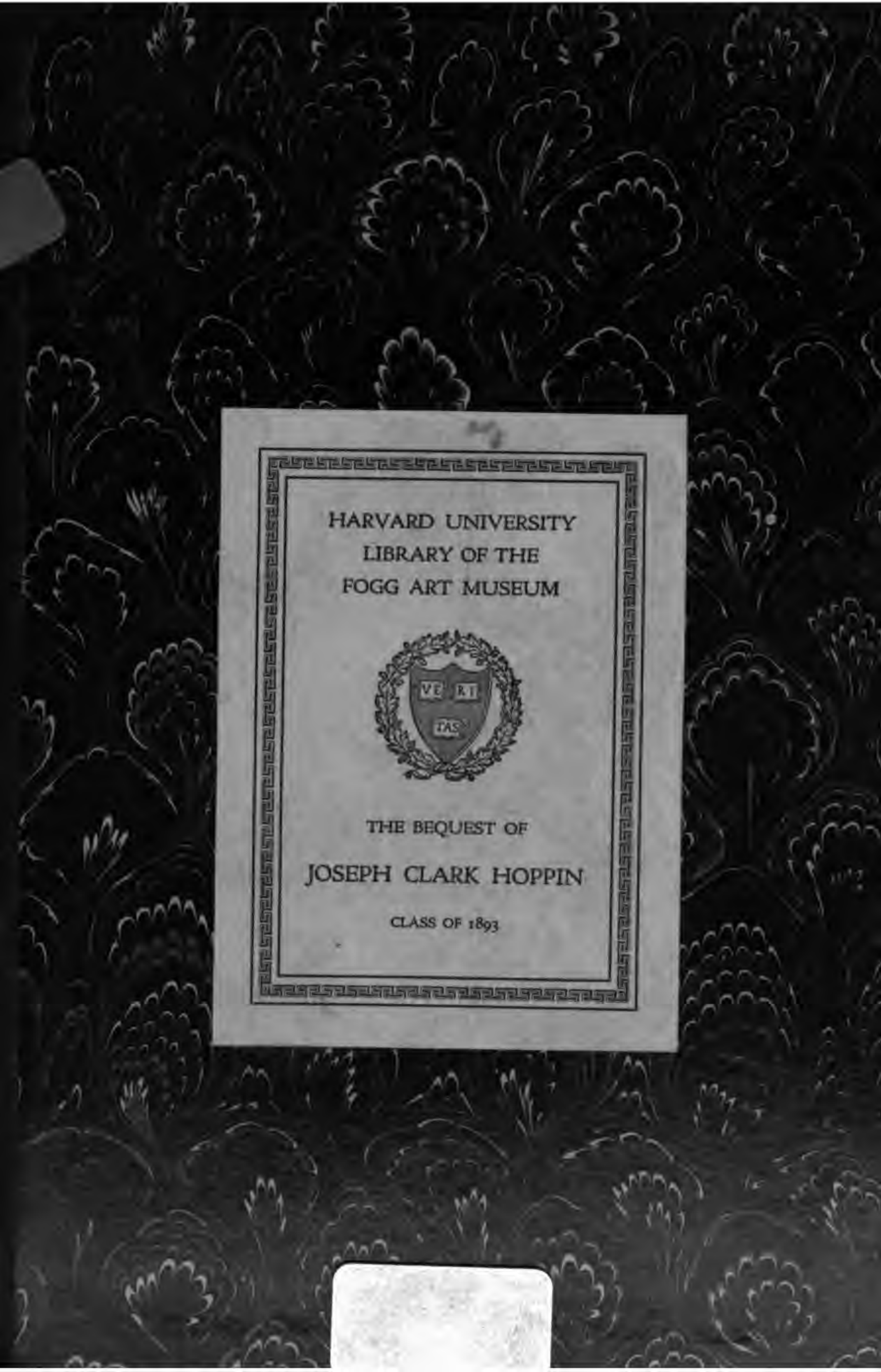
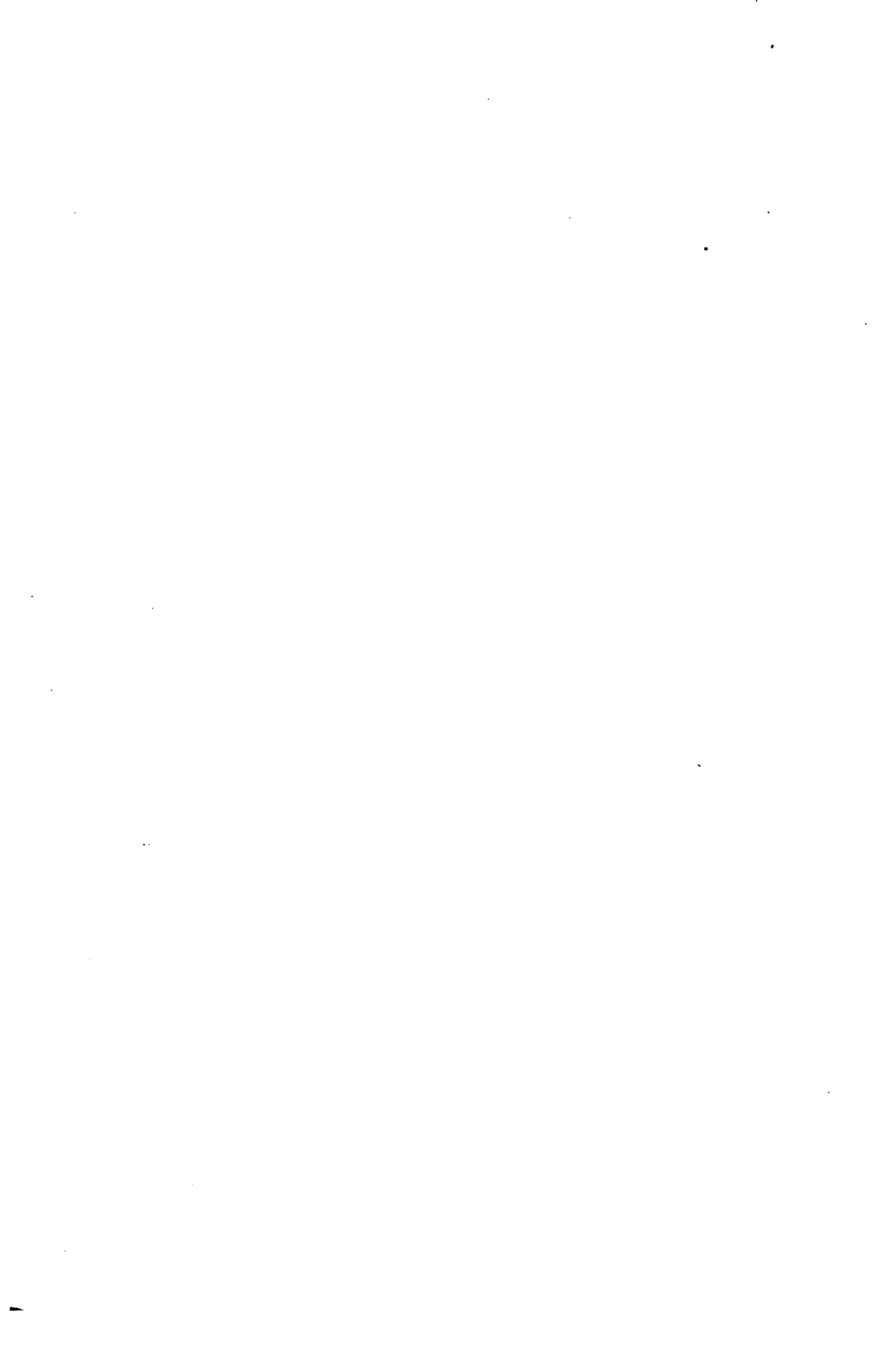
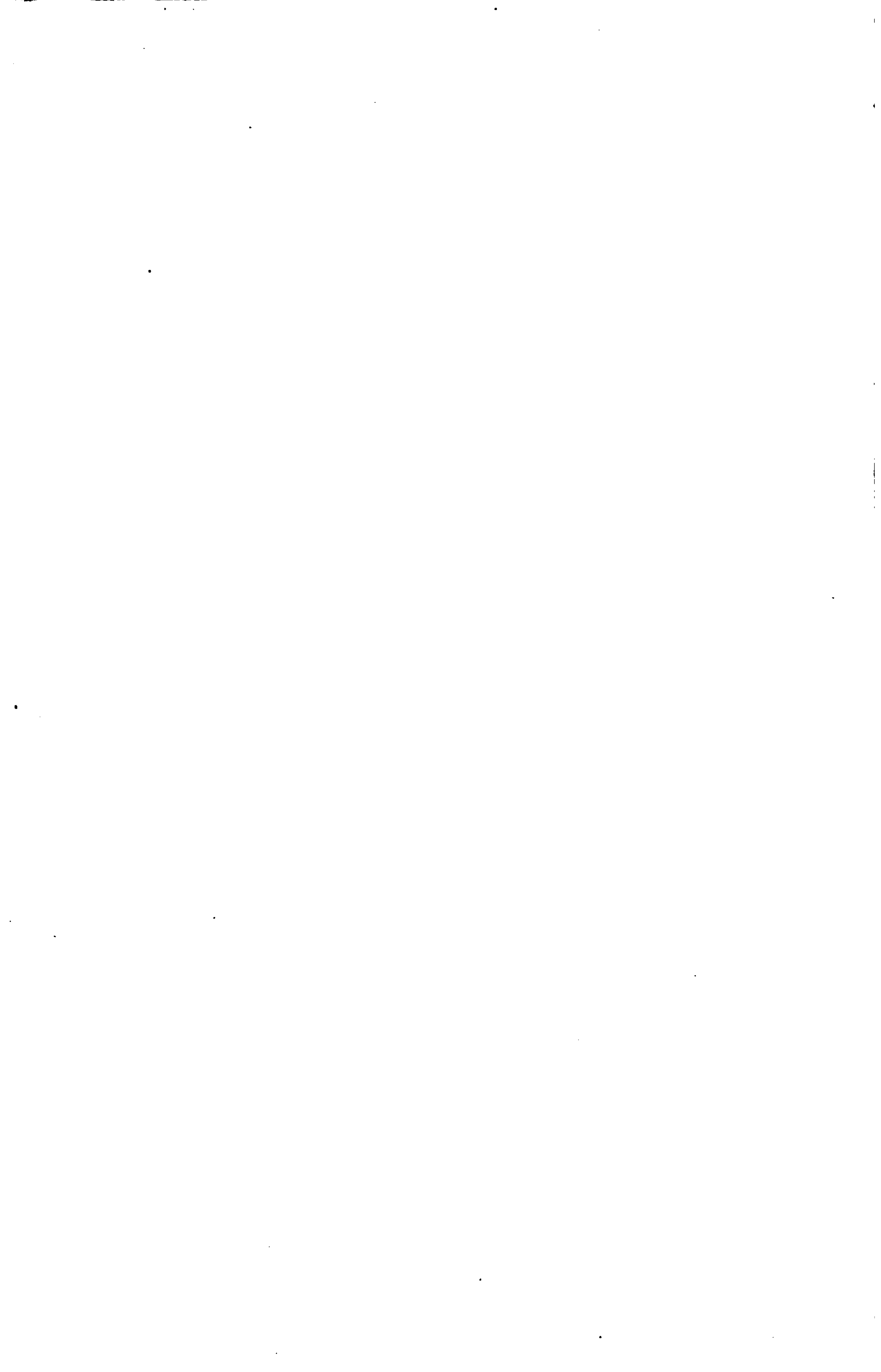








HANDBUCH
DER
KLASSISCHEN
ALTERTUMS-WISSENSCHAFT

in systematischer Darstellung

mit besonderer Rücksicht auf Geschichte und Methodik der einzelnen Disziplinen.

In Verbindung mit Gymn.-Rektor Dr. **Autenrieth** † (Nürnberg), Prof. Dr. **Ad. Bauer** (Graz), Prof. Dr. **Blass** (Halle), Prof. Dr. **Brugmann** (Leipzig), Prof. Dr. **Busolt** (Kiel), Prof. Dr. v. **Christ** (München), Prof. Dr. **Leop. Cohn** (Breslau), Prof. **H. Gleditsch** (Berlin), Prof. Dr. **O. Gruppe** (Berlin), Prof. Dr. **Günther** (München), Gymn.-Rektor **C. Hammer** (Würzburg), Prof. Dr. **Heerdegen** (Erlangen), Prof. Dr. **Hommel** (München), Prof. Dr. **Hübner** † (Berlin), Prof. Dr. **Judeich** (Erlangen), Prof. Dr. **Jul. Jung** (Prag), Prof. Dr. **Krumbacher** (München), Prof. Dr. **Larfeld** (Remscheid), Dr. **Lolling** † (Athen), Prof. Dr. **Niese** (Marburg), Prof. Dr. **Nissen** (Bonn), Prof. Dr. **Oberhummer** (München), Priv.-Doz. Dr. **Öhmichen** (München), Prof. Dr. **Pöhlmann** (München), Gymn.-Dir. Dr. **O. Richter** (Berlin), Prof. Dr. **M. von Schanz** (Würzburg), Prof. Dr. **Schiller** (Leipzig), Gymn.-Dir. **Schmalz** (Rastatt), Prof. Dr. **Sittl** † (Würzburg), Prof. Dr. **P. Stengel** (Berlin), Prof. Dr. **Stolz** (Innsbruck), Prof. Dr. **Unger** (Würzburg), Prof. Dr. v. **Urlichs** † (Würzburg), Prof. Dr. **Moritz Voigt** (Leipzig), Gymn.-Dir. Dr. **Volkmann** † (Jauer), Prof. Dr. **Windelband** (Strassburg), Prof. Dr. **Wissowa** (Halle)

herausgegeben von

Dr. Iwan von Müller,
ord. Prof. der klassischen Philologie in München.

Fünfter Band, Vierte Abteilung.

Religion und Kultus der Römer.

MÜNCHEN 1902
C. H. BECK'SCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG
OSKAR BECK

RELIGION UND KULTUS DER RÖMER

VON

DR. GEORG WISSOWA
ORD. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT HALLE



MÜNCHEN 1902
C. H. BECK'SCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG
OSKAR BECK

C. H. Beck'sche Buchdruckerei in Nördlingen.

THEODOR MOMMSEN

IN VEREHRUNG UND DANKBARKEIT

ZUGEEIGNET



Vorwort.

Als im Jahre 1887 nach dem frühen Tode AUGUST REIFFERSCHEIDS an mich die Aufforderung herantrat, an seiner Stelle die Bearbeitung der römischen Religion für dieses Handbuch zu übernehmen, wurde es mir nicht ganz leicht, mich zur Zusage zu entschliessen. Denn so sehr mich auch damals schon die Probleme der römischen Religionsgeschichte gefesselt hielten, so schreckte mich doch die Form des Handbuchs mit seiner Nötigung zum dogmatischen Lehrvortrage und zur gleichmässigen Behandlung aller Abschnitte, wobei notwendig auf der einen Seite vielfach Bekanntes und Anerkanntes wiederholt, auf der anderen Neues und Bestrittenes ohne die Möglichkeit erschöpfender Beweisführung aufgestellt werden musste; ich hatte vielmehr an eine längere Reihe monographischer Untersuchungen gedacht, in denen ich — etwa in der Weise, wie ich es in meinen Abhandlungen über die Penaten und über die *di indigetes* gethan habe — die Kernfragen der römischen Religion und des römischen Sacralrechts in meinem Sinne zu erörtern beabsichtigte. Wenn ich mich schliesslich doch für die Übernahme der Aufgabe entschieden habe, so waren dafür ausser Rücksichten der Pietät gegen meinen Lehrer REIFFERSCHEID zwei Erwägungen massgebend: einmal dass sich die Probe auf die Richtigkeit einer Grundauffassung nur machen lässt durch den Versuch ihrer Durchführung an allen Einzelfragen und an allen Teilen des gesamten Forschungsgebietes, sodann dass die Hoffnung, Mitarbeiter für die Lösung dieser mir am Herzen liegenden Aufgaben zu gewinnen, nur dann Aussicht auf Erfüllung haben konnte, wenn einer das Gebäude der römischen Religion im ganzen zu reconstruieren wagte, um einerseits klarzustellen, inwieweit Fundamente und Bauriss noch deutlich zu erkennen sind, andererseits eben durch die notwendigen Mängel und Lücken seiner Wiederherstellung die bessernde und ergänzende Thätigkeit anderer hervorzurufen. Von der Anmassung, etwas Abschliessendes geleistet zu haben, weiss ich mich frei, viel eher habe ich den Ehrgeiz, dass meine Darstellung als An-

fang und Anregung zu einer lebhafteren wissenschaftlichen Arbeit auf diesem seit Jahrzehnten ungebührlich vernachlässigten Forschungsfelde sich bewähre: ob diese Arbeit meine Ergebnisse bestätigt nnd weiterführt oder niederreisst und durch andre ersetzt, mag mir persönlich lieb oder leid sein, für die Sache ist es gleichgiltig, wofern wir nur über den Weg des Irrtums der Wahrheit uns nähern.

Viele werden enttäuscht sein, wenn sie in diesem Buche so manches nicht finden, was sie erwarteten, insbesondere nichts von „vergleichender“ Religionsbetrachtung. Wenn ich in dieser Hinsicht — zuweilen mit Selbstüberwindung — strenge Zurückhaltung geübt habe, so möchte ich die Missdeutung abweisen, als wollte ich eine Betrachtungsweise, die Männer wie W. Mannhardt, E. Rohde, H. Usener — um nur die verdienstvollsten zu nennen — zu der ihrigen gemacht und zum Teil mit glänzendem Erfolge angewendet haben, ignorieren oder verwerfen: aber für die römische Religion hat diese Betrachtungsweise in der grossen Mehrzahl der Fälle in die Irre führen müssen, weil sie verfrüht war. Für jede Vergleichung ist die erste und unerlässliche Vorbedingung, dass vorher die zu vergleichenden Objecte jedes für sich nach Eigenart und Beschaffenheit klargestellt seien: dieser Forderung ist gerade für die römische Religion nur selten genügt worden, indem man statt der ältesten und reinsten Form der Überlieferung diejenige heranzog, die die meisten Vergleichspunkte zu bieten schien, und dabei übersah, dass diese Vergleichspunkte nicht auf ursprünglicher Ähnlichkeit, sondern auf späterer, zum Teil mit Absicht und Bewusstsein vollzogener Übertragung und Angleichung der verglichenen Sagen und Kulte beruhten. Indem ich überall das specifisch Römische herauszuarbeiten und die älteste römische oder latinische Form eines jeden Gottesdienstes zu ermitteln bemüht gewesen bin, glaube ich einer späteren vergleichenden Betrachtung besser gedient zu haben, als wenn ich durch reichliche Heranziehung wirklicher oder vermeintlicher Parallelen aus der Religion der Griechen und anderer verwandten Völker zwar vielleicht für diese oder jene Erscheinung eine ansprechende Erklärung gewonnen, dabei aber das Hauptziel, die voraussetzungslose Feststellung der Thatsachen der römischen Religion, verschoben hätte. In dem den Kultus behandelnden Abschnitte habe ich das antiquarische Detail, für das wir ja in dem Marquardt'schen Handbuche ein durch Voll-

ständigkeit und Zuverlässigkeit ausgezeichnetes Hilfsmittel besitzen, möglichst beiseite geschoben und auf die Hervorhebung der sacralrechtlichen Gesichtspunkte den Hauptwert gelegt, wobei ich freilich auf Schritt und Tritt die Beobachtung zu machen hatte, dass hier nicht viel weniger als alles noch zu thun bleibt. Da mir in diesem Teile besonders daran gelegen sein musste, den Text nicht durch Abschweifungen und Erörterung einzelner strittiger Punkte zu unterbrechen, habe ich von dem bequemen Auskunftsmittel der Fussnoten einen etwas weitgehenden Gebrauch gemacht.

Die Drucklegung des Bandes, die zweimal auf längere Zeit unterbrochen werden musste, hat 3½ Jahre in Anspruch genommen, wobei es natürlich nicht ohne mancherlei Ungleichmässigkeiten und Wiederholungen abgegangen ist, die ich milde zu beurteilen bitte; manche bedeutsame Erscheinung der neueren Litteratur, wie z. B. FURTWÄNGLERS Gemmenwerk und das Schlussheft (I 2) von CUMONTS Mithras kamen erst in meine Hände, als diejenigen Partien, für die ich von ihnen hätte Gebrauch machen können, bereits fertig gedruckt vorlagen. So hätte ich schon jetzt mancherlei Nachträge und Berichtigungen zu machen, aber es widersteht mir, dem Bande solch ein Sündenregister anzuflicken, das doch in ein paar Wochen schon wieder unvollständig sein würde. Nur darauf soll hier hingewiesen werden, dass ich die falsche Ansetzung der staatlichen Anerkennung des Isiskultes S. 79 auf Grund erneuter Prüfung der Frage nachher S. 294 f. berichtigt habe, sowie dass die auf S. 334 gegebene Erklärung der *legum dictio* durch die abweichende, auf S. 453 A. 1 begründete zu ersetzen ist.

Mein eigener Name findet sich unter den Citaten der Anmerkungen häufiger, als mir selbst angenehm ist; aber da ich seit dem Jahre 1882 in einer grossen Anzahl von Einzelbeiträgen die Darlegungen dieses Bandes vorbereitet und begleitet habe, war es unvermeidlich, auf sie zu verweisen, wenn ich nicht das ganze in ihnen gebotene Beweismaterial wiederholen und damit dieses Buch über Gebühr belasten wollte. Um diese Aufsätze, die eine notwendige Ergänzung zu dem vorliegenden Buche bilden, aber, soweit sie nicht längst vergriffen sind, teilweise in Festschriften und Universitätsprogrammen ein weltentrücktes Dasein führen, einem weiteren Kreise als bisher zugänglich zu machen, werde ich die wichtigsten von ihnen

in überarbeiteter und erweiterter Gestalt und um das eine oder andre neue Stück vermehrt im Sommer kommenden Jahres unter dem Titel „Gesammelte Abhandlungen zur römischen Religions- und Stadtgeschichte" im gleichen Verlage neu herausgeben.

Das Schlusswort dieser Vorrede gehört dem Danke an die drei Männer, die meine Lehrer gewesen sind und auf deren Einfluss auch die Entstehung dieses Buches zurückgeht: August Reifferscheid, Heinrich Brunn, Theodor Mommsen. Der erstgenannte würde, das weiss ich sehr wohl, an dem Buche keine ungeteilte Freude haben, denn je tiefer ich in den Gegenstand eingedrungen bin, um so weiter haben meine Wege sich von denen Reifferscheids entfernt oder doch von mancher seiner Lieblingsideen abgeführt: meine Dankbarkeit gegen ihn aber ist darum gewiss keine geringere, denn er hat mir zuerst dieses Arbeitsgebiet erschlossen und mir eine Fülle von Anregungen geboten, die, wenn sie auch mehr in der Fragestellung als in der Lösung sich bewährten, doch nie unfruchtbar waren. Heinrich Brunn, ein Mann, auf den das Wort *ὃν οὐδ' αἰνεῖν τοῖσι κακοῖσι θέμις* eigens geprägt scheint, ist mir nicht nur allewege in Leben und Wissenschaft ein väterlicher Freund und Berater gewesen, sondern hat mir auch sowohl durch seine Schriften als noch viel mehr in unvergesslichen Gesprächen den Blick geschärft gerade für die Unterscheidung griechischen und römischen Wesens in Religion und Kunst. Beide Männer sind längst dahingegangen; nur der dritte weilt noch unter uns, durch unvergängliche Lebens- und Schaffenskraft uns Jüngeren wie der letzte Spross eines stärkeren und glücklicheren Geschlechtes erscheinend, zu dem wir in Bewunderung emporsehen. Wenn ich heute dieses Buch, das durch mehr als ein Dutzend Jahre in guten und bösen Tagen mein Gefährte und noch zuletzt in schwerem Unglück mein Trost gewesen ist, in die Hände Theodor Mommsens lege, so gebe ich damit nur einen kleinen Teil dessen zurück, was ich von ihm empfangen habe: dass ohne Mommsens Lebenswerk, vor allem ohne das Staatsrecht und den Commentar zum Festkalender, kein Kapitel dieses Buches hätte geschrieben werden können, wird jeder Sachkundige leicht sehen.

Halle (Saale), am Winckelmannstage 1901.

Georg Wissowa.

Inhalt.

Einleitung.

Erster Teil.
Überblick über den Entwicklungsgang der römischen Religion.

Erster Abschnitt.
Die Religion der ältesten Zeit bis zur Erbauung des capitolinischen Tempels.

Zweiter Abschnitt.
Bis zum zweiten punischen Kriege.

Dritter Abschnitt.
Bis zum Ausgange der Republik.

Vierter Abschnitt.
Die Religion der Kaiserzeit.

Zweiter Teil.
Die Götter der römischen Staatsreligion.

Erster Abschnitt.
Die di indigetes.

Einleitung.

1. Die Quellen. Entscheidender als auf irgend einem andern Gebiete ist auf dem der römischen Religionsforschung die Stellungnahme zu den Quellen und die richtige Wertung der Überlieferung. Das Eigenartige im Entwicklungsgange der römischen Religion beruht darauf, dass hier nicht eine stetig von innen heraus erfolgende Ausgestaltung ursprünglicher Anschauungen vorliegt, sondern der normale Entwicklungsprozess durchkreuzt worden ist durch den übermächtigen Einfluss der auf ganz anders geartetem Boden erwachsenen griechischen Religionsvorstellungen, die, einmal in Rom eingedrungen, die Kraft besassen, die altrömische Religion von Grund aus umzugestalten und sich zu assimilieren. Wenn J. A. Hartung (Relig. d. Römer I p. IX) in einem vielfach citierten Bilde diese Verhältnisse so charakterisiert „es ist ein alter Tempel von einem Überbaue verhüllt worden, sodann sind beide eingestürzt, und wir haben nun die Trümmer des ersteren Gebäudes unter dem Schutte des zweiten hervorzugraben“, so wird er damit den Schwierigkeiten der historischen Aufgabe insofern nicht voll gerecht, als es mit der blossen Sichtung des Schutthaufens in Trümmer griechischer und römischer Herkunft bei weitem nicht gethan ist; oft hat — um in dem einmal gewählten Bilde zu bleiben — bei jenem Überbau die Hand des neuen Meisters ein ungefüges Werkstück des alten Gebäudes zu einer zierlichen griechischen Ornamentplatte umgeschaffen und nur ein zufällig stehengebliebener Überrest verrät dem sorgfältig prüfenden Auge die ursprüngliche Bestimmung. Jener Neubau aber hat sich in seinen Hauptteilen vollzogen in einer Zeit, die nicht nur vor der unserer erhaltenen Quellen, sondern überhaupt vor dem Beginne der in Rom erst spät ins Leben tretenden Litteratur liegt. Ist also der wesentliche Teil unserer Aufgabe die Rekonstruktion des ursprünglichen Bauwerkes, so wird die Auskunft, die uns unsere Gewährsmänner — gleichviel ob ihr Zeugnis im Original vorliegt oder erst aus den Angaben Späterer wiedergewonnen werden muss — zu geben im stande sind, eine recht beschränkte sein, wertvoll nur in dem Falle, wenn sie auf in die Zeiten des alten Baues zurückreichender Überlieferung beruht. Wie sich aber die alten Gewährsmänner ihrerseits den ehemaligen Tempelbau, den sie nicht mehr erlebt haben und von dem nur spärliche Kunde zu ihnen gedrungen ist, vorgestellt und was sie über seine Baugeschichte und

den Plan des Baumeisters zusammenkombiniert haben, das mag für die Beurteilung ihres Scharfsinnes und ihrer Denkweise von hohem Werte sein, für die Sichtung der Trümmer und die Würdigung der Bruchstücke aber vermag es uns wenig oder nichts zu helfen, und es kommt dabei nicht viel darauf an, ob der sogenannte Zeuge, der sich die Vergangenheit auf seine Weise zurechtlegt, ein ernsthafter Forscher oder ein leichtbeschwingter Dichter ist. So selbstverständlich und einleuchtend das erscheint, so wenig pflegt es beachtet zu werden: Ovids frei erfundene oder den Griechen nacherzählte *αἴτια* gelten als italische Mythen, Varros Konstruktionen der Göttersysteme des Evander, Romulus, Titus Tatius, Numa u. s. w. werden wie Überlieferung behandelt, aus den philosophisch-theologischen Spekulationen der Verfallzeit über Sinn und Bedeutung der einzelnen Götter hofft man die geoffenbarten Grunddogmen der römischen oder italischen Religion herausmünzen zu können, und schliesslich gibt all das zusammen ein Bild, dessen Buntheit für den Mangel an historischer Wahrheit nicht zu entschädigen vermag. Es scheint darum unerlässlich, einen Überblick über die wichtigsten Quellen mit kurzer Erörterung ihrer Zuverlässigkeit und Ergiebigkeit vorauszuschicken.

Weitaus die wichtigste Quelle für die Kenntnis der altrömischen Religion, wie sich dieselbe vor der Einwirkung des Griechentums gestaltete, ist der römische Festkalender, dessen ursprüngliche Gestalt sich aus den uns in bedeutenden Bruchstücken vorliegenden Exemplaren der ersten Kaiserzeit mit voller Sicherheit herstellen lässt. Wir besitzen aus der Zeit etwa von der Schlacht bei Actium bis auf Kaiser Claudius Fragmente von rund 20 Ausfertigungen des stadtrömischen Kalenders,[1]) welche — für den Gebrauch in Rom oder den Municipien der benachbarten Landschaften bestimmt — offenbar sämtlich auf dasselbe officielle Exemplar zurückgehen und sich gegenseitig zu einem fast lückenlosen Bilde des römischen Kirchenjahres ergänzen. Mit unverkennbarer Deutlichkeit heben sich auf jedem Exemplare schon durch die Dimensionen der Buchstaben zwei Gattungen von Aufzeichnungen von einander ab: in grossen Schriftzügen und einem mit geringen Abweichungen überall in gleicher Weise durchgeführten Systeme von Abkürzungen geben die Kalender a) die Nundinalbuchstaben, b) die den rechtlichen Charakter des Tages als Fest- oder Werktag bezeichnenden Siglen, c) (zwischen a und b eingereiht) die Namen der Tage, soweit denselben solche zukommen, nämlich die Benennungen *Kalendae Nonae Idus* und die Namen von 45 ständigen Staatsfesten (*feriae publicae*); in kleinerer Schrift treten dann eine Reihe weiterer Notizen hinzu, deren Bestand und Fassung in den verschiedenen Kalendern viel mehr variiert, nämlich d) für die nicht benannten Tage die Ziffern des Abstandes von den nächstfolgenden Kalendae, Nonae, Idus; e) Bemerkungen über Ein-

[1]) Bei Mommsen CIL I² p. 205 ff. in folgender (m. E. nicht überall begründeter) chronologischer Anordnung: I Esquilini. II Caeretani. III Arvalium. IV Tusculani. V Allifani. VI Pinciani. VII Sabini. VIII Venusini. IX Maffeiani. X Feriale Cumanum. XI Praenestini. XII Vallenses. XIII Paulini. XIV Vaticani. XV Amiternini. XVI Pighiani. XVII Antiates. XVIII Farnesiani. XIX Fragmenta minora. XX Guidizzolenses. Neue Bruchstücke aus Rom Bull. arch. com. XXII 1894, 221 ff. XXIII 1895, 126 f.

setzung und Anlass der in caesarisch-augusteischer Zeit dem Jahre neu eingefügten *feriae*; f) Bemerkungen über die Zugehörigkeit der *feriae* der alten Ordnung (c) zu bestimmten Göttern, in der Form z. B. *feriae Iovi*; g) Angabe der *sacrificia, epulae, ludi* (auch der *mercatus*); die *sacrificia*, d. h. die in jeder *aedes publica* alljährlich am Tage ihrer Dedication dargebrachten Opfer, werden verzeichnet mit Angabe des Gottes im Dativ und Angabe der Örtlichkeit, z. B. *Iano ad theatrum Marcelli*; h) vereinzelte astronomische Bemerkungen; i) zuweilen kommentierende Notizen über Bedeutung und Anlass der Festnamen, Sinn der Siglen u. s. w. Es ist das hohe Verdienst Th. Mommsens nachgewiesen zu haben (CIL I[1] p. 361 ff. = I[2] p. 283 ff.), dass wir in den mit grossen Schriftzügen ausgeführten Angaben der erstgenannten Art die älteste römische Kalenderaufzeichnung besitzen, wie sie den Römern selbst für die Jahresordnung des Numa galt und während der gesamten Zeit der Republik bis auf C. Julius Caesar ohne jede Abänderung bestanden hat. Aber auch die Notizen der zweiten Art sind von hoher Wichtigkeit, indem sie uns, wenn auch nicht mit so unbedingter Vollständigkeit und Authenticität, von den in republikanischer Zeit eingesetzten Spielen, Festfeiern und Tempelgründungen Nachricht geben (g). Die Angaben über die als *feriae* begangenen Gedenktage der caesarisch-augusteischen Zeit (e) erhalten eine besondre Erläuterung durch ein erhaltenes Beispiel eines ausserrömischen Kalenders, das sog. *feriale Cumanum* (CIL X 8375; vgl. dazu Mommsen, Hermes XVII 631 ff.), welches nur die Festtage des Augustustempels zu Cumae umfasst. Wichtige Zeugen für die Zeiten des ausgehenden Heidentums sind drei Kalendarien des 4. bezw. 5. Jahrhunderts, zwei handschriftliche, das des Furius Dionysius Philocalus vom J. 354 n. Chr. und das des Polemius Silvius vom J. 448/9,[1]) und ein inschriftliches Festverzeichnis für Capua und die Provinz Campanien vom 22. November 387 n. Chr. (CIL X 3792). So führen uns die verschiedenen Gestaltungen des römischen Festkalenders, wie sie uns in authentischen Urkunden vorliegen, durch die ganze Geschichte der römischen Religion von der ältesten Zeit bis zu ihrem Untergange. Das was sie uns geben und worauf ihr Wert beruht, ist die grosse Menge von sakralen Thatsachen, deren Bedeutung und Zusammenhang zu erschliessen erst Aufgabe der Kombination ist. Schon die Forschungen der alten Gelehrten über die Geschichte ihrer heimischen Religion knüpfen zum Teil ausgesprochnermassen an den Festkalender an, und es gab eine reiche Litteratur *de fastis* (vgl. Teuffel-Schwabe, Röm. Litt.Gesch. § 74, 4), aus der uns recht erhebliche Niederschläge noch erhalten sind: die Erörterung der römischen Festnamen bei Varro de l. l. VI 12 ff., die auf Verrius Flaccus zurückgehenden erklärenden Anmerkungen der praenestinischen Fasten, die insbesondre auf Varro und Verrius Flaccus beruhende Darstellung der sechs ersten Monate des römischen Jahres in Ovids *fasti*,[2]) die bei Macrob. S. I 12—16 u. s. erhaltenen

---

[1]) Zusammen abgedruckt CIL I[1] p. 332 ff. = I[2] p. 254 ff.

[2]) Vgl. H. Winther, De fastis Verrii Flacci ab Ovidio adhibitis, Diss. Berolini 1885; über Varro als Quelle s. Ch. Hülsen, Varronianae doctrinae quaenam in Ovidii fastis vestigia extent, Diss. Berolini 1880. A. Schmekel, De Ovidiana Pythagoreae doc-

Auszüge aus Suetons Buche *de anno Romanorum,*[1]) ja noch in spätester Zeit das 4. Buch von des Johannes Laurentius Lydus Schrift *περὶ μηνῶν* enthalten reichen Stoff zur Geschichte des römischen Kultus und ergänzen vielfach das aus den Steinkalendern gewonnene Wissen aufs erwünschteste. Nur darf hier wie in der gesamten für unser Gebiet in Betracht kommenden litterarischen Überlieferung niemals die an sich selbstverständliche Forderung ausser acht gelassen werden, dass aufs strengste zu scheiden ist zwischen den von unsern Gewährsmännern beigebrachten Thatsachen des Kultus und der Religionsübung und dem, was sie auf Grund dieser Thatsachen und eigner Kombination über Alter, Herkunft und Bedeutung der einzelnen Kulte und Feste feststellen zu können glauben: die Grenzlinie zwischen Überlieferung und Hypothese ist in den meisten Fällen mit Sicherheit zu ziehen. Der Schatz authentischer Nachrichten über Einzelheiten des römischen Rituals, der uns durch Vermittlung der gelehrten Litteratur der Alten überkommen ist, ist ein recht ansehnlicher und noch keineswegs völlig ausgebeutet: über Gebetsformeln und rituelle Ceremonien, über Zulässigkeit und Angemessenheit der einzelnen Opfertiere und sonstigen Opfergaben in den verschiedenen Kulten, über die Mitwirkung der einzelnen Priester auf der einen und des Publikums auf der andern Seite, über volkstümliche Festbräuche u. a. m. liegen zuverlässige Zeugnisse in solcher Reichhaltigkeit vor, dass sie uns nicht nur einen ziemlich klaren Einblick in die Praxis und die Organisation der äusseren Religionsübung verstatten, sondern uns auch erlauben, darüber hinaus auf die Gegenstände dieses Kultus und die ihrer Verehrung zu Grunde liegenden Vorstellungen sichere Schlüsse zu machen. Solche Nachrichten, die wir ja gewöhnlich erst aus dritter und vierter Hand erhalten, gehen in der Hauptsache auf zwei Ströme der Überlieferung zurück. Auf der einen Seite ist es die antiquarisch-historische Litteratur, die besonders durch Vermittlung der viel gelesenen Antiquitates rerum divinarum des M. Terentius Varro,[2]) daneben auch durch Nigidius Figulus,[3]) Verrius Flaccus, Julius Hyginus u. a., auf Gellius, Macrobius, die Vergilerklärer, die Kirchenväter, von Griechen besonders auf Dionys von Halikarnass[4]) und Plutarch[5]) stark eingewirkt hat: Urkunden wie die allerdings dürftigen und stark entstellten Reste des Liedes der Salier,[6]) die alten Gebetsformeln (*carmina*) bei Livius und Macrobius,[7]) die Festordnung der Ar-

---

trinae adumbratione, Diss. Gryphiswaldiae 1885 S. 26 ff.

[1]) Vgl. G. Wissowa, De Macrobii Saturnaliorum fontibus capita tria, Diss. Vratislaviae 1880 S. 16 ff.

[2]) Disposition bei Augustin. c. d. VI 3; Fragmentsammlung bei R. Merkel, Proleg. in Ovid. fast. p. CVI ff.; s. auch E. Schwarz, Jahrb. f. Philol. Suppl.Bd. XVI 407 ff. und besonders die Sammlung der Bruchstücke von B. I. XIV. XV. XVI durch R. Agahd, Jahrb. f. Philol. Suppl.Bd. XXIV 1 ff.

[3]) Fragmentsammlung von A. Swoboda, Vindobonae 1889.

[4]) Vgl. A. Kiessling, De Dionysi Halicarnasei antiquitatum auctoribus latinis, Diss. Bonn., Lipsiae 1858 S. 38 ff.

[5]) A. Barth, De Jubae *ὁμοιότησιν* a Plutarcho expressis in quaestionibus Romanis et in Romulo Numaque, Diss. Gottingae 1876. P. Glaesser, De Varronianae doctrinae apud Plutarchum vestigiis, Leipz. Stud. IV 1881 S. 159 ff.

[6]) C. M. Zander, Carminis saliaris reliquiae, Lundae 1888. Baehrens, Fragm. poet. Rom. p. 29 ff. B. Maurenbrecher, Carminum saliarium reliquiae, Jahrb. f. Philol. Suppl.Bd. XXI 315 ff.

[7]) z. B. die Devotionsformel Liv. VIII 9, 4 ff., die *carmina evocationis et devotionis*

geerprozession bei Varro de l. l. V 45 ff., die bei den Kirchenvätern wiederholt herangezogenen Litaneien der Indigitamenta, die von den Historikern hin und wieder im Wortlaute angeführten sibyllinischen und sonstigen Orakel[1]) u. a. stammen aus dieser Überlieferung. Auf der andern Seite gab es bei dem engen Zusammenhange, in dem bei den Römern Religion und Recht standen, eine reiche juristische Litteratur *de iure pontificio,* dann auch über einzelne Zweige des Sakralrechtes wie *de auspiciis, de religionibus* u. a., welche in augusteischer Zeit in den Werken des Antistius Labeo und Ateius Capito *de iure pontificio* eine Art von Zusammenfassung erfuhr und dadurch namentlich auf das uns in den Auszügen des Festus und Paulus vorliegende Werk des Verrius Flaccus *de verborum significatu,*[2]) dann auch auf Gellius, die Vergilscholien u. a. einwirkte: wir verdanken dieser Litteratur insbesondere Zeugnisse über Rangordnung und Rechtsstellung der einzelnen Priesterschaften,[3]) über die verschiedenen Gattungen von heiligen Handlungen und ihre Träger,[4]) über die bei bestimmten Vorkommnissen erforderlichen Opfer,[5]) auch wichtige Einzelurkunden wie die über die Anordnung des Septimontium (Fest. p. 340. 348) und die *lex de spoliis opimis* (Fest. p. 189). In letzter Linie stammen alle diese Angaben aus den Archiven der einzelnen Priesterschaften: kaum eine der letzteren hat ihrer Aufzeichnungen entbehrt, wenn auch deren Umfang je nach Bedeutung und Wirksamkeit des betreffenden Priestertums verschieden gewesen sein mag: Mitgliederverzeichnisse, Statuten, Sitzungsprotokolle, Gebetsformulare, Ritualvorschriften u. a. m. machten den Inhalt dieser *libri* oder *commentarii sacerdotum*[6]) aus, die allerdings zum überwiegenden Teile nicht jedermann zugänglich waren, aber doch durch einzelne schriftstellerisch thätige Mitglieder der betreffenden Kollegien für die Öffentlichkeit ausgezogen wurden: es wird immer die letzte Aufgabe der Forschung sein, aus den uns vorliegenden Angaben der späteren Kompilatoren über die von diesen zunächst benützten antiquarischen und juristischen Sammelwerke hinaus vorzudringen bis zu jener Urquelle, den Priesterschriften, und deren Rekonstruktion zu versuchen.[7]) Je schwieriger aber bei der Beschaffenheit der durch vielfache Brechung getrübten und

bei Macr. S. III 9, die Anführungen aus den *carmina* der Fetialen bei Liv. I 24. 32. 38 (vgl. auch Gell. XVI 4, 1), die Formel der Inauguration bei Liv. I 18, 9 (vgl. Varro de l. l. VII 8) u. a. m.

[1]) So namentlich die von H. Diels, Sibyllinische Blätter, Berlin 1890 ins rechte Licht gesetzten sibyllinischen Orakel bei Phlegon mirab. 10 u. macrob. 4 (= Zosim. II 6); die *carmina Marcii vatis* bei Liv. XXV 12 (vgl. Macr. I 17, 28), das angebliche delphische Orakel bei Liv. V 16, 8 u. a.

[2]) Vgl. R. Reitzenstein, Verrianische Forschungen (Breslau 1887) S. 45 ff. H. Willers, De Verrio Flacco glossarum interprete (Halis 1898) S. 10 ff.

[3]) z. B. Fest. p. 185 s. *Ordo sacerdotum.* Gell. I 12.

[4]) z. B. Fest. p. 157 s. *Municipalia sacra*; p. 237 s. *Peregrina sacra*; p. 245 s. *Publica sacra*; p. 253 s. *Popularia sacra* u. a. m.

[5]) z. B. Fest. p. 186 s. *Optatam hostiam*; p. 218 s. *Praecidanea porca*; p. 223 s. *Praecidanea agna*; p. 238 s. *Porcam auream* und *Propudialis porcus*; p. 250 s. *Prodiguae hostiae* und *Praesentanea porca*; p. 302 s. *Succidanea hostia* u. a. m.

[6]) Ueber die Identität der früher fälschlich geschiedenen *libri* und *commentarii* vgl. P. Regell, De augurum publicorum libris, Diss. Vratislaviae 1878 S. 30 ff.

[7]) Ein beachtenswerter Versuch, die *de sacerdotibus publicis* handelnden Abschnitte der *libri pontificales* wiederherzustellen, bei R. Peter, Quaestionum pontificalium specimen, Diss. Argentorati 1886.

verdunkelten Überlieferung diese Aufgabe ist und je lückenhafter naturgemäss das Ergebnis sein muss, von um so unschätzbarerem Werte sind für uns Urkunden, die sich als direkt aus der Praxis des Kultus und den Archiven der Staatspriester herrührend zu erkennen geben. Inschriftlich ist mancherlei derart auf uns gekommen, z. B. eine Anzahl von Tempelstatuten (*leges templorum*) und analogen Vorschriften der Sakralpolizei,[1]) Ausfertigungen von Verordnungen der Pontifices (CIL X 8259) und Quindecimvirn (CIL X 3698), das Reglement über Rechte und Pflichten des *flamen Augusti* der narbonensischen Provinz (CIL XII 6038), auch mehrere Bruchstücke der Mitgliederlisten einzelner Priesterschaften aus der ausgehenden Republik und der Kaiserzeit,[2]) die für die frühere Zeit, wo inschriftliche Zeugnisse fehlen, zum Teil aus Livius wiederhergestellt werden können,[3]) da die ursprünglich von den Pontifices geführte Stadtchronik den Personalveränderungen in den höheren Priesterstellen ebenso wie den Tempelgründungen, Prodigien und anderen Ereignissen sakraler Natur besondre Aufmerksamkeit schenkte. Aber an Bedeutung und Umfang weit über all diesen Urkunden stehen die in zahlzeichen Bruchstücken auf uns gekommenen Protokolle über die Sitzungen und Amtshandlungen der *fratres Arvales*,[4]) die, obwohl durchweg der Kaiserzeit (von Augustus bis auf Gordianus) angehörig, doch gerade für die Kenntnis des altrömischen Gottesdienstes von grundlegender Wichtigkeit sind: denn einmal geben die jede Bewegung und Handreichung mit peinlichster Genauigkeit registrierenden Aufzeichnungen offenbar ein seit Urzeiten unverändertes und den Ausführenden selbst nur zum geringsten Teile noch verständliches Ritual wieder, andererseits beschränkt sich der Gesamtdienst der Arvalen auf den einheimischen Götterkreis: Apollo und Diana, Ceres und Venus finden in ihren Opfern keine Stelle, dafür aber in unsern sonstigen Quellen halb oder ganz verschollene Gottheiten wie die Famuli divae und Virgines divae, Adolenda Coinquenda Commolenda Deferunda u. a.; das in dem Protokoll über die Festfeier des Jahres 218 im Wortlaute mitgeteilte *carmen* der Arvalbrüder[5]) ist wohl das älteste auf uns gekommene Denkmal lateinischer Sprache. Eine wichtige Ergänzung nach der Seite des *graecus ritus* hin hat unsere aus den Arvalmonumenten gewonnene Kenntnis römischer Religionsübung neuerdings erfahren durch die Auffindung von Bruchstücken der Akten über die Säkularspiele des Augustus und Septimius Severus,[6]) die uns zum ersten

---

[1]) Statut der *aedes Iovis Liberi* zu Furfo CIL IX 3513, der *ara Augusti* zu Narbo CIL XII 4333, des Juppiteraltars zu Salona CIL III 1933, die *leges* der Haine von Luceria (CIL IX 782) und Spoletium (Bormann, Miscellanea Capitolina, Romae 1879 p. 5 ff. E. Schneider, Dialect. Italic. exempla I 1 nr. 95); kleinere Stücke der Art CIL V Suppl. Ital. 1273. VI 826. VIII Suppl. 11796; vgl. auch Cass. Dio LV 10.

[2]) CIL VI 1976 ff.; vgl. auch XI 3254 (Album der *pontifices* von Sutrium).

[3]) C. Bardt, Die Priester der vier grossen Collegien aus römisch-republikanischer Zeit, Berlin 1871.

[4]) G. Marini, Gli Atti e Monumenti de' fratelli Arvali, Roma 1795. Guil. Henzen, Acta fratrum Arvalium, Berolini 1874. CIL VI 2023–2119, Nachträge dazu gesammelt von Chr. Hülsen, Ephem. epigr. VIII p. 316 ff., s. auch D. Vaglieri, Notiz. d. Scavi 1897, 309 ff.

[5]) Text mit Verzeichnis der neueren Litteratur am bequemsten bei E. Schneider, Dialectorum Italicarum exempla selecta I 1 nr. 392. Buecheler, Anthol. epigr. nr. 1.

[6]) Veröffentlicht von F. Barnabei, D. Marchetti und Th. Mommsen in Monumenti

Male einen etwas tieferen Einblick in den unter der Leitung der Quindecimvirn stehenden Gottesdienst und seine Formen gestatten.

Sind wir nun über den Staatskultus nicht nur nach seinen äusseren Formen, sondern auch nach seinem inneren Gehalte verhältnismässig gut unterrichtet, so ist es mit den Zeugnissen für die Geschichte der Volksreligion und ihrer Wandlungen um so ärmlicher bestellt. Je mehr in den oberen Schichten der Bevölkerung die griechische Bildung überwiegt und die farben- und gestaltenreiche griechische Mythologie die heimische Religion verdrängt, um so weniger sind die litterarischen Quellen im stande, uns über Religionsübung und Religionsvorstellungen der Menge einen Aufschluss zu geben: viel grösser als zwischen Schriftsprache und Volksjargon ist die Kluft zwischen der litterarischen Darstellung der Götterwelt bei Dichtern und Gelehrten und den Anschauungen, welche die Stellung des gemeinen Mannes zur Gottheit und seinen Verkehr mit derselben bedingen. Wären wir auf die Schriftsteller angewiesen, so wäre von diesen Anschauungen blutwenig zu wissen: des alten Cato Schrift vom Landbau mit ihren kostbaren Gebetsformeln für die Vorkommnisse der bäuerlichen Thätigkeit, wenige Partien der nur mit grosser Vorsicht zu benützenden plautinischen Komödien, eine Anzahl von Stellen der Naturgeschichte des älteren Plinius, ein paar Dutzend zerstreute Notizen von nicht immer zweifelloser Zuverlässigkeit und Tragweite, all das zusammen würde nicht entfernt ausreichen, auch nur eine dürftige Grundlage unseres Wissens abzugeben, wenn hier nicht die monumentalen und inschriftlichen Quellen in weitem Umfange ergänzend einträten. Von Art und Bedeutung des häuslichen Kultes der Laren, Penaten, des Genius haben uns erst die aufgedeckten Häuser Pompeis mit ihren Hauskapellen und Sakralbildern eine Vorstellung vermittelt,[1] Votivstatuen und Altarreliefs, auch die Münzbilder[2] haben uns über die Auffassung und den Kultzusammenhang einzelner Gottheiten unvermutete Aufschlüsse gegeben, vor allem aber bieten die Tausende erhaltener Weihinschriften aus allen Gegenden des römischen Reiches einen fast unermesslichen Stoff, dessen volle Verwertung erst gelingen wird, wenn einst eine umfassende, Form und Inhalt, Zeit und Ort, Person des Weihenden und Anlass der Weihung in gleicher Weise berücksichtigende Statistik vorliegen wird. Zwar für die Zeit der Republik ist das zufällig erhaltene Material zu

antichi della R. Accad. dei Lincei I (1891) 601 ff. und von Th. Mommsen, Ephem. epigr. VIII p. 225 ff.

[1]) Reiche Zusammenstellungen bei A. De Marchi, Il culto privato di Roma antica, I, Milano 1896.

[2]) Nächst den Götterköpfen des ältesten römischen Kupfergeldes kommen namentlich die Reversbilder der republikanischen Denare (erst die dahinsprengenden Dioskuren, dann Gottheiten auf dem Zweigespann; vgl. A. Klügmann, Zschr. f. Numism. V 1877, 62 ff.) in Betracht, dann die von Münzmeistern und Kaisern mit Rücksicht auf Personen oder Zeitverhältnisse gewählten Prägungen. Material am bequemsten bei E. Babelon, Description historique et chronologique des monnaies de la république Romaine, 2 Bde., Paris 1885—86. H. Cohen, Description historique des monnaies frappées sous l'empire Romain, 2. édit. (fortgesetzt von J. Feuardent), 8 Bde., Paris 1880—1892. Th. Mommsen, Geschichte des römischen Münzwesens, Berlin 1860 (daneben von selbständigem Werte die französische Uebersetzung vom Herzog von Blacas, 4 Bde., Paris 1866—75). Für die Schaumünzen der Kaiserzeit W. Froehner, Les médaillons de l'empire Romain depuis le règne d'Auguste jusqu'à Priscus Attale, Paris 1878.

dürftig, um bindende Schlüsse zu gestatten; aber auch hier geben manche Reihen zusammengehöriger Denkmäler, wie die Weihinschriften von Pisaurum (CIL I 167—179) und die schwarzen Thonschalen mit Götterinschriften (z. B. *Aecetiai pocolom,* CIL I 43 ff. und neue Zusammenstellung bei H. JORDAN, Annali d. Instit. 1884, 7 f., vgl. auch C. PASCAL, Notiz. d. Scavi 1895, 44 f.) überraschende Einblicke in sonst unbekannte Gebiete. Für die Kaiserzeit aber ist der Nutzen der inschriftlichen Zeugnisse gar nicht hoch genug anzuschlagen: sie lehren uns nicht nur die zeitliche und räumliche Verbreitung der einzelnen Kulte kennen, sondern zeigen uns auch das Zurücktreten und Verschwinden mancher ehemals hochangesehenen Gottheit, die Bevorzugung dieses oder jenes Kultes durch bestimmte Stände und Gesellschaftsklassen, die Anpassung fremder, barbarischer Götternamen und -anschauungen an den römischen Vorstellungskreis und unzählige andere wichtige Dinge, für welche uns die litterarischen Quellen völlig im Stiche lassen. Dabei soll der in das Grenzgebiet von Religion und Aberglauben fallenden Denkmäler wie der *sortes,*[1]) der zur Verwünschung eines Feindes (*defixio*) dienenden Bleitäfelchen,[2]) der Amulette,[3]) so wichtig sie für die Kenntnis der Nachtseiten der Volksreligion sind, nur mit einem Worte gedacht werden.

Völlig auszuscheiden ist für die römische Religionsforschung eine Art von Überlieferung, die auf griechischem Gebiet eine hervorragende Rolle spielt, die mythologische Dichtung. Wohl erzählen Ovid und Properz und mancher andere Sagen, als deren Helden Götter mit römischen Namen auftreten und deren Pointe die Begründung irgend eines Kultbrauches ist; aber während die griechischen Dichter den Mythus in letzter Linie aus einer Tempellegende, einer volkstümlichen Überlieferung, einer Lokalsage entnehmen und ihn nur mit dichterischer Freiheit, aber kontrolliert durch das lebendige Bewusstsein des Volkes, erweitern und ausbilden, sind die Erzählungen der römischen Dichter bewusste Erfindungen und Übertragungen griechischer Vorbilder, denen die Wurzel in der Volkssage fehlt. Die römische Religion kennt keine ἱεροὶ λόγοι, keine Götterehen und Götterkinder, keine Heroenwelt, die zwischen Gottheit und Menschheit die Brücke schlägt, sie hat mit einem Worte keine Mythologie. Das römische Volk hat eine aussergewöhnlich harte Jugend durchzumachen gehabt und ist der drückenden Sorgen und aufreibenden Kämpfe um die eigene Existenz erst ledig geworden im gereiften und nüchternen Mannesalter, dem für das bunte Spiel der Sage und Dichtung Neigung und Verständnis abgeht. Beim Beginne der römischen Litteratur war der sagenbildende Trieb im Volke, der an sich gewiss nicht ganz gefehlt hat, erloschen, und was von Volkssagen vorhanden war, wie etwa die Stamm- und Wandersagen der Picenter, Hirpiner u. s. w., verkümmert und verflacht; so sind die römischen Dichter auf ihre eigene Phantasie angewiesen

---

[1]) CIL I[1] p. 267 ff. XI 1129.

[2]) Material bei MARQUARDT, Staatsverw. III 111 f. und dazu neuerdings C. O. ZURETTI, Rivista di filologia XX (1891) 1 ff., alles zusammen in der Praefatio von R. WÜNSCH, Defixionum tabellae Atticae, Berl. 1897.

[3]) O. JAHN, Ber. d. sächs. Gesellsch. d. Wissensch. 1855, 28 ff. und mehr bei MARQUARDT a. a. O. 106 ff.

und kombinieren die zum grössten Teil bereits für die Menge zu inhaltslosen Namen gewordenen Gestalten der römischen Götterwelt nach Laune und Belieben:[1]) was sie von ihnen zu erzählen wissen, ist wertvoll für die Beurteilung ihrer Erfindungsgabe und Darstellungskunst, auch für die Ermittlung ihrer Quellen und Vorbilder, römische oder italische Sage ist es nicht. Und nicht nur die einzelne Erzählung ist für die Religionsforschung wertlos, auch die den dichterischen Erfindungen zu Grunde liegende Gesamtauffassung der meisten Götter ist eine von der des Kultus abweichende und darum irreführende: wenn z. B. Ovid von *Fauni* und *Silvani* in der Mehrzahl spricht und den Faunus nach Analogie des griechischen Pan mit Hörnern und Bocksbeinen ausstattet, so ist das eine Vorstellung, die mit der zur gleichen Zeit für Staats- und Hauskult massgeblichen in striktem Widerspruche steht.[2]) Vergil und Horaz, beide in dem Gedankenkreise der augusteischen religiösen Reformen sich bewegend — für Horaz sind ausser dem *carmen saeculare* namentlich auch die Götteranrufungen, z. B. carm. I 2, 25 ff. oder I 12, 13 ff. von Wichtigkeit —, zeigen allerdings ein erheblich besseres Verständnis für die Götter der Staatsreligion, aber ihre Identität mit den entsprechenden Gestalten des griechischen Olymp steht ihnen so sicher, dass sie nicht im stande sind, die griechischen und römischen Charakterzüge auseinanderzuhalten: auch dem Horaz (carm. III 18) ist, um bei demselben Beispiele zu bleiben, der italische Gott Faunus der *Nympharum fugientum amator* und *Veneris sodalis,* also etwas ganz anderes als der alljährlich an den Lupercalia gefeierte Staatsgott. Die Dichter können mithin als Quelle für die Geschichte der römischen Staats- und Volksreligion nur in beschränktem Umfange und mit grosser Vorsicht herangezogen werden; in einer Richtung aber belehren sie uns häufig nicht durch den Inhalt ihrer Darstellungen, sondern durch den sprachlichen Ausdruck. Gerade in Rom nimmt in der Dichtersprache der metonymische Gebrauch der Götternamen einen sehr breiten Raum ein und die Einsetzung des Eigennamens für die unter seinem Schutze stehende bezw. durch ihn göttlich verkörperte Sache ist in einem für uns zuweilen geradezu befremdlichen Masse üblich: wenn Naevius (com. frg. 121 Ribb.[3]) sagt *cocus edit Neptunum Cererem et Venerem expertam Volcanom, Liberumque obsorbuit pariter* (anstatt *pisces, panem, holera igni cocta, vinum*), so mag das eine auf die komische Wirkung berechnete burleske Übertreibung sein, aber geläufige Wendungen wie *sub Iove frigido, Vestam* (d. h. *focum*) *vino perfundere, e Lare egredi, Genium suum defraudare* u. a. m. geben wichtige Fingerzeige für das Verständnis der betreffenden Gottheiten.

2. Geschichtliches. Bevor B. G. Niebuhrs Kritik der Überlieferung die römische Geschichtsschreibung in ganz neue Bahnen lenkte, konnte von einer wirklich historischen Betrachtung der römischen Religion nicht die Rede sein: Mythologie und Religion der Römer wurde von der griechischen nicht geschieden und gegenüber dieser völlig vernachlässigt, nur die sogen.

[1]) Einige Beispiele behandelt von Wissowa, Philol. Abhandl. M. Hertz dargebracht (1888) S. 156 ff.

[2]) Vgl. Wissowa, Mitt. d. röm. Instit. I 164 f.

Antiquitäten des Kultus und des Sakralrechtes fanden ihre Darstellung in den mehr sammelnden als sichtenden Monographien der Gelehrten des 16. und 17. Jahrhunderts über das *ius pontificium,* über Insignien und Rechte einzelner Priesterschaften, über Auspicien und Augurien u. s. w.,[1]) in des hervorragenden Juristen BARNABÉ BRISSON noch heute unentbehrlichem Werke *de formulis et solennibus populi Romani verbis libri VIII* (1583, beste Ausgabe von F. C. CONRADI, Halae et Lipsiae 1731), in G. MARINIS reichhaltigem Kommentar zu den Arvalmonumenten (1795) und ähnlichen Arbeiten, die aber im besten Falle über die Feststellung von Einzelheiten nicht hinauskommen konnten, weil ihnen ebensowohl eine feste Stellungnahme zu den Quellen wie eine klare Vorstellung des zu erstrebenden Zieles fehlte. NIEBUHR selbst hat in seiner Römischen Geschichte (1811) die Religion und Mythologie nirgends im Zusammenhange behandelt, in die Gesamtdarstellung der römischen Geschichte ist die Ausmünzung der sakralen Überlieferung im vollen Umfange erst von seinem getreuesten Nachfolger A. SCHWEGLER (1853) hereingezogen worden, der die Entstehungsgeschichte der Erzählungen über die älteste römische Religion namentlich aus ätiologischer Konstruktion in sehr vielen Fällen richtig erkannte und sich um die Sonderung brauchbarer und wertloser Zeugnisse hohe Verdienste erwarb. Aber Niebuhrs Vorgang rief auch eine Reihe grundlegender Arbeiten hervor, die sich die Geschichte der römischen Religion und ihrer Wandlungen zur Spezialaufgabe stellten und teils im Anschlusse an Niebuhr, teils im Gegensatze zu ihm die durch ihn eingeführte und begründete Betrachtungsweise auch auf diesem Gebiete zur Anwendung brachten. Schon im Jahre 1836 unternimmt J. A. HARTUNG in seiner „Religion der Römer“ eine Gesamtdarstellung, die trotz vieler ihr anhaftender Mängel einen sehr grossen Fortschritt bezeichnet und gegenwärtig durchweg nicht hinreichend gewürdigt zu werden pflegt: obwohl sich das Buch mit dem späteren Preller'schen Handbuche weder was Reichhaltigkeit des Stoffes noch was die Analyse der Quellen anlangt messen kann, so hat es vor diesem doch die richtigere Erkenntnis der Aufgabe voraus, indem es die Scheidung einheimischer und fremder, italischer und griechischer Elemente nicht nur in erster Linie fordert, sondern, wenn auch nicht stets auf Grund zwingender Beweisführung, so doch mit unleugbarem Takte durchzuführen versucht. Eine Ausscheidung der griechischen Einflüsse in Sage und Kultus versuchte bald darauf R. H. KLAUSEN in einem ebenso stoffreichen wie ungeniessbaren Buche, das trotz der phänomenalen Gelehrsamkeit des Verfassers fast völlig wirkungslos vorüberging, weil die Fülle des Materials und der Einfälle bei dem gänzlichen Mangel klarer Auffassung und durchsichtiger Anordnung nur verwirrend und abschreckend wirkte; nur in J. RUBINOS nachgelassenen „Beiträgen zur Vorgeschichte Italiens“, dem schwächsten Werke des sonst hochverdienten Verfassers, äussert sich in der Unordnung der Beweisführung und der Häufung ungenügend fundierter Hypothesen zum Schaden der Sache Klausen'scher

[1]) Zum grössten Teil gesammelt in des J. G. GRAEVIUS Thesaurus antiquitatum Romanarum (Utrecht 1694—1699), besonders in Bd. V, sowie in den Supplementen dazu von SALLENGRE (1716—1719) und POLENUS (1730—1740).

Einfluss. Im direkten Gegensatze dazu verdankt L. PRELLERS „Römische Mythologie“ (1858) die wohlverdiente Anerkennung, die sie ebenso wie desselben Verfassers „Griechische Mythologie“ in weitesten Kreisen gefunden hat, zum grossen Teile den Vorzügen der Darstellung, der guten und übersichtlichen Verarbeitung des Quellenmaterials, der geschickten Disposition, der stets fesselnden und anmutigen Erzählweise; dagegen ist gerade ihm als dem Bearbeiter der Mythologie beider Völker verhängnisvoll geworden, dass er die Verschiedenheit der Aufgaben griechischer und römischer Religionsforschung nicht klar genug erkannt und darum sowohl den Erzählungen der römischen Dichter als auch der Deutung der Göttervorstellungen einen viel zu grossen Raum gewährt hat auf Kosten einer methodischen Ausbeutung der Thatsachen des Kultus. Zudem ist das Buch gegenwärtig um so mehr veraltet — die überreichen Nachträge in den Anmerkungen der von H. JORDAN bearbeiteten dritten Auflage (1881—83) lassen den Abstand des Textes vom heutigen Stande der Wissenschaft besonders deutlich erkennen —, je thätiger die Einzelforschung in der Zwischenzeit gewesen ist. Während die zunächst auf die Rekonstruktion varronischer Schriften gerichteten Forschungen von L. KRAHNER und R. MERKEL für die Sichtung und Würdigung der litterarischen Überlieferung eine neue Grundlage schufen, erfuhr die Kenntnis des römischen Sakralwesens reichen Zuwachs durch die ergebnisreichen Arbeiten von J. AMBROSCH über die Priesterarchive, von L. MERCKLIN über die Organisation des römischen Priestertums, von E. LUEBBERT über die Grundbegriffe des pontifikalen Rechts u. a., Untersuchungen, die dann J. MARQUARDTS zusammenfassende Darstellung der römischen Kultusaltertümer (zuerst 1856) ermöglichten. Bahnbrechend wirkte aber vor allem TH. MOMMSENS Behandlung des römischen Festkalenders und der römischen Chronologie, sowie eine Reihe einzelner, zum Teil an das durch das Corpus inscriptionum latinarum erst allgemein zugänglich gemachte Inschriftenmaterial anknüpfender Arbeiten desselben Autors; auf denselben Wegen bewegen sich die Untersuchungen von B. BORGHESI, G. B. DE ROSSI, W. HENZEN u. a. bis herab auf A. v. DOMASZEWSKIS vortreffliche, auf die Beherrschung eines unendlich weitverzweigten Materiales gegründete Untersuchungen über die Religion des römischen Heeres. H. BRUNN regte die archaeologische und historische Untersuchung des Typenvorrats der sakralen Kunst in Rom an und durch die vielfach im Gegensatze zu einander stehenden Abhandlungen von H. JORDAN und A. REIFFERSCHEID wurde die Geschichte der Übernahme und Anpassung griechischer Göttertypen in einer Reihe von Fällen überzeugend nachgewiesen und für die Religionsgeschichte verwertet; H. NISSEN legte in feinsinnigen und gedankenreichen Untersuchungen, wenn auch im Ergebnisse nicht selten über das Ziel hinausschiessend, in Recht und Religion der Römer weithin wirksame Grundanschauungen bloss und erschloss so neue Erklärungsgründe für längst bekannte Thatsachen; der Aufschwung der Forschungen zur römischen Topographie und Stadtgeschichte kam bei dem zuerst von AMBROSCH verwerteten engen Zusammenhange zwischen römischem Boden und Kultus der Religionsgeschichte in weitem Umfange zu Gute und insbesondre die verdienstvollen Arbeiten H. JORDANS wurden

durch seine Beherrschung beider Gebiete befruchtet. Dagegen hat die Betrachtungsweise der sog. ‚vergleichenden' Mythologie hier mehr verwirrend als fördernd gewirkt, indem sie geneigt war, alles bei römischen Autoren unter römischen Namen Überlieferte, sofern es die behauptete ‚Urbedeutung' der betreffenden Gottheit zu bestätigen schien, für italische Sagen und Mythen anzusehen, und ursprüngliche, auf die indogermanische Urzeit zurückgehende Übereinstimmung der Vorstellungen annahm, wo spätere Übertragung vorlag; selbst die vielfach anregenden und geistvollen Untersuchungen von W. Mannhardt und H. Usener, die unter Fernhaltung des nivellierenden Suchens nach einer einheitlichen physikalischen Grundbedeutung der einzelnen Götter mehr darauf ausgingen, die bei den verschiedensten Völkern in ähnlichen Bräuchen zur Darstellung kommenden Volksvorstellungen namentlich des ländlichen Lebens als Grundlage der Mythen nachzuweisen und die Genesis religiöser Begriffe und Vorstellungen im allgemeinen aufzuklären, haben für Rom zu überzeugenden Ergebnissen nicht zu führen vermocht, da hier die erste Vorbedingung für diese Art der Untersuchung, eine einheimische Sagenwelt, so gut wie ganz fehlt. Eine auf die beiden nächstverwandten Vorstellungskreise, den griechischen und den römischen, beschränkte vergleichende Betrachtung konnte förderlich sein, wenn der Ausgangspunkt ein so glücklich gewählter war wie in dem trotz ungünstiger Anordnung und mangelhafter Durcharbeitung doch sehr fördernden Buche von A. Preuner über Hestia und Vesta; wo aber die Gleichheit der Grundgedanken eines griechischen und eines römischen Kultes nicht so evident war, wie in diesem Falle, sondern erst nachgewiesen werden sollte, wie es z. B. W. H. Roscher für Hera und Juno, Apollon und Mars versuchte, erlag man gewöhnlich der naheliegenden Versuchung, über den wirklichen oder vermeintlichen Übereinstimmungen die Verschiedenheiten zu übersehen oder zu unterschätzen, und verwischte dadurch gerade das für die Erkenntnis des spezifisch Römischen Wesentliche und Bedeutsame.

Die folgende Darstellung stellt sich zur Aufgabe eine Schilderung der römischen Staatsreligion nach ihren Gegenständen und Formen, zerfällt also naturgemäss in zwei Hauptabschnitte, die Götterlehre und die Darstellung des Kultus, denen als einleitender Teil eine kurze Übersicht über den äusseren Entwicklungsgang der römischen Religion vorausgeschickt ist. Der Begriff der Staatsreligion ist dabei aufgefasst im Sinne der *theologia civilis* des Varro, als die Summe der im öffentlichen wie im Privatleben hervortretenden und in geregelten Verehrungsformen sich bethätigenden Vorstellungen von den Göttern und ihrem Verhältnisse zu den Menschen, im Gegensatze zur *theologia mythica* der Dichter und der *theologia physica,* d. h. der Spekulation der Philosophen. Die Beschränkung auf Rom war schon durch die Beschaffenheit der Quellen gegeben. Mag es auch das letzte Ziel der Forschung sein, von einer Betrachtung der römischen Staatsreligion vorzudringen zur Erkenntnis der italischen Volksreligion, so kann man sich doch darüber einer Täuschung nicht hingeben, dass dies Ziel gegenwärtig und für absehbare Zeit ein völlig unerreichbares ist. Was uns von der Religion der Umbrer, Osker, Sabeller, La-

tiner, Etrusker und anderer italischer Stämme durch authentische Zeugnisse überliefert ist, ist im Gesamtinhalte so dürftig, die einzelnen Nachrichten sind so verzettelt und so wenig benützbar, die zeitliche Fixierung gegebner Thatsachen ist so schwierig und unsicher, dass es zur Begründung einer halbwegs klaren Vorstellung von der Religion des ältesten Italiens ausserhalb Roms nicht entfernt ausreicht, zumal sich häufig das, was wir anfangs für altitalisches Gemeingut religiöser Anschauung hielten, als Entlehnung von Rom her herausgestellt hat. Die weitaus wichtigste und umfangreichste Urkunde ausserrömischen italischen Gottesdienstes, die Tafeln von Iguvium, beweisen mit den zahlreichen Rätseln, die sie uns aufgeben, aufs deutlichste, wie wenig trotz mancher frappanten Übereinstimmungen die Kenntnis römischer Sakralverhältnisse ausreicht, um uns für die Religion eines andern italischen Stammes das Verständnis zu erschliessen, und gegenüber den andern Stämmen ist unsere Lage eine noch weit ungünstigere, da sich mit den wenigen aus Inschriften bekannten Götternamen kaum etwas anfangen lässt und auch für die Religion der Etrusker die scheinbare Fülle der Zeugnisse über den Mangel einer zuverlässigen und zusammenhängenden Überlieferung nicht hinwegzuhelfen vermag. Es war selbstverständlich geboten, für die vorliegende Darstellung alles über die Religionen der italischen Stämme Bekannte zu verwerten, soweit es entweder auf Herkunft und Auffassung der römischen Gottheiten Licht zu werfen im Stande war oder sich die Entlehnung oder Anpassung auf der einen oder andern Seite nachweisen liess; die Gesamtaufgabe des Werkes jedoch anstatt auf die römische Staatsreligion auf die italische Gesamtreligion richten, hiesse das Ziel in eine Nebelwelt rücken, durch welche nicht mehr die Sterne der historischen Wissenschaft, sondern nur die Irrlichter schweifender Hypothese den Weg weisen. Auch für die späteren Zeiten der geschichtlichen Entwicklung musste die naheliegende Versuchung abgewiesen werden, anstatt einer Darstellung der römischen Religion eine solche der religiösen Verhältnisse im römischen Reiche zu geben und die in den einzelnen Provinzen unter ganz verschiedenartigen historischen Voraussetzungen erwachsenen Erscheinungen zu einem gemeinsamen Bilde zu verarbeiten, dessen Einheitlichkeit und Geschlossenheit nur durch Preisgabe der wesentlichen und charakteristischen Einzelzüge erkauft werden könnte. Die Religionsgeschichte der römischen Provinzen in dem Geiste zu schreiben, der den fünften Band von Mommsens Römischer Geschichte beherrscht, bleibt eine lockende und lohnende Aufgabe der Zukunft; der vorliegenden Darstellung kommt es nur zu, darzulegen, welchen Einfluss das Anwachsen des Reiches und die Kulte der unterworfenen Nationen auf die Ausgestaltung der römischen Staatsreligion ausübten.

Litteratur. J. A. Hartung, Die Religion der Römer nach den Quellen dargestellt, 2 Bde., Erlangen 1836. R. H. Klausen, Aeneas und die Penaten. Die italischen Volksreligionen unter dem Einflusse der griechischen dargestellt, 2 Bde., Hamburg und Gotha 1839, 1840. J. Rubino, Beiträge zur Vorgeschichte Italiens, Leipzig 1868. L. Preller, Römische Mythologie, Berlin 1858; 2. Aufl. von R. Koehler, 1865; 3. Aufl. von H. Jordan, 2 Bde., 1881—83. L. Krahner, Grundlinien zur Geschichte des Verfalls der römischen Staatsreligion bis auf die Zeit des August, Halle 1837; Art. Penates in Ersch u. Grubers Allgem. Encycl. Sect. III Bd. XV (1841) S. 409 ff.; M. Terentii Varronis Curio de cultu

deorum, Friedland 1851; Die Sage von der Tarpeja nach der Ueberlieferung dargestellt, Friedland 1858 u. a. m. R. Merkel, De obscuris Ovidii Fastorum, in seiner Ausgabe von Ovids fasti, Berolini 1841 (darin p. CVI—CCXLVII Fragmentsammlung von Varros Antiquitates rerum divinarum). J. A. Ambrosch, Studien und Andeutungen im Gebiete des altrömischen Bodens und Cultus, 1. Heft, Breslau 1839; De sacerdotibus curialibus dissertatio, Vratislaviae 1840; Observationum de sacris Romanorum libris particula prima, Vratislaviae 1840; Ueber die Religionsbücher der Römer, Bonn 1843 (vorher in der Bonner Zeitschr. f. Philos. u. kathol. Theol. N. F. III 1842); Prooemium quaestionum pontificalium, Vratislaviae 1847; Quaestionum pontificalium caput I .. II .. III, Vratislaviae 1848, 1850, 1851. L. Mercklin, Die Cooptation der Römer. Eine sakralrechtliche Abhandlung, Mitau und Leipzig 1848; Ueber die Anordnung und Einteilung des römischen Priestertums (Mélanges gréco-romains I 305 ff.), 1852. E. Luebbert, Commentationes pontificales, Berolini 1859. J. Marquardt in W. A. Becker und J. Marquardt's Handbuch der röm. Altertümer, Bd. IV, Leipzig 1856; neue Bearbeitung: J. Marquardt, Römische Staatsverwaltung Bd. III (= Marquardt-Mommsen, Handb. d. röm. Altertümer Bd. VI), Leipz. 1878; 2. Aufl. besorgt von G. Wissowa, 1885. Th. Mommsen, Fasti anni Iuliani mit seinen Commentarii diurni, im CIL I[1] (1863) p. 293 ff. = I[2] (1893) p. 203 ff.; Die Römische Chronologie bis auf Caesar, Berlin 1858, 2. Aufl. 1859; Römische Forschungen, Band II, Berlin 1879 und zahlreiche Einzelabhandlungen (ein bis 1887 reichendes Verzeichnis bei K. Zangemeister, Theodor Mommsen als Schriftsteller, Heidelberg 1887). A. von Domaszewski, Die Religion des römischen Heeres (Westdeutsche Zeitschr. f. Gesch. u. Kunst Bd. XIV), Trier 1895. H. Jordan, Vesta und die Laren auf einem pompejanischen Wandgemälde, Berlin 1865; Symbolae ad historiam religionum Italicarum, I und II, Regimonti 1883, 1885; Der Tempel der Vesta und das Haus der Vestalinnen, Berlin 1886 und viele Einzeluntersuchungen in den Annali dell' Instituto archeol. (insbesondere 1862, 300 ff. 1872, 19 ff. 1885, 105 ff.), im Hermes, in der Ephemeris epigraphica, in Königsberger Universitätsprogrammen u. s. A. Reifferscheid, Annali d. Instit. archeol. 1863, 121 ff. 361 ff. 1866, 210 ff. 1867, 352 ff. u. a. H. Nissen, Das Templum. Antiquarische Untersuchungen, Berlin 1869; dazu Weiterführungen im Rhein. Mus. N. F. XXVIII 1873, 513 ff. XXIX 1874, 369 ff. XL 1885, 38 ff. 328 ff. XLII 1887, 28 ff. W. Mannhardt, Wald- und Feldkulte, Bd. II: Antike Wald- und Feldkulte aus nord-europäischer Ueberlieferung erläutert, Berl. 1877; Mythologische Forschungen, herausgegeben von H. Patzig (= Quellen und Forschungen Bd. LI), Strassburg 1884 (insbesondere S. 72 ff. 156 ff.). H. Usener, Italische Mythen, Rhein. Mus. N. F. XXX 1875, 182 ff.; Götternamen, Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung, Bonn 1896. A. Preuner, Hestia-Vesta. Ein Cyclus religionsgeschichtlicher Forschungen, Tübingen 1864 (dazu auch Philologus XXIV 1865, 243 ff.). W. H. Roscher, Studien zur vergleichenden Mythologie der Griechen und Römer. I Apollon und Mars. II Juno und Hera, Leipzig 1873, 1875. — Die auf die römischen Götter bezüglichen Artikel in dem von W. H. Roscher herausgegebenen Ausführl. Lexikon der griechischen und römischen Mythologie (seit 1884 im Erscheinen) rühren von E. Aust, Th. Birt, R. Peter, W. H. Roscher, H. Steuding, G. Wissowa u. a. her. Jahresberichte über römische Mythologie von A. Preuner, Jahresber. über die Fortschr. d. klass. Altertumswissensch. VII (1876) 65 ff. 144[n] ff. XXV (1891) 394 ff. A. Bouché-Leclercq, Revue de l'histoire des religions II 1880, 352 ff., nachher regelmässig fortgesetzt von G. Lafaye und später von A. Audollent.

Ueber die Religionen der italischen Stämme: K. O. Müller, Die Etrusker. Neu bearbeitet von W. Deecke, 2 Bde., Stuttgart 1877. W. Deecke, Etruskische Forschungen. Viertes Heft: Das Templum von Piacenza, Stuttgart 1880 (dazu Nachtrag ebd. Fünftes Heft, Stuttgart 1882 S. 65 ff.); Die Falisker, Strassburg 1888. F. Buecheler, Umbrica, Bonnae 1883. H. Jordan, Quaestiones Umbricae, Regimonti 1882. Th. Mommsen, Die unteritalischen Dialekte, Leipz. 1850. Für die Osker mannigfache Anregungen bei H. Nissen, Pompejanische Studien zur Städtekunde des Altertums, Leipz. 1877, sowie in zahlreichen Aufsätzen F. Buechelers, namentlich Rhein. Mus. N. F. XXXIII 1878, 1 ff.

Erster Teil.

Überblick über den Entwicklungsgang der römischen Religion.

Erster Abschnitt.

Die Religion der ältesten Zeit bis zur Erbauung des kapitolinischen Tempels.

3. Die di indigetes. Die älteste und wichtigste Unterscheidung des römischen Sakralrechtes ist die zwischen *di indigetes* und *di novensides* oder, wie sie später mit geläufigem Lautübergange hiessen, *novensiles.*[1]) War auch in der augusteischen Zeit die Bedeutung dieser Bezeichnungen den meisten unklar geworden,[2]) so lässt doch sowohl die Bildung der Worte wie ihre Anwendung in alten sakralen Formeln den ursprünglichen Sinn noch mit hinreichender Deutlichkeit erkennen: wenn in der Devotionsformel bei Liv. VIII 9, 6 nach der Nennung von Janus, Juppiter, Mars, Quirinus, Bellona, Lares die nach römischem Ritus am Schlusse erforderliche Gesamtanrufung der Götter in der Form geschieht *di novensiles, di indigetes, divi quorum est potestas nostrorum hostiumque,* so geht daraus mit Sicherheit hervor, dass *di indigetes* und *di novensiles* zwei sich gegenseitig ausschliessende, aber auch zugleich zusammen den Gesamtkreis der römischen Staatsgottheiten umfassende Götterklassen sein müssen; auch in der Eidesformel bei Diodor XXXVII 17 Bekk. hat man in den am Schlusse angerufenen *κτίσται γεγενημένοι τῆς Ῥώμης ἡμίθεοι* und *συναυξήσαντες τὴν ἡγεμονίαν αὐτῆς ἥρωες* eine wenn auch schiefe Wiedergabe der Ausdrücke *di indigetes* und *di novensides* zu erkennen. Unrichtig ist dabei die unter dem Einflusse der griechischen Heroenlehre enstandene Bezeichnung als *ἡμίθεοι* oder *ἥρωες*, dagegen vollkommen zutreffend die Auffassung der

---

[1]) Ueber die beiden Namensformen s. Jordan, Krit. Beitr. S. 45; Seelmann, Aussprache des Latein S. 310; im allgemeinen Marquardt, Röm. Staatsverw. III 36.

[2]) Erschöpfende Aufzählung der alten und modernen Deutungsversuche der Indigetes bei R. Peter, Roschers Lexikon II 132 ff.; hinzugekommen sind seitdem F. Stolz, Archiv f. lat. Lexikogr. X 151 ff. (vgl. 384). F. Bechtel, Bezzenb. Beiträge XXII 282 f.

einen als der ursprünglichen Gottheiten der römischen Gemeinde, der andern als später hinzugekommener; diese Scheidung ist auch in den Namen *indigetes* = *indigenae*, *ἐνδογενεῖς* und *novensides* von *novus* und *inses*, etwa = *νεοπολῖται* deutlich ausgesprochen. Dieselben Klassen von Gottheiten meint Tertullian (ad nat. II 9), wenn er unter Vermeidung der unverständlich gewordenen alten Namen zwischen *di publici* und *adventicii* scheidet,[1]) von denen die ersteren einen Altar auf dem Palatin, also in dem alleraltesten Bezirke der Stadt, die letzteren einen auf dem Caelius (bei der Kapelle der Göttin Carna) besässen; dieses wird demnach ein Altar der *di novensides* gewesen sein, wie wir solche durch erhaltene Inschriften aus Pisaurum und dem Marserlande kennen.[2]) So sondert sich auch innerhalb des Kreises der römischen Staatsgötter Patriziat und Plebs; beide Klassen, die alten Götter wie die neueingebürgerten, stehen im vollen Genusse des sakralen Bürgerrechtes, aber auf verschiedner rechtlicher Grundlage und unter strenger Scheidung beider Kreise; nicht nur die gleichzeitige Zugehörigkeit zu beiden Gruppen ist ausgeschlossen, sondern auch der Übertritt aus der einen in die andere: der Kreis der *di indigetes* gilt von einem bestimmten Zeitpunkte an als abgeschlossen, alle die zahlreichen Aufnahmen neuer Kulte vermehren nur die Klasse der *di novensides.*[3]) Die erste Aufgabe römischer Religionsforschung muss demnach die Ermittlung des ursprünglichen Kreises der *di indigetes* bilden. Die historisch-antiquarische Überlieferung der Alten lässt uns für die Beantwortung dieser Frage ganz im Stich; selbst die ältesten aus Bruchstücken und Anführungen bekannten sakralen Urkunden und Formeln, wie z. B. die rituellen Gesänge der Salier und Arvalbrüder, sind dafür nur mit Vorsicht zu gebrauchen, da sie im Laufe der Zeit manche Veränderungen erfahren haben; so kam in dem Gesange der Salier eine der ältesten römischen Götterordnung sicher fremde Gottheit, Minerva, vor (Paul. p. 3). Eine sehr wichtige Quelle bildet die Ordnung des römischen Priesterwesens: während der gesamten republikanischen Zeit sind neue Priestertümer nicht geschaffen worden — denn die Einsetzung der VIIviri epulones im J. 558 = 196 geschah nur zur Entlastung der Pontifices und bedeutet nicht sowohl eine Neugründung als eine Verstärkung dieses Collegiums —, ihre Entstehung reicht durchweg in eine Zeit zurück, aus der wir eine authentische Überlieferung nicht besitzen. Sehen wir von den IIviri sacris faciundis ab, die nachweislich jünger sind als die übrigen Priesterschaften, so dürfen wir diese letzteren, d. h. die Pontifices (mit Einschluss der zu ihnen gehörigen Vestalinnen, Flamines und des Rex sacrorum[4])), die Augures, die Fetiales und die Genossenschaften der Luperci, Salii, Titii und Arvales, unbedenklich für die *di indigetes* in Anspruch nehmen und von der Voraussetzung ausgehen, dass zugleich mit

[1]) Vgl. auch Augustin. c. d. III 12. II 4. Tertull. apol. 25.

[2]) CIL I 178. IX p. 349 (Zvetaieff, Inscr. Ital. med. dial. nr. 37). Eine Weihung an die *di indigetes* CIL X 5779.

[3]) Ganz analog war in Athen die Scheidung von *ἱερὰ πάτρια* und *ἐπίθετα*, Aristot. *Ἀθ. πολ.* 3, 3.

[4]) Dass dieser erst nach Aufhebung der monarchischen Staatsform eingesetzt ist, kommt hier insofern nicht in Betracht, als ihm während der Königszeit ein bestimmter Funktionskreis des Königs selbst entspricht.

dem Kreise dieser Götter auch der der Priesterschaften geschlossen wurde. Soweit daher die altrömischen Priestertümer dem Dienste einzelner, noch zu ermittelnder Gottheiten gewidmet sind, wie z. B. namentlich die Flamines, dürfen wir diese Gottheiten als zu den *indigetes* gehörig betrachten. Aber unser Wissen von den letzteren würde ein überaus geringes sein, wenn wir nicht in der durch die Steinkalender uns aufbewahrten ältesten römischen Festtafel eine authentische Urkunde besässen, die uns einen annähernd vollständigen Überblick über denjenigen Götterkreis gewährt, den die römische Gemeinde in der ältesten auf dem Wege historischer Forschung erschliessbaren Periode ihres Bestehens verehrte. Wir kennen durch diese Urkunde den Kreis der im Laufe des Jahres ständig wiederkehrenden Festtage der ältesten Religionsordnung, und da von diesen Feriae ein grosser Teil schon durch den Namen die Zugehörigkeit zu dem Kulte bestimmter Gottheiten kundgibt, während dieselbe für eine bedeutende Anzahl andrer durch unverdächtige Zeugnisse[1]) sichergestellt wird, so gewinnen wir eine lange Reihe von Götternamen der ältesten Zeit, während die Lage und Anordnung der Feste im Jahre uns gleichzeitig oft über die Bedeutung der betreffenden Gottheit und die Zusammengehörigkeit mancher Kulte unter einander Auskunft gibt. Die so gewonnene Götterliste lässt sich noch auf manche Weise ergänzen. Einmal enthält die Festtafel nur die ständigen Feste, während die ebenfalls alljährlich wiederkehrenden Wandelfeste (*feriae conceptivae*), die aus andern Nachrichten bekannt sind und ihrer Entstehungszeit nach sicher hinter den *feriae statae* der Festtafel nicht zurückstehen, von ihr ausgeschlossen bleiben (Compitalia, Sementivae, Ambarvalia u. a.); dasselbe scheint von denjenigen Festen zu gelten, die von der Gemeinde nicht in ihrer Gesamtheit, sondern nach ihren verschiedenen Gliederungen *pro montibus, pagis, curiis, sacellis* (Fest. p. 245) gefeiert werden (Septimontium, Paganalia, Fornacalia); endlich vermissen wir in dem Verzeichnis der Feriae einige durch zuverlässige Nachrichten und durch das bei ihnen zur Anwendung kommende Ritual als uralt charakterisierte Staatsfeste, deren Auslassung darin ihren Grund hat, dass sie auf die Kalendae oder Idus fielen oder mit andern Feiertagen zusammentrafen und darum in den Hemerologien, da sie auf die Benennung des Tages und seinen rechtlichen Charakter keinen Einfluss mehr hatten, nicht vermerkt wurden: sichere Beispiele eines derartigen Zusammenfallens zweier Feste bieten der 17. März (Liberalia und Agonium Martiale) und der 15. Oktober (Juppiterfeier der Idus und Marsopfer des Oktoberrosses), doch lässt sich die Zahl solcher Fälle durch wahrscheinliche Kombination noch bedeutend erhöhen.[2]) Auf Grund all dieser Ermittlungen kann man etwa folgende Götterreihe für die älteste Periode der römischen Religion zusammenstellen (ich füge die zugehörigen Priester und Feste bei und gebe die Namen derjenigen Götter, für welche die Festtafel keine ständigen Feriae verzeichnet, in cursivem Druck):

---

[1]) Namentlich Varro de l. l. VI 12 ff. und die erläuternden Beischriften der Festtafel.

[2]) Wissowa, De feriis anni Rom. p. XI ff.

Anna Perenna	Fest am 15. März
Carmenta (Flamen Carmentalis)	Carmentalia 11. 15. Januar
Carna	Fest am 1. Juni
Ceres (Flamen Cerialis)	Cerialia 19. April
Consus	Consualia 21. Aug. und 15. Dez.
Diva Angerona	Divalia 21. Dez.
Falacer (Flamen Falacer)	
Faunus (Luperci)	Lupercalia 15. Febr.
Flora (Flamen Floralis)	Florifertum (?)
Fons	Fontinalia 13. Okt.
Furrina (Flamen Furrinalis)	Furrinalia 25. Juli
Janus (Rex sacrorum)	Agonium 9. Jan. Sühnopfer am 1. Okt. (*tigillum sororium*)
Juppiter (Flamen Dialis, Fetiales, Augures)	Festtage: alle Idus; Vinalia 23. April und 19. Aug. Meditrinalia 11. Okt. Poplifugium 5. Juli. Fest am 23. Dez.
Larenta	Larentalia 23. Dez.
Lares	Compitalia
? Lemures	Lemuria 9. 11. 13. Mai
Liber	Liberalia 17. März
Mars (Flamen Martialis, Salii)	Festtage: Equirria 27. Febr. und 14. März. Fest am 1. März. *Agonium Martiale* 17. März. Quinquatrus 19. März. Tubilustrium 23. März (und 23. Mai?). Opfer des Oktoberrosses 15. Okt. Armilustrium 19. Okt. Ambarvalia
Mater Matuta	Matralia 11. Juni
Neptunus	Neptunalia 23. Juli
Ops	Opiconsivia 25. Aug. Opalia 19. Dez.
Pales, Palatua (Flamen Palatualis)	Parilia 21. April
Pomona (Flamen Pomonalis)	
Portunus (Flamen Portunalis)	Portunalia 17. Aug.
Quirinus (Flamen Quirinalis)	Quirinalia 17. Febr.
Robigus	Robigalia 25. April
Saturnus	Saturnalia 17. Dez.
Tellus	Fordicidia 15. April. Feriae Sementivae
Terminus	Terminalia 23. Febr.
Vejovis	Agonium 21. Mai
Vesta (Virgines Vestales)	Vestalia 9. Juni
Volcanus (Flamen Volcanalis)	Volcanalia 23. August
Volturnus (Flamen Volturnalis)	Volturnalia 27. August.

Manches bleibt in dieser Göttertafel dunkel und unsicher, z. B. ob das Fest Lemuria auf Götter des Namens Lemures zu schliessen erlaubt oder die allgemeine Bezeichnung eines Totenfestes enthält, wie die Feralia

am 21. Februar; ebenso kann man im Zweifel sein, ob Feste wie Fontinalia, Terminalia, Robigalia als Festfeiern bestimmter Götter Fons, Terminus, Robigus zu fassen sind, oder nach Analogie des Hainfestes der Lucaria (19. 21. Juli) schlechthin als Feste der Quellen, des Grenzbeganges, der Bitte um Abwehr des Kornbrandes; für manche Götter gewinnen wir auf diese Weise nichts mehr als den später verschollenen und uns unverständlichen Namen (Falacer, Furrina), andre, die in der späteren Religionsentwicklung eine grosse Rolle spielen, haben nachweislich in dieser ältesten Periode unter dem gleichen Namen eine ganz andre Bedeutung gehabt, ohne dass es uns möglich wäre, dieselbe mit Sicherheit zu ermitteln (Liber, Neptunus). Aber so zahlreich die Lücken und Unsicherheiten sein mögen, die Festtafel bietet doch eine ganz unschätzbare Grundlage, von der aus wir die zerstreuten Zeugnisse und Angaben über altrömische Gottheiten zu sichten, zu würdigen und zur Ergänzung heranzuziehen im stande sind. Es ist eine Eigentümlichkeit der altrömischen Religion, die Götter paarweise zusammenzustellen, so dass entweder dieselbe göttliche Funktion oder zwei sich ergänzend gegenüberstehende Wirkungskreise in einem Götterpaare, einem männlichen und einem weiblichen Repräsentanten, verkörpert erscheinen. So zeigt die Verbindung der entsprechenden Festfeiern im Kalender, dass Consus und Ops ein derartiges Paar bilden, für Janus und Vesta geht das Gleiche aus einer Reihe von Zügen ihres Kultes hervor, andre Paare geben sich schon durch die Namensformen als zusammengehörig zu erkennen, Jovis (Juppiter) und Jovino (Juno),[1] Faunus und Fauna, Liber und Libera, noch andre werden uns aus alten Gebetsformeln der Pontificalschriften (Gell. XIII 23) überliefert, wie Mars und Nerio, Neptunus und Salacia, Quirinus und Hora, Saturnus und Lua, Volcanus und Maja: von den weiblichen Gottheiten dieser Paare haben nur Ops und Vesta eine eigne Vertretung in der Fest- und Priesterordnung erhalten, die übrigen sind im Kulte mit ihren männlichen Genossen zusammen verehrt worden und neben ihnen so in den Hintergrund getreten, dass weitaus die meisten früh verschollen sind und nur die Verehrung der Juno, zum Teil unter Aufnahme ausserrömischer Kultelemente, eine selbständige Entwicklung genommen hat. Dieselben Gebetsformeln zeigen uns aber auch, dass man gern um eine Gottheit einen Kreis untergeordneter, dienender Gottheiten gruppierte, so wie noch bei den Piacularopfern der Arvalbrüder neben den höheren Gottheiten auch die *famuli divi* ihr Opfer erhalten;[2] als solche *famuli* oder, wie sie in der sakralen Sprache heissen, *anculi* und *anculae* (Paul. p. 19) der betreffenden Götter werden wir die Virites Quirini und Moles Martis ansehen dürfen, und wahrscheinlich haben in einem ähnlichen Verhältnisse die Camenae zu Carmenta, die divae Corniscae zu Juno u. a. gestanden. Das Gefühl für eine gewisse Abstufung der göttlichen Macht, das sich in dieser Annahme dienender Gottheiten kundgibt, zeigt sich auch darin, dass man unter den Opferpriestern *flamines maiores* und *minores* unterscheidet:[3] die drei *flamines maiores* verwalten den Dienst von Juppiter, Mars und Quirinus, und dieser

[1]) Vgl. CIL I 813 = VI 357 mit Mommsens Erklärung.

[2]) Henzen, Acta fratr. Arval. p. 145.

[3]) Marquardt, Staatsverw. III 326 f.

Dreiverein von Göttern ist es auch, der uns in den verschiedensten, aus ältester Zeit stammenden sakralen Formeln als der leitende entgegentritt.[1]) Auf derselben Voraussetzung beruht auch die noch am Ausgange der Republik geltende Rangordnung der höchsten Priester, der zufolge der Rex sacrorum allen voranging, dann die Flamines Dialis, Martialis, Quirinalis folgten und der Pontifex maximus den Schluss machte (Fest. p. 185): je weniger das den thatsächlichen Macht- und Bedeutungsverhältnissen der einzelnen Priester in späterer Zeit entspricht, mit um so grösserer Sicherheit hat man in dieser Abfolge eine Spiegelung der in ältester Zeit geltenden Anordnung der durch die verschiedenen Priester vertretenen Gottheiten erkannt und daraus die Reihenfolge Janus, Juppiter, Mars, Quirinus, Vesta erschlossen:[2]) die herrschende Göttertrias wird von dem Paare Janus-Vesta umrahmt nach der noch bei den Opfern der Arvalen befolgten uralten Sakralvorschrift, dass bei allen Götteranrufungen Janus den Anfang machen und Vesta den Schluss bilden müsse.[3]) Im übrigen ist die ursprüngliche Rangordnung der ältesten Gottheiten nicht mehr im einzelnen zu ermitteln; nur dass Consus und Ops nächst den genannten fünf Gottheiten eine hervorragende Stelle im Kulte eingenommen haben müssen, wird man daraus schliessen dürfen, dass ihnen je zweimal im Jahre Feste gefeiert werden.

Litteratur: Mommsen, CIL I[1] p. 375 ff. = I[2] p. 297 ff. Ph. E. Huschke, Das alte römische Jahr und seine Tage, Breslau 1869. G. Wissowa, De feriis anni Romanorum vetustissimi observationes selectae, Marpurgi 1891; De dis Romanorum indigetibus et novensidibus disputatio, Marpurgi 1892.

4. Allgemeiner Charakter der altrömischen Religion. Die in dieser alten Götterordnung sich offenbarenden religiösen Anschauungen sind schlichte und einfache, es spiegeln sich in ihr die Interessen einer in Ackerbau und Viehzucht, in harter Arbeit und endlosen Kämpfen lebenden Gemeinde. Von einer unmittelbaren Verehrung der zu persönlicher Vorstellung erhobenen Mächte und Erscheinungen der Natur zeigen sich keine Spuren, nirgends finden wir eine Hindeutung auf einen Gestirndienst, Sonne und Mond, Sturm und Gewitter, Meeresrauschen und Waldesdunkel haben die religiöse Phantasie der Römer nicht in erkennbarer Weise angeregt. Ebensowenig aber sind es ethische Ideen, die in den Göttern verkörpert sind: die grosse Zahl von Abstraktionen, von göttlich personifizierten Eigenschaften, die wir in späteren Perioden der religiösen Entwicklung in Rom antreffen und als charakteristisch für die römische Denkweise anzusehen gewöhnt sind, fehlt hier noch vollständig. Sämtliche Gottheiten sind sozusagen rein praktisch gedacht als wirksam in all denjenigen Dingen, mit denen der Römer im Gange des gewöhnlichen

---

[1]) Im Ritual der Salier Serv. Aen. VIII 663; beim Abschlusse des *foedus* durch die Fetiales Polyb. III 25, 6; in der Devotionsformel Liv. VIII 9, 6; bei der Weihung der Spolia opima Fest. p. 189. Plut. Marcell. 8. Serv. Aen. VI 860; wenn in der letztgenannten Formel Festus anstatt Quirinus den Janus Quirinus nennt, so erweisen die andern beiden Zeugen das als ein Versehen. Eine ähnliche Trias scheint an der Spitze des umbrischen Göttersystems gestanden zu haben; denn in den iguvinischen Tafeln führen die drei Götter Juppiter, Mars und Vofionus den auszeichnenden Beinamen *Grabovius*.

[2]) Ambrosch, Quaest. pontific. I p. 3 ff. Mercklin, Mélanges grécoromains I 319 ff. Marquardt, Staatsverw. III 27.

[3]) Henzen, Acta fratr. Arval. p. 144. 147.

Lebens zu thun hat; die örtliche Umgebung, in der er sich bewegt, die verschiedenen Thätigkeiten, die ihn in Anspruch nehmen, die Ereignisse, die das Leben des einzelnen wie der Gemeinde bestimmend gestalten, sie alle stehen unter der Obhut klar gedachter Gottheiten mit scharf umgrenzten Machtbefugnissen. All diese Götter existieren nur als Gottheiten der römischen Gemeinde, die ihnen auf Grund einer ein für allemal eingegangenen Verpflichtung die schuldige Verehrung zollt und dafür erwarten darf, dass auch jeder Gott innerhalb seines Kompetenzbereiches das Seinige thue, um ihr Wohl zu fördern und Übles von ihr abzuwehren. Selbst der allumfassende Himmelsgott Juppiter erhält seinen bestimmten Wirkungskreis angewiesen: er schickt Regen und Sonnenschein, jedes zu seiner Zeit, und fördert so das Gedeihen der Felder und vor allem der Weinberge, er gibt durch Blitz und Donner Zustimmung oder Missbilligung zu erkennen und lenkt damit die Entschliessungen der Gemeinde zum Besten, er ist überall sichtbar und daher der gegebene Zeuge bei jeder Abmachung und Vereinbarung und überall, auch in der Schlacht und ausserhalb der römischen Feldmark, bereit, das Wohl der Gemeinde zu schützen; ebenso ist Tellus dem Römer nicht etwa die urewige Mutter des Menschengeschlechtes, sondern die göttliche Verkörperung seines Ackers, der die Saat empfängt und die Frucht trägt. Noch deutlicher tritt in allen übrigen Göttern die ganz spezielle Beziehung auf die eigne Umgebung und Thätigkeit hervor: Haus (Janus, Vesta) und Flur (Lares), Wald (Faunus) und Weide (Pales), Quell (Fons) und Fluss (Volturnus) sind unter den Göttern eben so vertreten, wie Aussaat (Saturnus) und Ernte (Consus, Ops), Wachstum (Ceres), Blüte (Flora) und Frucht (Pomona); auch der Wandel der Zeiten, wie er sich im Jahreswechsel (Anna Perenna) und im Zunehmen der Tage (Angerona) darstellt, findet seinen Ausdruck, und bei der Geburt (Mater Matuta, Carmenta), wie beim Tode (Larenta, Carna, Vejovis) des Menschen treten bestimmte Götter in Wirksamkeit; die grosse Rolle, die der Krieg im Leben der jungen, noch um ihre Existenz kämpfenden Gemeinde spielt, spiegelt sich wieder in der Doppelverehrung des Kriegsgottes (Mars, Quirinus) und in der grossen Zahl ständiger Marsfeste, aus denen man sieht, dass der Feldzug wie Aussaat und Ernte zu den alljährlich regelmässig wiederkehrenden Ereignissen zählt. Wie in Mars nicht nur der Vorkämpfer der Gemeinde, der die römischen Waffen zum Siege führt, verehrt wird, sondern auch der furchtbare Verheerer der Fluren und Saaten, den man mit Gebet und Opfern anfleht, von der römischen Feldmark fern zu bleiben, so sichert die Verehrung von Volcanus und Robigus gegen die schweren Gefahren, die durch Feuersbrunst und Misswachs drohen. Sehr bezeichnend ist das bereits deutlich hervortretende Streben nach Spezialisierung der göttlichen Funktionen: im Hause erhalten Thür (Janus) und Herd (Vesta) eigne Verehrung, ausser dem Gotte des Flusses wird ein eigner Schützer des Landungsplatzes (Portunus) verehrt, der Grenzstein auf dem Acker untersteht der besondern Obhut des Gottes Terminus. Im inneren Betriebe des Kultus kam dieses Streben, jede einzelne Seite einer Thätigkeit einem bestimmten Gotte zuzuweisen, noch viel mehr zum Ausdrucke, wie die von den Pontifices zu-

sammengestellten und aufbewahrten Litaneien (*indigitamenta*) zeigen:[1]) so werden beim Beginne der Aussaat für das Gedeihen der Feldfrucht vom Flamen Cerialis nicht weniger als zwölf göttliche Mächte angerufen, je eine für jede auf dem Acker vorzunehmende Thätigkeit vom ersten Brachpflügen bis zum Einfahren und Verwenden des fertigen Getreides (Serv. Georg. I 21); die in dieser nämlichen Richtung thätigen grossen Götter Tellus und Ceres, Robigus und Flora, Saturnus und Consus erscheinen in dieser Liste nicht, die überhaupt keine göttlichen Eigennamen, sondern nur lauter von den Arbeiten des Landmanns gebildete *nomina agentis* enthält (*Vervactorem*, *Reparatorem* [?], *Imporcitorem*, *Insitorem*, *Obaratorem*, *Occatorem*, *Sarritorem*, *Subruncinatorem*, *Messorem*, *Convectorem*, *Conditorem*, *Promitorem*). Entsprechend haben sich auch in Gebetsformeln, die andre Anlässe (Geburt, Tod, Hochzeit) betrafen, solche Reihen von Anrufungen um das feste Gefüge der staatlichen Götterordnung gerankt, ohne dass wir festzustellen vermöchten, in wie weit die Ausbildung dieser Litaneien, die von der antiken Gelehrsamkeit als eine Schöpfung des Numa in Anspruch genommen werden, schon dieser ältesten Periode zufällt; nur so viel steht sicher, dass auch die Folgezeit noch zur Ausgestaltung dieser Listen beigetragen hat[2]) und dass es sich bei denselben nicht um Schaffung neuer Götter, sondern nur um begriffliche Zerlegung des Wirkens der göttlichen Macht handelt. In ganz ähnlicher Weise zeigt sich der Spezialisierungstrieb bei den Gottheiten örtlich begrenzter Kompetenz: wenn der Staat nur einen Gott aller Quellen (Fons) und einen aller ‚sich dahinwälzenden' Flüsse (Volturnus) verehrt, so schliesst das nicht aus, dass man sich in jeder Quelle, jedem Flusse, ebenso wie auf jedem Berge und in jedem See, eine eigne Gottheit waltend vorstellt, die der einzelne verehren und die auch der Staat, wenn er dazu Veranlassung findet, in den Kreis seiner Götter aufnehmen kann. Vor allem aber haben einzelne Gottheiten die Fähigkeit, sich ins Ungezählte zu vervielfältigen: der Staat verehrt die Laren seiner Feldflur und die Vesta als Schützerin des Staatsherdes, aber auf jedem Grundstücke walten eigne Laren und an jedem Herde eine eigne Vesta, denn wie der Staat, so hat auch jedes Haus seine Götter für sich; dass auch der Waldgott Faunus in ähnlicher Weise differenziert wurde, wird dadurch wahrscheinlich, dass Silvanus, der in der Folgezeit an seine Stelle getreten ist, oft durch individualisierende Beinamen als Gott eines einzelnen Grundstückes (z. B. Silvanus Naevianus) bezeichnet wird. Aber wie in jeder Örtlichkeit, jeder Handlung, so waltet endlich auch in jedem Individuum eine eigene göttliche Macht, der Genius, die sich zu ihm ebenso verhält, wie Vesta zum Herdfeuer oder Saturnus zur Thätigkeit des Säens: dass wir dem Genius im Staatsgottesdienste der ältesten Religionsordnung nicht begegnen können, ist selbstverständlich, denn diese Vorstellung haftet am einzelnen Menschen, und die Anschauung,

---

[1]) Die reiche Litteratur über diese ist vollständig verzeichnet und exzerpiert bei R. Peter in Roschers Lexik. II 129 ff., dazu neuerdings R. Agahd, Jahrb. f. Philol. Suppl. XXIV 130 ff.

[2]) Das gilt erweislich von den Göttern der Kupfer- und Silberprägung Aescolanus und Argentinus, während bei Einführung der Goldprägung in Rom ein eigner Gott (etwa Aurinus) nicht mehr geschaffen wurde (Augustin. c. d. IV 21. 28).

dass es auch einen Genius populi Romani gebe, hat sich erst sehr viel später herausgebildet.

Die grosse Anzahl von Götternamen und die unbegrenzte Menge göttlicher Wesen, denen wir in der altrömischen Religion begegnen, beruht also keineswegs auf einer besonderen Vielseitigkeit der religiösen Vorstellungen, sondern nur auf dem Bedürfnisse, im Nächstliegenden und Alltäglichen das göttliche Walten zu erkennen und sich mit ihm in Einklang zu setzen. Die beschränkte Anschauung, dass alle diese Götter nur für den römischen Staat da sind, schliesst eine Vertiefung in die Fragen nach den ersten Gründen alles Daseins vollkommen aus. Eine kosmogonische Sage konnte es nicht geben, denn die römischen Staatsgötter, die doch die Träger einer solchen sein müssten, treten erst mit und nach der Schöpfung eines römischen Staates in die Erscheinung, über das was früher war, gibt weder Dogma noch Sage Auskunft.[1]) Ein Alters- und Rangunterschied kann unter den Göttern nicht durch Zeit und Art ihres Auftretens bei der Weltschöpfung oder innerhalb der Göttergeschichte bedingt sein, sondern nur dadurch, dass sie früher oder später in den Kreis der römischen Staatsgottheiten eingetreten sind, und nach der Wichtigkeit, die ihr Wirken für die Wohlfahrt des Staates hat. Persönliche Eigenschaften und individuelle Züge gehen diesen an den Orten und Dingen haftenden Göttern naturgemäss völlig ab, sie stehen nebeneinander ohne jede andere Verknüpfung, als die, welche durch die Nachbarschaft und Ähnlichkeit ihrer Wirkungskreise gegeben ist: vor allem fehlen der römischen Religion alle Vorstellungen von Götterehen und Göttergenealogien, was die spätere Zeit von solchen zu berichten weiss, beruht durchweg auf freier dichterischer Erfindung oder auf gelehrter Kombination. Die oben (S. 19) berührten paarweisen Verbindungen einzelner Gottheiten verschiedenen Geschlechtes sind keine Götterehen, denn sie ermangeln durchweg des Nachwuchses; ebenso wenig erlauben die Beinamen *pater* und *mater*, welche den meisten Gottheiten dieses ältesten Kreises in den rituellen Formeln zukommen[2]) und oft mit dem Eigennamen völlig verschmelzen (vgl. ausser Juppiter namentlich Mater Matuta, deren Fest nicht Matutalia, sondern Matralia heisst), an Götterfamilien zu denken: diese Beinamen kennzeichnen vielmehr nur das Verhältnis, in dem die Götter zu der sie verehrenden Gemeinde stehen.[3]) Plastische menschenähnliche Gestalt haben die Götter dieser ältesten Zeit nie angenommen; wenn einzelnen von ihnen heilige Tiere zukommen, so sind dieselben nicht, wie vielfach im griechischen Mythus, als die Begleiter der in Menschengestalt auftretenden Götter zu denken, sondern als Angehörige des ihnen zufallenden Machtbereiches, die darum als ihre Vertreter und als Zeichen ihrer unsichtbaren Gegenwart zu gelten haben: in diesem

[1]) Bekanntlich ging Varro in der Einleitung seiner *antiquitates rerum divinarum* davon aus, dass die Lehre von den *res divinae* nach der von den *res humanae* zu behandeln sei, weil erstere als eine Institution des Staates notwendig jünger sein müssten als der Staat (August. c. d. VI 4).

[2]) A. Zinzow, Der Vaterbegriff bei den römischen Gottheiten, Pyritz 1887; vgl. namentlich das bekannte Luciliusfragment 8 Baehr. *nemo sit nostrum quin aut pater optimus divom aut Neptunus pater, Liber, Saturnus pater, Mars, Ianus, Quirinus pater siet ac dicatur ad unum* (sämtliche aufgezählten sind *di indigetes*) und Gell. V 12, 5.

[3]) Jordan, Tempel der Vesta S. 53.

Sinne sind die Vögel des Himmels *internuntii Iovis*, ebenso wie den Laren als Flurgöttern der Wachthund, dem im Hause waltenden Genius die Schlange (als beliebtes Haustier) heilig ist. Es ist nicht zufällig, dass die spärlichen Reste italischer Sagenbildung, wie sie in den Stammsagen einzelner Völker (Picenter, Hirpiner, Samniten) vorliegen, von den heiligen Tieren des Mars, Specht, Wolf und Pflugstier, nicht aber von einem persönlichen Eingreifen des Gottes zu berichten wissen.

Je mehr diese ganze Götterordnung auf die Bedürfnisse und Interessen der römischen Gemeinde beschränkt ist, um so sicherer dürfen wir aus ihr Rückschlüsse machen auf die zur Zeit ihrer Geltung in Rom herrschenden Kulturzustände. Ackerbau, Viehzucht und Krieg sind offenbar diejenigen Beschäftigungen, die ausschliesslich oder ganz überwiegend geübt werden; dass der Tiber bereits als Verkehrsstrasse dient, zeigt die Verehrung des Portunus an der Landungsstelle innerhalb des Stadtgebietes; dagegen scheint die See noch nicht in den Gesichtskreis der Römer getreten zu sein, da der später mit Poseidon identifizierte Neptunus ursprünglich mit Meer und Meerfahrt nichts zu schaffen hat. Gewerbliche Thätigkeit und Handelsverkehr, deren Pflege schon in frührepublikanischer Zeit unter dem Schutze von Minerva und Mercurius blüht, sind in dem alten Göttersysteme noch unvertreten, ebenso wie auch die nachmals in den Wechselfällen eines bewegten Staatslebens in mannigfacher Form verehrte Fortuna fehlt. Aber auch jeden politischen Zug vermissen wir: im internationalen Verkehr von Gemeinde zu Gemeinde, der der Natur der Sache nach selten ein anderer als kriegerischer ist, vertreten Juppiter, Mars und Quirinus vereint den römischen Staat, ohne dass sich aber bei der Verehrung des Juppiter die Vorstellung von einer ordnenden und staatserhaltenden Macht, wie sie sich später im Kulte des Juppiter Optimus Maximus wie in dem des Juppiter Latiaris deutlich ausspricht, irgendwie geltend machte. Die Ausgestaltung dieser Ideen erforderte einen weiteren Horizont, wie er damals der römischen Gemeinde sich noch nicht bot.

Litteratur: Mommsen, Röm. Gesch. I⁶ 160 ff. C. G. Zumpt, Die Religion der Römer, Berlin 1845. E. Zeller, Religion und Philosophie bei den Römern, 2. Aufl., Berlin 1872 = Vorträge und Abhandlungen II 93 ff. Madvig, Verfassung und Verwaltung d. röm. Staates II 580 ff.

5. Alter und Entstehung der ältesten Götterordnung. Die im Voranstehenden charakterisierte Gestaltung der römischen Religion repräsentiert die älteste für uns zu ermittelnde Phase ihrer Entwicklung, aber sie ist an sich keineswegs etwas Ursprüngliches, sondern das Ergebnis eines historischen Prozesses, dessen Zeitdauer wir kaum annähernd richtig abzuschätzen vermögen und dessen Einzelheiten sich wohl immer unserer Kenntnis entziehen werden.[1]) Denn wir befinden uns jenseits jeder Überlieferung, und die bis ins einzelne ausgeführten Erzählungen der antiken Pseudohistorie, so sehr sie auch selbst nach Niebuhr die moderne Auffassung beeinflusst haben, können uns nicht darüber hinwegtäuschen, dass

[1]) Sicher sind eine grosse Anzahl von Göttern bereits vor Aufstellung der Festtafel wieder verschollen, so dass nur unsichere Indizien noch von ihrer einstigen Bedeutung zeugen, z. B. das alte Götterpaar Cacus und Caca (vgl. Wissowa, Real-Encycl. III 1165 f.) und manche andre der unten in § 36 behandelten Gottheiten.

auch die gelehrtesten und besonnensten antiken Forscher über die Anfänge der römischen Religion ebensowenig wie über die ganze römische Urgeschichte eine authentische Überlieferung besassen und in Ermanglung aller zu sicheren Schlüssen berechtigenden Anhaltspunkte allein auf Hypothese und Konstruktion angewiesen waren. Man hat sich bestrebt, alle die Götter und Kulte, deren Aufnahme in Rom vor dem Beginne schriftlicher Aufzeichnungen erfolgt war und die demgemäss als uralt galten, nach wirklichen oder vermeintlichen Alterskriterien in eine ungefähre Abfolge zu bringen und ihre Einführung gruppenweise über die verschiedenen Generationen der römischen Vorzeit und Königsgeschichte, wie sie durch die landläufige Überlieferung allen geläufig war, zu verteilen; so wurde jedem der latinischen und römischen Könige sein Anteil zugewiesen, von Evander (oder dem mit ihm gleichgesetzten Faunus) bis auf die tarquinische Dynastie ging keiner leer aus, wenn auch Evander, Romulus, Tullus Hostilius, Ancus Marcius hinter Titus Tatius und Numa Pompilius weit zurückstehen mussten: ersteren machte eine durch den Reatiner Varro zu fast kanonischer Geltung gelangte Hypothese zum Träger der sabinischen Einflüsse, die man im römischen Kulte in weitem Umfange zu erkennen glaubte,[1] auf letzteren wurde der weitaus grösste Teil der altrömischen Religionsordnung zurückgeführt und er verdankt seinen Platz in der römischen Königsliste nur dem Bedürfnisse, neben dem Begründer des Staates und seiner politisch-militärischen Ausstattung auch einen Stifter der Staatsreligion und ihres Ceremonialgesetzes zu besitzen.[2] Sehen wir von der Verknüpfung der einzelnen Götter und ihrer Verehrung mit den völlig unhistorischen Personen der römischen Königslegende ab, so ist gewiss nicht zu leugnen, dass sich in der antiken Überlieferung oft eine ganz richtige Anschauung von den relativen Altersverhältnissen der verschiedenen Kulte ausspricht, aber auf der andern Seite werden die haltlosesten und verkehrtesten Erklärungen mit ganz derselben Sicherheit vorgetragen — z. B. wenn Varro die Veranlassung zur Gründung des bereits der ältesten Festtafel angehörigen Festes des Poplifugium in Ereignissen der gallischen Invasionszeit findet[3] — und wir sind völlig ausser Stande, das Wahre vom Falschen zu scheiden und etwa durch Aussonderung des nachweislich Erfundenen und Irrigen zu einem Grundstocke echter und wertvoller Überlieferung zu gelangen. Wohl aber lässt eine genauere Prüfung des durch den ältesten Festkalender uns bekannten Götterkreises innerhalb desselben manche Altersunterschiede erkennen. Besonders wichtig ist es, dass mehrere der Namen dieses Kreises von Haus aus nicht Eigennamen sind, sondern Beinamen älterer Götter; dies gilt namentlich von Portunus, der sich von Janus als Vertreter einer besonderen Funktion dieses Gottes abgespalten hat, ferner von Liber und Terminus, die wir ursprünglich als Benennungen Juppiters kennen, die aber zur Zeit der Aufstellung der Festtafel bereits ihre Selbständigkeit erlangt haben, endlich sogar von einem der Götter der leitenden Trias, Quirinus, dessen Name sich als

[1] Ambrosch, Studien u. Andeutungen S. 159 ff.; über die Tatiuslegende vgl. Mommsen, Hermes XXI 570 ff.

[2] Vgl. Schwegler, Röm. Gesch. I 551 f.

[3] Die Zeugnisse bei Mommsen CIL I² p. 320.

Beiwort des Janus, Juppiter und Mars nachweisen lässt und aller Wahrscheinlichkeit nach durch Trennung von letzterem Gotte zu selbständiger Bedeutung gekommen ist. Auch sonst bietet die Bildung der Götternamen, unter denen sich besonders wirkliche Eigenamen (Jovis, Mars), zu diesem Range erhobene Appelativa (Janus, Ops, Tellus) und adjectivische Bildungen (Neptunus, Volcanus) scheiden lassen, vielleicht noch manchen Anhaltspunkt zur Bestimmung ihres Alters, ebenso wie auch die der Festbezeichnungen bei vorsichtiger Benützung einige Ausbeute ergeben dürfte: als ältester unter den Namen der *feriae publicae* darf *agonium* gelten, da wir hier keinen Eigennamen vor uns haben, sondern eine einfache Bezeichnung der Opferhandlung ohne Rücksicht auf die Gottheit der dieselbe gilt,[1]) so dass die vier im Kalender mit diesem Namen bezeichneten Tage (9. Januar, 17. März, 21. Mai, 11. Dezember) sämtlich verschiedenen Gottheiten zukommen; ebenso tragen Bildungen wie Quinquatrus (ursprünglich ebensowenig wie *agonium* ein Festname, sondern blosse Datumsbezeichnung[2])), Regifugium, Poplifugium, Tubilustrium, Armilustrium, Equirria einen älteren Charakter an sich, als die grosse Menge der von den Götternamen abgeleiteten Bildungen auf *-alia* (Saturnalia, Opalia, Larentalia), von denen sich wieder die mit derselben Endung von Appellativa gebildeten Namen (Vinalia, Meditrinalia, wohl auch Lupercalia) als besondere Gruppe abheben. Aber diese Grundlage ist vorläufig noch zu unsicher, um darauf weitergehende Folgerungen zu bauen, so dass wir bei dem gegenwärtigen Stande unserer Hilfsmittel darauf verzichten müssen, das allmälige Anwachsen des römischen Götterkreises Schritt für Schritt zu verfolgen. Vorläufig nicht zu beantworten ist für uns besonders die überaus wichtige Frage: welche religiösen Vorstellungen des altrömischen Glaubens beruhen auf allgemein italischer Grundlage, welche sind Sondereigentum des latinischen Stammes oder gar erst im Schosse der römischen Gemeinde entwickelt worden? Unsere Kenntnis der Religionen der italischen Stämme ist eine so dürftige und lückenhafte, dass wir bei jedem Schritte auf unüberwindliche Schwierigkeiten stossen. Dass Juppiter und Mars und die mit diesen Kulten verknüpften heiligen Bräuche der Himmelsbeobachtung und Lustration bei den Umbrern ebenso zu Hause waren, wie bei den Latinern, zeigen die iguvinischen Tafeln: aber die Verehrung der Vesta ist ausserhalb Latiums nirgends in Italien nachweisbar, und wir würden geneigt sein, sie für eine ganz ausschliesslich latinisch-römische Gottheit zu halten, wenn nicht die Identität sowohl des Namens wie der Grundbegriffe bewiese, dass dieselbe den Römern mit den Griechen gemeinsam ist, also naturgemäss auch allen Italikern bekannt gewesen sein muss.[3]) Ebenso begegnen uns charakteristische Züge der römischen Priesterordnung nicht nur in den übrigen latinischen Gemeinden, sondern auch in weiterem Umkreise, die Fetialen z. B. scheinen sich auch bei oskisch-sabellischen Stämmen zu finden, und für die bei den *fratres Arvales* zu Tage tretende Auffassung einer priesterlichen Genossenschaft als Bruderschaft bieten die einzige Parallele die *frater Atiiedĭur* von Iguvium: aber wie weit hier gemeinsam

[1]) MOMMSEN CIL I² p. 306. WISSOWA, De feriis anni Rom. p. XII.

[2]) WISSOWA a. O. p. X.

[3]) JORDAN, Der Tempel der Vesta S. 78.

italisches Erbgut reicht, wo die Entlehnung und Übertragung von Rom aus beginnt, ist oft schwer oder gar nicht zu entscheiden, und die wichtige Frage z. B., ob Name und Institut der *pontifices* italisches Gemeingut oder latinische bezw. römische Sonderschöpfung ist, harrt noch heute der Beantwortung.[1]) Nur das lässt sich mit Bestimmtheit sagen, dass in dem in der Festtafel zur Darstellung kommenden ältesten Götterkreise neben den allgemein-italischen und latinischen Gottheiten diejenigen spezifisch römischer Gestaltung bereits einen recht breiten Raum einnehmen, die Fixierung der Festtafel also erst geraume Zeit nach der Aussonderung der Römer aus dem latinischen Stamme erfolgt sein kann. Wir vermögen stellenweise an den Kulten noch das allmälige Anwachsen der Stadt zu verfolgen: der Umlauf der Luperci um den Fuss des palatinischen Berges an den Lupercalia beweist, dass zur Zeit der Stiftung dieses Festes Rom auf den Palatin beschränkt war, die Feier des Septimontium am 11. Dezember stammt aus einer Zeit, wo die Stadt sich über den Palatin, die Velia, den Esquilin und den vorderen Teil des Caelius erstreckte;[2]) am wichtigsten aber für die Datierung der Festtafel, für die uns die den Alten geläufige Zurückführung auf Numa[3]) keinen Schritt weiter bringt, ist die Verehrung des Quirinus an hervorragender Stelle: da dieser Kult untrennbar am Quirinalischen Hügel haftet, so kann die Ferienordnung erst nach Einbeziehung dieses Hügels in das städtische Weichbild festgelegt worden sein, und wir werden damit in die Zeit der Vierregionenstadt[4]) geführt. Was uns über die Örtlichkeiten der ältesten Kulte bekannt ist, lässt sich mit dieser Sachlage sehr wohl vereinigen: die Heiligtümer liegen auf dem Palatin (Faunus, Pales), in den den Berg umgebenden Thälern, so nach dem Flusse zu (Carmenta, Angerona, Larenta, Matuta, Portunus), am Forum (Janus, Volcanus, Saturnus, Ops, Vesta), im Circusthale (Consus), dann auf dem capitolinischen Berge (Juppiter, Terminus, Liber, Vejovis), auf dem Caelius (Carna), zwischen Capitol und Quirinal (Fons), endlich auf dem Quirinal selbst (Quirinus, Flora); nur der Kriegsgott Mars hat seinen Altar ausserhalb des Pomerium im Gebiete des *imperium militiae,* und die Feste einiger Gottheiten finden in Hainen ausserhalb des Weichbildes statt, teils in geringer Entfernung (Furrina, Anna Perenna), teils an den Grenzen der römischen Feldmark (Robigalia, Ambarvalia). Wichtig für die Zeitbestimmung der Festtafel ist auf der andern Seite, dass sie der capitolinischen Trias (sowie des etwa gleichzeitig in Rom aufgenommenen Kultes der Diana) nicht gedenkt, sowie dass wir in diesem Götterkreise noch keiner einzigen griechischen Gottheit begegnen: denn wenn auch Ceres und Liber schon verhältnismässig früh mit Demeter und Dionysos gleichgesetzt worden sind, so sind sie doch von Haus aus, wie ihre Namen beweisen, einheimisch italische Gottheiten ebensowohl wie Flora und Neptunus, die ja ebenfalls später durch Aufnahme griechischer Elemente eine völlige Umgestaltung ihres Wesens erfuhren. Wenn nun die alte Überlieferung sowohl die Gründung des capitolinischen Heiligtums als die Zu-

---

[1]) De Rossi, Bullett. d. Inst. 1884, 8.

[2]) O. Richter, Handb. III 753; über den Stadtumfang zur Zeit des Septimontium s. Wissowa, Satura Viadrina (1896) 1 ff.

[3]) Liv. I 19, 7 u. a.

[4]) O. Richter, Handb. III 754.

lassung griechischer Kulte, wie sie sich in der Aufnahme der sibyllinischen Bücher und der Einsetzung der IIviri sacris faciundis ausspricht, dem tarquinischen Königsgeschlechte zuweist, und man soviel als sicher annehmen darf, dass beide Ereignisse vor Beginn der republikanischen Zeitrechnung an den Ausgang der Königszeit gehören, so führt uns die Festtafel in eine jenseits dieser Periode liegende Zeit: will man die Erzählungen der Alten von den Religionsstiftern der römischen Vorzeit so verstehen, dass Numa auf der einen und die Tarquinier auf der andern Seite die beiden vorrepublikanischen Entwicklungsphasen der römischen Religion verkörpern, so mag man getrost, um einen Namen zu haben, die Ferienordnung und das eben dargestellte Göttersystem als die Schöpfung des Numa bezeichnen.

Litteratur: Gelehrte aber fast durchweg haltlose Kombinationen über die Geschichte der ältesten römischen Kulte und ihren Zusammenhang mit der räumlichen Entwicklung der Stadt bei O. Gilbert, Geschichte und Topographie der Stadt Rom im Altertum. Bd. I, Leipzig 1883.

6. Die Formen der ältesten Götterverehrung. Wenn Varro an einer oft citierten Stelle seines Logistoricus *Curio de cultu deorum* die Behauptung aufstellte, dass die Römer über 170 Jahre lang ihre Götter ohne Bilder verehrt hätten, und damit, wie richtig erkannt worden ist,[1] der ganzen, vor der Gründung des capitolinischen Heiligtums liegenden Periode die Kenntnis menschenähnlicher Götterbilder absprach, so findet diese Ansicht in den sonstigen Zeugnissen ihre volle Bestätigung. Die Beschaffenheit der altrömischen Göttervorstellungen schloss eine Darstellung in menschlicher Gestalt völlig aus, und bei der Anschauung, dass die Götter an bestimmten Orten und Thätigkeiten hafteten, fiel überhaupt jedes Bedürfnis nach einer gesonderten Darstellung der Götter fort: Thür und Herd waren die Stätten, an denen Janus und Vesta walteten, ganz ebenso wie Quell und Fluss die Sitze der Götter Fons und Volturnus sind, oder das Saatfeld und der Grenzstein die der Tellus und des Terminus; die Gottheit ist nur im Gegenstande ihrer Wirksamkeit vorhanden, und für eine Trennung von dieser, wie sie für die Schaffung eines Bildes notwendig ist, lag weder ein Anlass noch eine Möglichkeit vor. Nur für diejenigen Gottheiten, deren Machtbereich minder nahe und greifbar war, wünschte man sichtbare Anzeichen und Bürgschaften ihres Waltens zu besitzen, und darum begegnen uns im Kulte des Juppiter der heilige *silex*, das Abbild des Donnerkeils, und in dem des Mars die heiligen Schilde (*ancilia*) und Lanzen: aber es sind das nicht Symbole, in denen man die Gottheit verehrt, sondern Ausrüstungsstücke, welche die Priester dieser Götter (Fetiales und Salii) mit sich führen und deren sie sich bedienen, wenn sie im Namen ihres Gottes in Funktion treten. Die meisten Götter dieses Kreises haben auch später eine bildliche Darstellung nie erhalten; diejenigen aber, die eine solche plastische Ausgestaltung erfahren haben, sind zu derselben unter dem Einflusse griechischer Göttertypen und durchweg in erheblich späterer Zeit gelangt, meist erst nachdem auch das innere Wesen und der Kult der einzelnen Gottheiten bereits tiefgehende Umwandlungen erfahren hatten;

[1]) Vgl. H. Kettner, Varron. Stud. S. 57 f. Detlefsen, De arte Roman. antiquiss. I 3 f.

auch vermeintlich uralte Götterbilder, wie das des Janus, machen davon keine Ausnahme. Mit dem Götterbilde ist auch das Gotteshaus dem ältesten Kultus fremd: erst der in menschlicher Gestalt gedachte Gott bedarf eines Wohnhauses, der einfacheren Auffassung ist der Gott in den Gegenständen seines Wirkens gegenwärtig, und jedes Saatfeld und jeder Herd bilden eine Verehrungsstätte der Tellus und der Vesta: der Staat freilich braucht für seinen Gottesdienst bestimmte heilige Lokalitäten, aber es genügt für ihn, aus den zahlreichen Stätten der Wirksamkeit eines Gottes eine auszuwählen, an der man sich ihn vornehmlich gegenwärtig und thätig denkt: es sind entweder Haine (Anna Perenna, Furrina, Robigus) oder Altäre (Mars, Saturnus, Consus) oder *fana,* d. h. heilige Bezirke mit unbedeckten Altären [1]) (Carmenta, Carna u. a.). In der Art der Kultstätten gibt sich vielfach das Wesen der betreffenden Gottheit deutlich zu erkennen: dem Waldgotte Faunus kommt die Wolfshöhle (Lupercal) am Palatin zu, der Altar des Erntegottes Consus liegt unterirdisch in einer Grube, wie man sie als primitive Aufbewahrungsräume für die Feldfrucht benützte, und ähnlich ist es auch zu verstehen, wenn das Fest der Larenta, in deren Kult alles auf eine Toten- und Unterweltsgottheit hinweist, angeblich an ihrem im Velabrum gelegenen Grabe stattfand. Manche Gottheiten scheinen eigne Heiligtümer überhaupt nicht besessen zu haben; die Feier der Ops an den Opiconsivia wenigstens fand in einem Sacristeiraum (*sacrarium*) der Regia statt, und ebenda wurden auch die heiligen Gegenstände, wie die *ancilia* und *hastae Martis*, aufbewahrt. Nur Vesta hat ein bedecktes Heiligtum, weil der Staatsherd mit seinem immer brennenden Feuer nicht unter freiem Himmel stehen kann; aber auch später, als an Stelle des ursprünglich jedenfalls sehr einfachen Baues ein steinerner Tempel getreten war, hat sich dieser von allen übrigen nicht nur durch seine Form und seine kleinen Dimensionen, sondern auch durch das Fehlen eines Tempelbildes unterschieden, weil er eben nicht als Wohnung der Göttin, sondern nur als Obdach des heiligen Feuers gedacht war. Das sind die Stätten, die der Staat auf seinem Grund und Boden (*in loco publico*) der Gottesverehrung bestimmt hat und an denen seine Organe diejenigen Handlungen vornehmen, durch welche die von ihm übernommenen religiösen Verpflichtungen ihre Erfüllung finden. Der einzelne Bürger, dem es natürlich unbenommen bleibt, auch seinerseits an diesen Staatsaltären bei besonderem Anlass ein Opfer zu bringen oder eine Votivgabe zu spenden, genügt seinen laufenden Pflichten gegen die Gottheit innerhalb seines Eigentums; hier finden der Genius des Hausvaters, die Laren des Grundstückes, die Vesta des Hausherdes ihre Verehrung und neben ihnen die *di penates,* d. h. die Gesamtheit derjenigen Gottheiten, die in diesem einzelnen Haushalte als die Förderer und Beschützer seines Wohlstandes und Gedeihens gelten. Die häusliche Gottesverehrung vollzieht sich überall in denselben Formen wie die staatliche, den Staatsfeiertagen entsprechen in jeder Familie als *feriae privatae* die Geburtstage und Totenfeiern der Angehörigen und sonstige Gedenktage; analog den zur Lustration von Stadt und Feldmark von Staatswegen vor-

---

[1]) Vgl. Jordan, Hermes XIV 577.

genommenen Sühnumgängen des Amburbium und der Ambarvalia vollzieht jeder Grundeigentümer alljährlich für sein Gut die *lustratio agri* u. s. w. Ueberall ist der Verkehr zwischen Mensch und Gottheit ein direkter, nirgends schiebt sich ein zur Vermittlung allein berechtigter Priesterstand ein: die Spezialpriester der einzelnen Gottheiten sind deren Diener und sichtbaren Stellvertreter, daher treten sie auch in einem dem Wirkungskreise ihres Gottes entsprechenden Aufzuge auf, die Luperci des Faunus als halbnackte Waldmenschen, die Salier des Kriegsgottes behelmt und gepanzert, mit Speer und Schild, die Fetialen mit dem Scepter und dem *silex* des Juppiter, und das umständliche Ceremoniell, welches die Vestalinnen und von den Flamines namentlich den Flamen Dialis und seine Gattin umgibt, hat in derselben Anschauung seine Begründung: was der einzelnen Gottheit fremd und feindlich ist, darf auch der sie vertretende Priester weder thun noch sehen.

Was die Formen anlangt, unter denen die Götter verehrt werden, so haben schon die Alten als charakteristische Merkmale der altrömischen Religion auf der einen Seite die grosse Einfachheit der Ausstattung, auf der andern die Peinlichkeit und Kompliziertheit des Rituals hervorgehoben.[1]) Bei der grossen Stabilität, die allen Gebräuchen und Vorschriften religiöser Art in Rom noch mehr als anderswo innewohnt, zeigen sich uns im sakralen Ceremoniell der späteren Zeit noch vielfach erstarrte Überreste aus einer weit zurückliegenden Entwicklungsperiode: die beim Bundesopfer der Fetialen vorgeschriebene Tötung des Opfertieres durch einen Schlag mit einem Steine (*silex*), der Ausschluss des Eisens von den älteren Kulthandlungen zu Gunsten der Bronze, die alleinige Verwendung thönerner, ohne Anwendung der Töpferscheibe gefertigter Gefässe zum heiligen Gebrauche, Vorschriften wie die, dass das erloschene Feuer der Vesta nur auf die alte Weise durch Reiben zweier Holzstücke wieder anzuzünden sei, oder dass die Speltkörner zum Opferschrot nur gestossen, nicht gemahlen werden durften,[2]) lassen uns in die Zeiten einer noch sehr primitiven Kultur und entsprechend bescheidenen Gottesdienstes zurückblicken und zeigen, wie früh die rituellen Formen ihre Feststellung erfahren haben. Dass die dargebrachten Opfergaben im ältesten Staatskulte ebenso bescheiden waren, wie sie es in der häuslichen Gottesverehrung auch in historischer Zeit noch sind, zeigt der Dienst der Vestalinnen, von dem ein sehr wesentlicher Teil darin besteht, die ältesten und einfachsten Nahrungsmittel, Speltschrot (*mola salsa*) und Salzlake (*muries*) für den Gebrauch beim Opfer herzustellen. Unblutige Opfergaben, wie wir sie im Hauskulte finden, Kränze, Abgaben von den Speisen des Tisches, Erstlinge der Feld- und Baumfrüchte, Lichterspenden und einfaches Räucherwerk, haben sicher in der ältesten Zeit auch im Staatsgottesdienst die Hauptrolle gespielt; eine besonders beliebte Opfergabe waren Opferkuchen, für die verschie-

[1]) Cic. de rep. II 27: *sacrorum autem ipsorum diligentiam difficilem, apparatum perfacilem esse voluit: nam quae perdiscenda quaeque observanda essent, multa constituit, sed ea sine impensa.* Mehr bei Marquardt, Staatsverw. III 6 f.

[2]) Helbig, Die Italiker in der Poebene S. 80 f. 86. 72. Jordan, Der Tempel der Vesta S. 80. Vgl. auch Mommsen, Grenzboten 1870 I 162.

denen Gottheiten nach Form und Benennung verschieden,[1]) und der Flamen Dialis war gehalten, stets ein Gefäss mit zwei Arten solcher Kuchen, *strues* und *fertum*, bei der Hand zu haben.[2]) Aber auch Tieropfer sind trotz gegenteiliger Behauptungen pythagoreisierender Gewährsmänner dem Gottesdienste des Numa nicht fremd, sondern bereits in mannigfacher Form vertreten: das Fest der Fordicidia hat seinen Namen von dem der Tellus dargebrachten Opfer von *fordae boves*, d. h. trächtigen Kühen, das Opfer des *ovis Idulis* an Juppiter, des Rosses an Mars, eines Hundes an den Lupercalia und Robigalia u. a. gehören ohne Frage schon dieser ältesten Zeit an und aus ihr stammen jedenfalls schon die Grundzüge des späteren Opferrituals, welches für jeden Gott und jeden Anlass genaue Vorschriften über Art, Geschlecht, Alter und Beschaffenheit der zulässigen Opfertiere enthält. Wie unter den unblutigen Opfergaben Milch, Bohnen und Spelt entsprechend den einfachsten Ernährungsverhältnissen auch später noch in den aus ältester Zeit stammenden Kulten eine grosse Rolle spielen,[3]) so steht unter den Opfertieren das Schwein als das am meisten gehaltene Haustier oben an,[4]) das bedeutendste Opfer bilden die aus Vertretern aller drei Hauptarten des Viehstandes (Schwein, Schaf, Stier) zusammengesetzten Suovetaurilia, wie sie dem Mars bei dem Flurumgange der Ambarvalia und beim Lustrum dargebracht werden; auf ehemalige Menschenopfer weist keine sichere Spur hin, so sehr sich alte und neue Gelehrte bemüht haben, Gebräuche der späteren Zeit aus solchen zu erklären.[5]) Die Opfer bilden den Mittelpunkt jeder Festfeier, aber eine Menge anderer Gebräuche umgeben dieselben: rituelle Tänze und Umläufe der Priester, wie bei den März- und Oktoberfesten der Salier und an den Lupercalia, Prozessionen, an denen sich ausser den Priestern auch die Staatsbeamten und das Volk beteiligen (Robigalia, Ambarvalia); an den Consualia und an den Marsfesten des 27. Februar, 14. März und 15. Oktober werden bereits Rennspiele gefeiert, aber in anderer Weise als später, nicht als besondere Schaustellung, sondern als ritueller Akt, indem man zu Ehren des Ernte- und des Kriegsgottes die ihnen besonders zukommenden Tiere, das Zugvieh und die Streitrosse, rennen lässt.[6]) Oft gestalten sich diese Festfeiern zu wahren Volksfesten, an denen sich die grosse Menge mit allerlei alten Bräuchen und oft in ausgelassener Fröhlichkeit beteiligt; letzteres gilt namentlich von den Festen, die für die Angehörigen bestimmter Verbände und Oertlichkeiten Bedeutung haben, wie die Terminalia für die Grenznachbarn, die Fornacalia für die Mitglieder der Curien, die Compitalia für die Anwohner eines Compitum, die Feste des Septimontium und der Paganalia für die Berg- und Gaugenossen; das Fest der Anna Perenna zeigt eine Reihe fröhlicher Neujahrsbräuche, während an dem ursprünglichen Hirtenfeste der Parilia verschiedene Ceremonien der Reinigung und Sühnung von Mensch und Vieh vorgenommen werden. Aber diese Beteiligung des Publikums ist für die allgemeinen Staatsfeste etwas

[1]) Marquardt, Staatsverw. III 169.
[2]) Gell. X 15, 14.
[3]) Helbig a. a. O. S. 70 f.
[4]) Varro de r. r. II 4, 9.
[5]) Material bei Th. Roeper, Lucubrationum pontificalium primitiae (Gedani 1849) 38 ff.
[6]) Mommsen, Röm. Forsch. II 42 f.

Nebensächliches, die eigentliche Erfüllung der an diesen Tagen fälligen religiösen Verpflichtungen fällt den Organen des Staates zu, ebenso wie auch die Unterabteilungen und lokalen Verbände, wie die Curien oder die *montani* und *pagani* durch ihre Vorsteher (*curiones* bezw. *magistri*) unter Mitwirkung eigener Priester (*flamines*) mit der Gottheit verkehren.

Sind demgemäss diejenigen Akte, durch welche der Staat wie der einzelne den Göttern ihre Verehrung kundgeben, an sich weder besonders mannigfaltig noch kompliziert, so zeigt sich die oft betonte Peinlichkeit und Skrupulosität der altrömischen Anschauung in dem diese Akte umgebenden Ceremoniell und dem umfangreichen Apparate von Gebeten und Formeln, der überall zur Anwendung kommt. Die Gottheit hat ein Anrecht darauf, immer genau in derselben Weise verehrt zu werden, in der es von Alters her geschehen ist und die sie einmal acceptiert hat: da gibt es keine Scheidung von Wichtigem und Nebensächlichem, sondern jede Handreichung, jede Bewegung, jedes Wort müssen genau in der vorgeschriebenen Weise erfolgen, wenn nicht die ganze Handlung ungiltig sein soll. Daher die genauen Vorschriften über die jeder heiligen Handlung vorangehenden Reinigungen, über die nach den einzelnen Kulten und Gelegenheiten verschiedenen Erfordernisse der Opfergaben, über Stellung und Haltung des Betenden und Opfernden, vor allem aber über die in jedem einzelnen Falle anzuwendenden Gebets- und Anrufungsformeln (*carmina*), deren Zahl eine sehr grosse war. Für jeden Anlass existieren verschiedene, zuweilen in rhythmische Fassung gebrachte, öfter nur durch einen gewissen Parallelismus der Glieder und durch feierliche Wiederholungen und Häufungen synonymer Begriffe stilisierte Formeln, die der amtierende Priester zur Anwendung bringt oder, falls ein Beamter des Staates die Kulthandlung vollzieht, diesem vorspricht, für Gelübde und Konsekration, für die Inauguration und die Evokation der Götter aus einer belagerten Stadt, für all die zahlreichen in regelmässiger Abfolge wiederkehrenden Anlässe bei Opfer und Festfeier; ein Rest dieses reichen Schatzes von Gebeten und Formeln sind noch die zahlreichen *verba pontificalia,* die der voll entwickelten Sprache bereits fremd geworden waren und den späteren Gelehrten, z. B. Verrius Flaccus, ein weites Feld für die Ausübung ihrer Deutungskunst boten. Denn auch an der sprachlichen Form der Gebete durfte nichts geändert werden, gleichviel ob sie dergestalt den Priestern selbst unverständlich wurden: die Salier und Arvalbrüder haben bei der Absingung ihrer rituellen Lieder sicher höchstens eine ganz dunkle Vorstellung von dem gehabt, was dieselben besagten; aber jede Modernisierung des Textes würde das Gebet ebenso wertlos gemacht haben, als wäre es völlig unterlassen worden. Ganz besonders wichtig ist die Anrufung der Gottheit, sowohl was die Auswahl der in jedem einzelnen Falle heranzuziehenden Götter anlangt, als auch ihre Reihenfolge und die Form der Namensnennung: denn nur wenn er in richtiger Weise angerufen wird, nimmt der Gott die ihm dargebrachte Leistung als empfangen an, die geringste Verfehlung macht eine Wiederholung nötig, wenn man nicht dem Gotte das ihm Zukommende schuldig bleiben will. Daher ist die Kunst, allzeit die rechte Gottheit in passender Form anzurufen, zu grosser Fertigkeit ausgebildet, und ihr Ergebnis sind

die unter Verwahrung der Pontifices stehenden *indigitamenta;* um aber in jedem Falle gedeckt zu sein, fügt man in den Gebeten meist einen Vorbehalt des Irrtums ein in der Form *sive quo alio nomine fas est nominare*[1]), oder man hütet sich, wenn man sich über Namen und Wesen der Gottheit, die bei dem augenblicklichen Anlasse einen Rechtsanspruch auf Berücksichtigung haben könnte, nicht klar ist, überhaupt einen Namen zu nennen und ersetzt denselben durch Wendungen wie *sive deus sive dea*[2]) oder *sive mas sive femina.*[3]) Damit aber kein Berechtigter sich über Vernachlässigung beklagen könne, schreibt das Ritual für jedes Gebet nach Nennung der speziell in Betracht kommenden Götter eine *generalis invocatio*[4]) aller Gottheiten vor, entweder in der allgemeinen Wendung *di deaeque omnes* oder *ceteri di ceteraeque deae* oder in einer Zusammenfassung in bestimmte Gruppen, wie *di omnes caelestes vosque terrestres vosque inferni* (bei der *indictio belli* durch die Fetialen Liv. I 32, 10) oder *di indigetes di novensides* (s. oben S. 15) und vielen ähnlichen:[5]) es ist auf diesen Gebrauch zurückzuführen, das uns in Rom so zahlreiche Namen für derartige Zusammenfassungen einer Mehrzahl von Göttern begegnen, unter welchen die der *di penates* und der *di manes* die wichtigsten und bedeutsamsten sind.

Litteratur: Walz in Paulys Realencycl. VI 1 S. 430 ff. Preller-Jordan, Röm. Mythol. I 104 ff. Wissowa, Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. I 1898, 161 ff. Ueber die ältesten Formeln und *carmina* Jordan, Krit. Beitr. z. Gesch. d. latein. Sprache S. 178 ff. R. Peter, Comment. philol. in honorem A. Reifferscheidii (1884) S. 67 ff., der die gesamte ältere Litteratur anführt. C. M. Zander, Versus Italici antiqui (Lundae 1890) S. 24 ff. und p. CCV ff.

Zweiter Abschnitt.

Bis zum zweiten punischen Kriege.

7. Die Gründung des capitolinischen Heiligtumes und die gleichzeitigen Neuerungen. War die älteste römische Götterordnung den Interessen und Bedürfnissen einer in engsten Verhältnissen lebenden kleinen Stadtgemeinde angepasst, so wird in der nun folgenden Periode die Gestaltung der religiösen Verhältnisse dadurch bestimmt, dass Rom über die städtischen Grenzen hinauswächst und sich durch allmälige Aufsaugung der Nachbargemeinden und -Stämme, mag dieselbe sich durch friedlichen Bündnisvertrag oder durch gewaltsame Unterwerfung vollziehen, zu einem stetig wachsenden und zukunftssichern Staatswesen umbildet. Die veränderten politischen Verhältnisse kommen auf sakralem Gebiete

---

[1]) Devotionsformel bei Macr. III 9, 10; vgl. Serv. Aen. II 351. CIL XI 1823.

[2]) So bei den Arvalen CIL VI 2099 II 1. 3. 2104 a 2. 2107, 9, in der Evocationsformel Macr. III 9, 7 und beim *lucum conlucare* Cato de agric. 139, ferner auf den Altären CIL VI 110. 111. XIV 3572. Notiz. d. Scavi 1890, 218. Ephem. epigr. V 1043; vgl. Gell. II 28. Liv. VII 26, 4. Arnob. III 8. C. Pascal, Bull. archeol. comun. XXII 1894, 188 ff. = Studii di antichità e mitologia p. 85 ff.

[3]) Serv. Aen. II 351. Plut. Q. R. 61. Macr. III 8, 3.

[4]) Serv. Georg. I 21; Aen. VIII 103.

[5]) Vgl. namentlich Plaut. Cist. 512 *at ita me di deaeque superi atque inferi et medioxumi,* ein Scherz, aus dem dann Apuleius (de dogm. Plat. I 11 p. 73, 14 Goldb. = Serv. Aen. VIII 275. Mart. Cap. II 154) und andre (Serv. Aen. III 134) ernsthaft eine besondere Klasse *di medioxumi* gemacht haben.

zum deutlichen Ausdrucke: die alte Göttertrias Juppiter, Mars, Quirinus tritt zurück und erhält sich nur in den aus der älteren Zeit stammenden Gebetsformeln; an ihre Stelle tritt ein neuer Götterverein Juppiter, Juno, Minerva, der auf der die Stadt beherrschenden Höhe seinen Sitz erhält.[1]) Die Gründung dieses Tempels, die in mehr als einer Beziehung den Beginn einer neuen Zeit bedeutet, wird von den Alten mit Einstimmigkeit auf die tarquinischen Könige zurückgeführt:[2]) die Überlieferung weist aber derselben Dynastie auch eine Reihe anderer wichtiger Neuschöpfungen auf religiösem Gebiete zu, die Erbauung des aventinischen Dianaheiligtums[3]) und die Stiftung des latinischen Bundesfestes,[4]) die Erwerbung der sibyllinischen Sprüche und die Einsetzung des Priestertums der Orakelbewahrer,[5]) die Erbauung des Circus sowie die Einführung der römischen Spiele[6]) und des Triumphalceremoniells.[7]) So schwankend und willkürlich auch in dieser Überlieferung die Verteilung der einzelnen Leistungen unter die verschiedenen Könige des tarquinischen Hauses ist, so darf doch die ungefähre Gleichzeitigkeit und der innere Zusammenhang all dieser Neuerungen als gesichert gelten, nicht weil es so überliefert ist, sondern weil eine Prüfung der unanfechtbar feststehenden Thatsachen zu demselben Ergebnisse führt. Unzweifelhaft ist zunächst, dass der Tempel der Diana auf dem Aventin Bundesheiligtum für Rom und die latinische Eidgenossenschaft war: noch Dionysios von Halikarnass (IV 26) sah in diesem Tempel die Bundes- und Festordnung auf einer Erztafel aufgezeichnet, und da wir wissen, dass das Dianaheiligtum zu Aricia, von dem das römische eine Filiale darstellt, das religiöse Zentrum eines latinischen Städtebundes bildete,[8]) so wird man als sicher annehmen dürfen, dass durch die Übertragung dieses Dianakultes nach dem Aventin zugleich die sakrale Vorstandschaft dieses Bundes an Rom überging (*commune Latinorum Dianae templum* Varro de l. l. V 43): wie durchweg die Erweiterung des römischen Götterkreises der fortschreitenden Ausdehnung der römischen Herrschaft parallel läuft, so spiegelt sich hier in der Aufnahme der dem römischen Staatskulte bisher fremden Diana der Beginn des Aufgehens der Latiner in Rom wieder. Dass dieses Heiligtum das erste war, das unter neuen Verhältnissen auf Grund eines ausgeführten Tempelstatutes in Rom gegründet wurde, beweist der Umstand, dass noch in der Kaiserzeit die *lex arae Dianae in Aventino,* und nur diese, für allgemein wiederkehrende Bestimmungen das Vorbild abgibt, auf welches andre Tempelsatzungen verweisen.[9]) Von diesem römisch-latinischen Bundesheiligtume lässt sich aber die Einsetzung oder Erneuerung des Festes auf dem Albanerberge und die damit zusammenhängende Gründung des Tempels des Juppiter Latiaris[10]) nicht wohl

[1]) Vgl. Anrufungen der capitolinischen Götter in Gebeten z. B. Liv. VI 20, 9. XXXVIII 51, 9; denselben Sinn hat es, wenn der römische Beamteneid der republikanischen Zeit auf Juppiter O. M. (und die Penaten) gestellt ist (Mommsen, Abhandl. d. sächs. Gesellsch. d. Wissensch. III 460 f.).

[2]) Zeugnisse bei Jordan, Topogr. I 2 S. 8 f.

[3]) Liv. I 45. Dion. Hal. IV 26 u. a.

[4]) Dion. Hal. IV 49.

[5]) Dion. Hal. IV 62 und mehr bei Schwegler, Röm. Gesch. I 773 f.

[6]) Liv. I 35. Schwegler a. a. O. I 674.

[7]) Strabo V 220. Plut. Romul. 16. Plin. n. h. XXXIII 63 u. a.

[8]) Cato bei Prisc. IV p. 129. VII p. 337; vgl. Beloch, Der ital. Bund S. 179 ff.

[9]) CIL III 1933. XI 361. XII 4333.

[10]) Die Ueberlieferung bezeichnet den Tempel als eine Gründung entweder des

trennen: beide Schöpfungen verfolgen dasselbe Ziel, die Dokumentierung der Führerschaft Roms in Latium; kommt dieselbe auf der einen Seite dadurch zum Ausdrucke, dass Rom den sakralen Mittelpunkt des latinischen Bundes in seine Feldmark und unmittelbar vor die Grenzen des städtischen Weichbildes legt, so erhält sie durch die Weiterführung der albanischen Feier unter römischer Vorstandschaft eine Art nachträglicher historischer Legitimation. Man darf mit Sicherheit annehmen, dass das früh zerstörte Alba Longa an der Spitze eines die ganze latinische Nation umfassenden Bundes, der also erheblich weiter reichte, als der nach Albas Fall an seine Stelle getretene aricinische, gestanden hatte; diesem galten die in dem Gebiete dieser Stadt auf dem Mons Albanus gehaltenen Festfeiern, durch deren Wiederaufnahme Rom seine Hegemonie über das ganze *nomen Latinum* zum Ausdrucke brachte; die erhaltenen Auszüge aus dem offiziellen Verzeichnisse der an der Feier des *Latiar* teilnehmenden Gemeinden[1]) zeigen, dass dieser Kreis das ganze Gebiet der *prisci Latini* umfasste und dass darum die Erneuerung des gemeinsamen Festes unter römischer Leitung auch neben der Überführung des aricinischen Bundesheiligtums nach Rom noch ihre eigne hervorragende Bedeutung hatte. Die Erbauung des Tempels des Juppiter Latiaris auf dem Albanerberge wird man, auch abgesehen von der Überlieferung, an sich geneigt sein für gleichzeitig mit der Wiederaufnahme der *feriae Latinae* zu halten, und die Ausgrabungen haben jedenfalls die hohe Altertümlichkeit des Baues sicher gestellt.[2]) Diese spärlichen Trümmer lassen aber zugleich im Grundplane des Tempels und in der Bauweise eine so auffallende Übereinstimmung mit den Überresten des capitolinischen Heiligtumes erkennen, dass sich die Vermutung, beide möchten derselben Zeit angehören, nicht wohl abweisen lässt. Diese Annahme findet in unverkennbaren alten Beziehungen, welche zwischen beiden Heiligtümern obwalten, eine bedeutende Stütze: das Bundesopfer weisser Stiere[3]) ist das nämliche, welches die römischen Consuln am Tage ihres Amtsantrittes auf dem Capitol darbringen,[4]) die albanische Festfeier wirkt auch in Rom selbst nach, indem während derselben auf dem Capitol ein Wagenrennen abgehalten wird,[5]) als End- und Zielpunkt des Triumphzuges tritt der Tempel des Juppiter Latiaris in derselben Weise auf, wie der capitolinische.[6]) Diese Erscheinungen finden eine zwanglose Erklärung nur durch die Annahme, dass beide Heiligtümer ungefähr gleichzeitig und unter den gleichen historischen Voraussetzungen entstanden sind, das eine als Mittelpunkt des wenigstens sakral geeinten Latium, der andere als Sitz der Götter der Hauptstadt. In beiden Fällen ist es Juppiter, dem die Verehrung gilt, auf dem Albanerberge als Schutzherr von Latium, auf dem Capitol als der Höchste und Beste, der die Schutzgötter anderer Gemeinden eben so weit überragt, wie Rom seine Nachbarstädte; ihm zur Seite steht nicht

Tarquinius Priscus (Dion. Hal. VI 95. Schol. Cic. Bob. p. 255 Or.) oder des Tarquinius Superbus (Dion. Hal. IV 49).

[1]) Plin. n. h. III 68 f. Dion. Hal. V 61. Vgl. Mommsen, Hermes XVII 42 ff.

[2]) M. St. de Rossi, Annali d. Inst. 1876, 314 ff.; vgl. Annali 1871, 239 ff. und G. B. de Rossi, Annali 1873, 163 ff.

[3]) Arnob. II 68.

[4]) Mommsen, Staatsr. I 594.

[5]) Plin. n. h. XXVII 45.

[6]) Michaelis, Annali d. Inst. 1876, 113 ff.

nur die schon in der älteren Anschauung ihm zugesellte Juno, sondern auch als neue Genossin Minerva, und so entsteht eine Trias ganz andrer Art als die alte von Juppiter, Mars, Quirinus. Die Herkunft dieses Göttervereins[1]) liegt im Dunkeln; die Ansicht, dass derselbe auf einer allgemein italischen Kultanschauung beruhe, hat ihre Hauptstütze verloren, seitdem erkannt ist, dass die zahlreichen *Capitolia* italischer und auswärtiger Städte erst Nachbildungen des römischen sind und das Recht zur Gründung eines solchen den *coloniae* vorbehalten war; die teils in ihrer Bedeutung überschätzte, teils grundlos angezweifelte Thatsache, dass es schon vor der Gründung des capitolinischen Tempels auf dem Quirinal eine Kapelle von Juppiter, Juno, Minerva gab,[2]) beweist nichts weiter, als dass dieser Götterverein schon eine Zeit lang vorher in bescheidnerer Form in Rom Aufnahme gefunden hatte, ehe er die beherrschende Stelle auf dem Capitol einnahm. Da sich in engster Verbindung mit dem capitolinischen Kulte sowohl etruskische als griechische Einflüsse nachweisen lassen, so ist es am wahrscheinlichsten, dass wir es mit ursprünglich griechischen Vorstellungen zu thun haben, die durch Etrurien und wohl nicht ohne dort vorgenommene Modifikationen an Rom übermittelt worden sind: die etruskische Vermittlung erklärt es, dass der Kult ebensowenig mehr als ein von Haus aus griechischer empfunden wurde wie z. B. der über Tusculum nach Rom gelangte Dioskurenkult. Dass in Etrurien bei der Städtegründung die Anlegung eines Stadtheiligtums von Juppiter, Juno und Minerva erforderlich war, lehrte die *disciplina Etrusca*:[3]) die Gottheiten sind alle drei italisch, ihre Verbindung aber wird sich entweder so erklären, dass die ganze, in Griechenland allerdings nur vereinzelt nachweisbare[4]) Trias Ζεύς, Ἥρα, Ἀθηνᾶ von dort aus in Etrurien Aufnahme fand und mit den genannten einheimischen Göttern gleichgesetzt wurde, oder dass ebendaselbst nur Minerva unter dem Einflusse der griechischen Vorstellungen von der Stadtgöttin Athene zu Juppiter und Juno gesellt worden ist.[5]) Etruskischer Einfluss gibt sich sowohl in dem aus den Resten noch deutlich erkennbaren Schema des Tempelgrundrisses[6]) wie in der Dekoration des Gebäudes mit Thonreliefs und thönernen Verzierungen und dem aus gleichen Materiale hergestellten Tempelbilde kund, so dass die Nachrichten der Alten, die von der Mitwirkung aus Etrurien herbeigeholter Künstler reden, von dieser Seite her als durchaus glaubwürdig erwiesen werden.[7]) Da nun aber wieder die Ausstattung des Triumphators nach der des Tempelbildes geformt ist und zum Teil geradezu von diesem entlehnt wird,[8]) so gewinnt die Überlieferung, welche auch die Triumphalinsignien aus Etrurien herleitet, eine besondere Bedeutung. Einen Teil des Triumphzuges aber bilden ursprünglich die Festspiele, die erst als *ludi*

---

[1]) Varro erklärte Juppiter, Juno, Minerva für die ältesten Götter (Tertull. ad nat. II 12).

[2]) Varro de l. l. V 158; über das Capitolium vetus s. Hülsen, Real-Encycl. III 1540.

[3]) Serv. Aen. I 422; vgl. Vitruv. I 7, 1.

[4]) Pausan. X 5, 1.

[5]) Die ausführliche Erörterung der Frage nach den weiblichen Gottheiten der capitolinischen Trias durch M. Zeitlin, Revue de l'histoire des relig. XVII 1896, 320 ff. bringt nichts Neues.

[6]) Vgl. darüber H. Degering, Nachr. d. Götting. Gesellsch. d. Wissensch. 1897, 153 ff.

[7]) Zeugnisse bei Jordan, Topogr. I 2 S. 8 ff.

[8]) Marquardt, Staatsverw. II 586 f.

magni oder *votivi* ausserordentlicher Weise, dann als *ludi Romani* ständig gefeiert wurden und das Vorbild für alle später eingesetzten derartigen Festfeiern wurden; wie der Triumph stehen sie im engsten Zusammenhange mit dem capitolinischen Kulte und schliessen sich darum, sobald sie ständig geworden sind, unmittelbar an den Stiftungstag dieses Tempels an; damit tritt auch diese Institution in den Kreis der unter etruskisch-griechischem Einflusse stehenden Neuerungen. In den Kellerräumlichkeiten des capitolinischen Tempels endlich wurden bis auf Augustus die sibyllinischen Bücher aufbewahrt,[1]) jene Sammlung griechischer Orakelsprüche, die, im Laufe der Zeit vielfach vermehrt und in ihrem Bestande verändert, die Grundlage für die während dieser Periode sich vollziehende hellenisierende Umbildung des römischen Staatsglaubens und Staatsgottesdienstes abgegeben hat und deren Hüter und Deuter, die IIviri sacris faciundis, auf diese Weise zu einer so hohen Bedeutung gelangten, dass sie neben den altrömischen Staatspriestertümern als Vertreter des *graecus ritus* ihre gleichberechtigte Stelle fanden. Verkörpert das capitolinische Heiligtum mit seiner künstlerischen Ausstattung und seinem Ceremoniell den auf dem Umwege über Etrurien und in entsprechender Brechung und Verdunkelung nach Rom gelangten griechischen Einfluss, so sind die sibyllinischen Bücher Träger der unmittelbar von den Griechenstädten Italiens, in erster Linie von Cumae aus, vordringenden griechischen Elemente, wie sich das deutlich in einer scheinbaren Nebensache ausspricht: wie uns gut bezeugt ist, waren es vejentische Handwerker, die Tempel und Götterbild des Capitols schufen, während an dem ersten auf Grund sibyllinischer Weissagungen in Rom erbauten Tempel, dem der Göttertrias Ceres, Liber, Libera, griechische Künstler, Damophilos und Gorgasos mit Namen, thätig waren.[2])

Die Zeit, in der die hier aufgezählten überaus folgenschweren Neuerungen auf religiösem Gebiete erfolgten, lässt sich genau nicht bestimmen und abmessen: nur soviel steht sicher, dass sie vor den Beginn der republikanischen Zeitrechnung fallen und unter sich in einem so engen innerlichen Zusammenhange stehen, dass sie, wenn sie nicht Schöpfungen ein und derselben Person sind, so doch jedenfalls dem gleichen eng begrenzten und von denselben leitenden Gedanken beherrschten Zeitraume angehören. Die Alleinherrschaft der alten *di indigetes* ist gebrochen. Wie man zu der Zeit, als durch die servianische Verfassung eine für Patrizier und Plebejer gemeinsame staatsrechtliche Grundlage geschaffen wurde, den Kreis der patrizischen Häuser derartig abschloss, dass die Aufnahme neuer *gentes* nicht mehr erfolgte,[3]) sondern alle Neubürger nur die Plebs vermehrten, wie in der gleichen Zeit die Meinung zum Durchbruche kam, dass das Pomerium der Stadt, das früher wiederholt vorgeschoben worden war, unverrückbar bleiben müsse, und so bei der weiteren Ausdehnung des angebauten Terrains oder sogar des Mauerringes das neue Stadtgebiet nicht in die Weichbildsgrenze aufnahm, sondern während der ganzen republikanischen Zeit (bis auf Sulla) als extra-

---

[1]) Dion. Hal. IV 62.

[2]) Plin. n. h. XXXV 154; vgl. A. Philippi, Jahrb. f. Philol. CVII 205 ff.

[3]) Mommsen, Staatsrecht III 32; vgl. Röm. Forsch. I 71 ff.

pomerial in gesonderter Rechtsstellung beliess, so hat man in derselben Periode der geschichtlichen Entwicklung auch den Kreis der Stammgötter (*di indigetes*), der bisher mancherlei Zuwachs erfahren hatte, für geschlossen erklärt und alles, was durch Aufnahme und Neuschöpfung hinzukam, gewissermassen einem äusseren aber gleichberechtigten Kreise von Staatsgottheiten, den *di novensides*, zugewiesen. Alles das geschah am Ausgange der Königszeit, und die Periode der *di novensides* in der römischen Staatsreligion wird eröffnet durch den capitolinischen Kult und die gleichzeitigen sakralen Neuerungen. Von der Thatsache, dass sich am Ende der Königszeit eine tiefgehende Umwälzung in den religiösen Verhältnissen des Staates vollzogen hatte, war den Alten eine Erinnerung wohl geblieben, Geschichte und Hergang derselben im einzelnen war ihnen jedoch nicht minder dunkel als uns: unverkennbar ist aber, dass eben diese Umgestaltungen für die weitere Entwicklung der römischen Religion die alleinige Grundlage abgegeben haben, und dass alles, was wir bis zum Ausgange des 3. Jahrhunderts auf sakralem Gebiete in Rom sich vollziehen sehen, nur geschieht in Weiterverfolgung der Bahnen, die durch diese den tarquinischen Königen zugeschriebenen Reformen eröffnet wurden: die Religion der Tarquinier ist in den Grundzügen die des republikanischen Rom bis zum hannibalischen Kriege.

Litteratur: Schwegler, Röm. Gesch. I 673 ff. 696 ff. 706 f. 730 f. 770 ff. 792 ff. Ambrosch, Studien und Andeutungen S. 196 ff. O. Weise, Rhein. Mus. XXXVIII 551 ff. Ueber Rom und Latium Mommsen, Staatsr. III 607 ff.; über ausserrömische Capitole O. Kuhfeldt, De Capitoliis imperii Romani, Berolini 1883. A. Castan, Les Capitoles provinciaux du monde romain, Besançon 1886. De Rossi, Bull. archeol. com. XV (1887) S. 67 f. E. Aust in Roschers Lexik. II 739 ff. Wissowa, Real-Encycl. III 1538 f.

8. Die Erweiterung des Kreises der römischen Staatsgötter. Wie sich in den ersten drei Jahrhunderten des Freistaates die Ausbreitung und Befestigung der römischen Herrschaft über ganz Italien (einschliesslich Siciliens) vollzieht, so dehnt sich ganz ebenso der Kreis der römischen Staatsgötter dem Vorschreiten der äusseren Grenzen und der Vervielfältigung der auswärtigen Beziehungen entsprechend von Generation zu Generation weiter aus. Die dem gesamten Polytheismus eigne Toleranz gegen fremde Religionen ist von den Römern, die stets mit gewissenhaftester Sorgfalt darauf bedacht sind, keinem göttlichen Rechtsanspruche zu nahe zu treten, in besonders weitem Umfange geübt worden, natürlich unter der Voraussetzung, dass dadurch die auf früher eingegangenen Vereinbarungen beruhenden Rechte der älteren Götter nicht geschmälert wurden. Wenn der Römer in seinen Gebeten am Schlusse alle Gottheiten des Himmels und der Erde, die Götter des eignen Staates und die der Feinde, die er bekämpft (*di quibus est potestas nostrorum hostiumque* Liv. VIII 9, 6) anruft, so spricht er es deutlich aus, dass er die augenblickliche Begrenzung des Kreises seiner Staatsgottheiten für eine rein zufällige und vorübergehende hält und die Existenz gleichberechtigter göttlicher Wesen ausserhalb dieser Grenzen durchaus anerkennt: nur sind jene ihm bisher nicht bekannt, er ist aber bereit, sobald sie ihm näher treten, auch seinerseits zu ihnen Stellung zu nehmen. Jede Ausdehnung seines Gebietes und jede Anknüpfung neuer politischer Be-

ziehungen bringt den Staat mit Göttern in Berührung, die ihm bisher unbekannt waren, deren Verehrung er aber jetzt sich anzueignen in der Lage oder gar verpflichtet ist. Eine Verpflichtung zur Aufnahme neuer Götter tritt für den Staat ein, sobald er die politische oder die thatsächliche Existenz einer andern Gemeinde aufhebt: die sakralen Verpflichtungen dieser letzteren erlöschen nicht etwa, sondern sie gehen in ihrem vollen Umfange auf ihre Rechtsnachfolger, die Römer, über; die Götter der untergegangenen Gemeinde werden Staatsgottheiten des römischen Volkes[1]) und erhalten entweder ihren Kult an der alten Stätte und durch Angehörige der alten Gemeinde, die aber nun im Namen des römischen Staates auftreten und unter der Aufsicht des römischen Pontificalkollegiums stehen,[2]) oder es wird ihnen in Rom ein Heiligtum geweiht und ihr Dienst den Staatspriestern zugewiesen. Diese Verpflichtung haben die Römer stets anerkannt und dem auch in feierlicher Form Ausdruck gegeben, indem sie bei der Belagerung einer feindlichen Stadt die Götter derselben durch *evocatio* aufforderten, ihre bisherige Stätte zu verlassen und die ihnen zugesicherten neuen Sitze in Rom einzunehmen.[3]) Aber es bedurfte keiner Eroberung und keiner direkten Verpflichtung, um die Aufnahme von Göttern anderer Gemeinden auch in den römischen Staatskult zu veranlassen. Die enge Gemeinschaft des *commercium*, die Rom mit den latinischen Gemeinden verband und dem Latiner die Erwerbung des römischen Bürgerrechts leicht machte, musste vielfach zu einer staatlichen Anerkennung der entsprechenden Götter führen: natürlich wurde der nach Rom übergesiedelte und zum römischen Bürger gewordene Tusculaner oder Ardeate dadurch der einmal übernommenen Pflichten gegen die Götter seiner Heimat nicht ledig, und der römische Staat durfte ihm bei der Erfüllung derselben nichts in den Weg legen;[4]) von der Duldung dieser privaten Ausübung eines staatlich nicht anerkannten Kultes kam man aber in vielen Fällen zur officiellen Reception desselben. War die Zahl der Anhänger eines Gottes eine geringe, so hielt sich seine Verehrung naturgemäss immer innerhalb der Grenzen häuslichen Kultes, und wir dürfen annehmen, dass so ziemlich alle Götter, die in den mit Rom in Verbindung stehenden italischen Gemeinden anerkannt waren, in diesem oder jenem römischen Hause ihre Verehrung fanden: war aber der Zuzug aus einer bestimmten Stadt nach Rom besonders stark, und standen die Familien, welche die Hauptträger der betreffenden Kulte waren, in hohem Ansehen und Wohlstand, so erfolgte meist die Aufnahme der letzteren in den Verband der römischen Staatsgötter, wofür die Übernahme des Herculesdienstes der Ara maxima, den bis dahin die aus Tibur stammenden Pinarii als Gentilkult ausgeübt hatten, auf den Staat in der Censur des Ap. Claudius Caecus ein besonders lehrreiches Beispiel bietet. Naturgemäss kam dabei auch sehr viel auf die Beschaffenheit der zur Aufnahme vorgeschlagenen

[1]) Mommsen, Staatsr. III 579 f.

[2]) Fest. p. 157: *municipalia sacra vocantur, quae ab initio habuerunt ante civitatem Romanam acceptam, quae observare eos voluerunt pontifices et eo more facere quo adsuessent antiquitus.*

[3]) Macr. S. III 9. Plin. n. h. XXVIII 18. Serv. Aen II 244. 351. Liv. V 21. Plut. Q. R. 61; vgl. Pernice, Sitz.Ber. d. Berl. Akad. 1885, 1157.

[4]) Mommsen, Histor. Zeitschr. N. F. XXVIII 404 f.

Götter und Kulte an, und in den ersten Jahrhunderten der Republik ist man entschieden mit grosser Vorsicht und Umsicht verfahren: obwohl an sich die Träger der obersten Beamtengewalt befugt sind, einer Gottheit von Staatswegen einen Tempel zu geloben und damit die Gemeinde rechtsgiltig zu verpflichten,[1]) so hat doch wahrscheinlich die Aufnahme neuer Gottheiten in den römischen Götterkreis von jeher zu den Akten gehört, bei welchen der Magistrat gehalten war, den Senat zuzuziehen und späterhin seiner Meinung sich zu fügen.[2]) Der Senat hat naturgemäss die wenigsten Bedenken haben können, wenn es sich um Gottheiten handelte, die bei den nächsten Nachbarn und Stammesgenossen verehrt wurden und deren Kult sich im allgemeinen in denselben Formen bewegte wie der römische: diese Gottheiten konnte man, wenn sie auch in die Klasse der *di novensides* gehörten, ebenso behandeln wie die einheimischen und die Ausübung des Kultes den Staatspriestern überweisen. Anders stand man den Gottheiten des sprachfremden Auslandes, also vor allem denen der griechischen Städte Unteritaliens und Siciliens gegenüber:[3]) man konnte sich der Erkenntnis nicht verschliessen, dass es sich hier um prinzipiell abweichende Religionsanschauungen und -übungen handele, und hat daher — allerdings vergeblich — zu verhindern gesucht, dass durch sie eine Trübung und Schädigung der alteinheimischen Religionsvorstellungen herbeigeführt werde: daher steht die Oberaufsicht über diese Kulte nicht den Pontifices, sondern den Orakelbewahrern zu, die Ausübung des Gottesdienstes geschieht nicht durch römische Bürger sondern durch Priester, die aus der auswärtigen Heimat des Kultes nach Rom gezogen werden, und die Tempel dieser fremden Götter bleiben, obwohl sie, so gut wie alle andern, Staatstempel sind, bis gegen Ende der hier geschilderten Periode von der durch die heilige Weichbildslinie des Pomerium umgrenzten Innenstadt ausgeschlossen.

Das Anwachsen des römischen Götterverbandes ist aber keineswegs nur durch Zuzug von aussen, sondern in nicht geringerem Umfange auch durch Vermehrung von innen heraus erfolgt. Waren in der älteren Zeit die Vorstellungen, die man mit den einzelnen Göttern verband, einfache und ungebrochene gewesen, so führte jetzt die reichere Gestaltung des äusseren Lebens der Gemeinde und der lebhaftere Verkehr dazu, dass sich auch die Kompetenzen der einzelnen Götter vervielfachten und man die Äusserungen der einem jeden zukommenden Macht auf verschiedenen Gebieten schärfer trennte. Bei der Neigung der Römer zur Spezialisierung

---

[1]) Mommsen, Staatsr. II 602.

[2]) Mommsen, Staatsr. III 1051; auf die ohne diese Zustimmung erfolgte oder versuchte Weihung des Heiligtumes eines sonst unbekannten Gottes Alburnus durch einen M. Aemilius (der Name ist unsicher, s. Wissowa, Real-Encycl. I 1338) wird bei Tertullian wiederholt angespielt (adv. Marc. I 18; ad nat. I 10; apol. 5 = Euseb. hist. eccl. II 2).

[3]) Diese beiden Kategorien von *sacra peregrina* hat wahrscheinlich Verrius Flaccus unterschieden, dessen Ansicht bei Fest. p. 237 etwas verdunkelt scheint: *peregrina sacra appellantur, quae aut evocatis dis in oppugnandis urbibus Romam sunt coacta, aut quae ob quasdam religiones per pacem sunt petita, ut ex Phrygia Matris Magnae, ex Graecia Cereris, Epidauro Aesculapi, quae coluntur eorum more, a quibus sunt accepta.* Der letzte Zusatz zeigt, dass die zweite Klasse nur nichtitalische Gottheiten umfasste.

der göttlichen Funktionen tritt diese getrennte Auffassung der verschiedenen Seiten im Wesen eines und desselben Gottes nicht nur in spezialisierenden Beinamen hervor, sondern die einzelnen Differenzierungen lösen sich als mehr oder minder selbständige Individuen von einander ab, so dass Juppiter Feretrius und Juppiter Stator, Juno Moneta und Juno Lucina kaum mehr blos als verschiedne Seiten desselben göttlichen Wesens, sondern als getrennte Gottheiten empfunden werden;[1] nicht selten tritt auch der Fall ein, dass ein derartiges Attribut eines Gottes sich von demselben völlig freimacht und als eignes göttliches Wesen seine Stelle im Kulte findet. Von derselben Anschauung geht auch die Verehrung der Abstraktionen und Personifikationen sittlicher Mächte und Eigenschaften aus: hatte man zuerst den Juppiter als Schützer der Treue oder Mars als den Kriegsgott verehrt, so war es von da nur ein Schritt zur Schöpfung eigner Göttinnen Fides und Bellona, und diese ihrer Natur nach unerschöpfliche Quelle neuer göttlicher Mächte hat noch zu einer Zeit befruchtend auf die religiöse Phantasie gewirkt, in der dieselbe sonst einer eignen Schöpfungskraft bereits völlig bar war. Fraglich bleibt es, ob diese Art der Neukreierung von Staatsgöttern durch Spaltung älterer Gottheiten oder durch Aufnahme neuer Personifikationen rechtlich ebenso behandelt wurde wie die Reception fremder Kulte, und ob es für die Errichtung eines Altars eines bereits anerkannten Gottes unter neuem Kultbeinamen oder einer neuen göttlichen Abstraktion ebenfalls eines eignen Senatsbeschlusses bedurfte: dass das römische Sakralrecht beide Kategorien schied, geht daraus hervor, dass Cicero in seiner Schrift von den Gesetzen zweimal (II 19 und 25) im Gegensatze zu den bisher anerkannten Staatsgöttern *di novi* und *advenae* (oder *alienigenae*) von einander trennt und auch sonst in Verordnungen dem *patrius ritus* das *novo aut externo ritu sacrificare* (Liv. XXV 1, 12) gegenüber gestellt wird;[2] wahrscheinlich galt die Schöpfung neuer Beinamen oder Personifikationen nur als Fortführung der bestehenden Gottesdienste (s. unten S. 47), so dass es dafür einer besonderen Genehmigung nicht bedurfte. Die religiöse Freiheit des einzelnen Bürgers wird durch die Sakralpolizei nur insofern beschränkt, als er nicht *in loco publico sacrove* andern Göttern als den staatlich anerkannten oder in anderm Ritus opfern darf, und im häuslichen Gottesdienste haben ohne Frage die *di sive novi sive advenae* oft einen grösseren Raum eingenommen als die Staatsgötter: wie weit insbesondere im Privatkulte die Zerteilung der Gottheiten durch spezialisierende Beinamen und die Vermehrung der Personifikationen ging, lassen für die spätere Zeit die zahlreichen Weihinschriften erkennen; für die Zeit vor den punischen Kriegen, für welche uns derartige unmittelbare Zeugnisse nicht zu Gebote stehen, sind wir allerdings auf Rückschlüsse und Vermutungen angewiesen. Für den Staatskult können wir das fortwährende Eindringen auswärtiger und

[1]) Nur so erklärt es sich, dass bei den Arvalbrüdern in derselben Opferhandlung erst Juppiter O. M. und dann Juppiter Victor jeder ein besondres Opfer erhalten, z. B. CIL VI 2086, 26 f. u. s.

[2]) Auch die von Verrius Flaccus gegebene Definition (oben S. 40 Anm. 3) der *peregrina sacra* (Fest. p. 237) umfasst nur die zweite der beiden Klassen. Vgl. Claudian. de bello Gild. 131: *maerent indigetes et si quos Roma recepit aut dedit ipsa deos.*

neuer Kulte deutlich verfolgen an den in der Stadtchronik verzeichneten Gründungen neuer Tempel, deren Liste sich seit Beginn der republikanischen Zeitrechnung mit annähernder Vollständigkeit wiederherstellen lässt. Dieselbe ermöglicht es uns nicht nur, wenigstens einen Teil der Einflüsse zu erkennen, die in verschiednen Zeiten die religiöse Politik des römischen Staates bestimmten, sondern zeigt auch deutlich, wie mit dem fortwährenden Zuströmen neuer Götter ein Absterben der alten zusammengeht: nur ein Teil der in der ersten Periode verehrten Gottheiten hat an Stelle der ursprünglichen offenen *sacella* wirkliche Tempel, wie sie jetzt das gegebene Lokal für den Gottesdienst bilden, erhalten, andre, wie Carna, Angerona, Furrina, Larenta u. a., haben sich nach wie vor mit ihren Hainen und kleinen Kapellen begnügen müssen, und die Unkenntnis, die bei den späteren über die Bedeutung dieser Götter herrscht, zeigt, wie früh dieselben zur Antiquität geworden sein müssen.

Litteratur: Marquardt, Röm. Staatsverw. III 30 ff. E. Aust, De aedibus sacris populi Romani inde a primis liberae reipublicae temporibus usque ad Augusti imperatoris aetatem Romae conditis, Marpurgi 1889. Gilbert, Gesch. u. Topogr. d. Stadt Rom III 57 ff. Wissowa, De dis Romanorum indigetibus et novensidibus p. IX ff.

9. Die Aufnahme italischer und griechischer Gottheiten. Die Aufnahme des in dem naheliegenden und stammverwandten Aricia gepflegten Dianakultes in die römische Staatsreligion eröffnet eine lange Reihe ähnlicher Receptionen von Hauptgöttern benachbarter Gemeinden. Haben wir auch von den Spezialgottesdiensten der Städte von Latium und Südetrurien nur sehr spärliche Nachrichten, so sehen wir doch, dass diejenigen, die uns bekannt sind, nach und nach sämtlich im römischen Staatskult Aufnahme gefunden haben; wo wir einen solchen Vorgang nicht mehr nachweisen können, ist es wahrscheinlich, dass die Gottheiten der betreffenden Gemeinden mit den altrömischen nach Namen und Wesen sich deckten und somit von einer formellen Reception Abstand genommen werden konnte. Wo aber eigenartige Kulte vorhanden waren, hat sich Rom ihrem Einflusse nicht zu entziehen gewusst: so legt ein deutliches Zeugnis für die nahen Beziehungen, die zwischen Rom und Tusculum schon lange vor der Aufnahme letzterer Stadt in den römischen Bürgerverband obwalteten, die schon im zweiten Jahrzehnt der Republik erfolgte Reception des Dioskurenkultes ab, der in Tusculum der Mittelpunkt der Staatsreligion war.[1]) Wie dieser Kult, weil er aus einer latinischen Nachbargemeinde nach Rom gekommen war, obwohl von Haus aus ein griechischer, doch nie als solcher empfunden und von den auf Grund sibyllinischer Orakelsprüche in Rom aufgenommenen griechischen Gottesdiensten immer durchaus ferngehalten worden ist, so erklärt sich wahrscheinlich die ähnliche Stellung, welche der griechische Herakleskult seit sehr früher Zeit in Rom einnimmt, und die hier hervortretende eigentümliche Mischung griechischer und italischer Religionsanschauungen auf ähnliche Weise, da wir wissen, dass Hercules der leitende Gott und Schutzherr des benachbarten Tibur war.[2]) Die führende Gottheit von

[1]) Vgl. Dessau CIL XIV p. 254.
[2]) Dessau CIL XIV p. 367 f.; s. unten § 41.

Lanuvium, die zwar den Namen der römischen Juno trägt, sich aber sowohl in ihren Beinamen (Juno Sospes Mater Regina), wie in einzelnen Zügen des Kultes als aus eigenartigen Anschauungen erwachsen verrät, gehörte seit der Incorporation von Lanuvium (416 = 338) zu den römischen Staatsgöttern, wenn sie auch einen Tempel in der Stadt erst im J. 557 = 197 erhielt,[1]) und der Kult der Venus, der in Rom lange, ehe die griechische Aphrodite unter diesem Namen verehrt wurde, jedenfalls schon im 4. Jahrhundert v. Chr., seine Stätte hatte,[2]) ist wahrscheinlich von dem angesehenen Heiligtume, das diese Göttin bei Ardea besass, dorthin übertragen. Nur gegen die Aufnahme des weitberühmten Kultes der Fortuna Primigenia von Praeneste hat man sich wegen mancher fremdartigen Züge im Ritual und wohl namentlich wegen der damit verbundenen Orakel lange gesträubt,[3]) und erst als im zweiten punischen Kriege gegenüber den fremden Religionsübungen eine lässigere Praxis Platz gegriffen hatte, fand auch sie ihren Tempel in Rom: immerhin aber ist es nicht unwahrscheinlich, dass die schon vorher unter etwas anderen Formen in der römischen Staatsreligion auftretenden Fortunenkulte (vor allem der von Fors Fortuna) durch latinische Fortunendienste, wie die von Praeneste oder Antium, mit angeregt sind, wie sich ja überhaupt derjenige Austausch religiöser Anschauungen, der nicht zur Aufnahme einer bestimmten auswärtigen Gottheit, sondern nur zur Modifikation der römischen Vorstellungen in einzelnen Punkten führte, sehr weit erstreckt haben muss, ohne im einzelnen kontrollierbar zu sein. Wie weit diese Einflüsse reichten, beweist die Thatsache, dass sogar einzelne an bestimmten Lokalitäten der latinischen Landschaft haftende Gottheiten nach Rom wanderten; so ging der Name der im Gebiete von Lavinium am Numicus göttlich verehrten Quelle Juturna[4]) auf eine Quelle Roms über, und die zugehörige Göttin erhielt — wir wissen nicht bestimmt wann — ihren Tempel und ihren Festtag. Entsprechend dem Bundesverhältnisse, das zwischen Rom und den latinischen Städten herrschte, ist dieser Austausch ganz überwiegend auf friedlichem Wege erfolgt, während im Gegensatze dazu bei den Gottheiten südetrurischer Gemeinden die Übertragung nach Rom in der Regel erst nach Zerstörung der betreffenden Stadt oder Aufhebung ihrer politischen Existenz eintritt. Das gilt vor allem von der Burggöttin und Stadtherrin von Veji, Juno Regina, deren auf Grund einer *evocatio* erfolgte Überführung nach Rom das älteste bekannte Beispiel dieses Verfahrens bildete; um dieselbe Zeit ist auch die capenatische Göttin Feronia in Rom angesiedelt worden, da Capena damals, bald nach der Eroberung Vejis, in den römischen Staatsverband eingetreten ist.[5]) In ähnlicher Weise folgt im Jahr 490 = 264 dem Triumphe über Volsinii die Aufnahme des dort heimischen Gottes Vortumnus unter die römischen Staatsgötter,[6]) und nach der Zerstörung von Falerii 513 = 241 finden die Götter der vernichteten

[1]) Marquardt, Staatsverw. III 476.

[2]) Wissowa, De Veneris simulacris Romanis (1882) p. 6 f.

[3]) Noch zur Zeit des ersten punischen Krieges wird die Befragung des praenestinischen Orakels durch den Senat abgelehnt: *auspiciis enim patriis, non alienigenis rem publicam administrari iudicabant oportere* (Val. Max. Epit. I 3, 2).

[4]) Serv. Aen. XII 139.

[5]) Beloch, Der italische Bund S. 119.

[6]) Aust, De aedibus sacris p. 15.

Stadt, Juno Quiritis und Minerva, in Rom eine neue Heimat.[1]) Weiter hinaus scheint sich aber die Neigung der Römer, die Gottheiten ihrer italischen Stammverwandten aufzunehmen, nicht erstreckt zu haben, denn Götter wie die Angitia der Marser,[2]) die Vacuna des Sabinergaues,[3]) die Marica von Minturnae[4]) und zahlreiche andre Gottheiten der nach und nach von Rom unterworfenen entfernteren Gemeinden und Stämme Italiens haben eine Aufnahme in den Staatskult nicht gefunden,[5]) wenn sie auch, wie Weihinschriften zeigen, von Privatleuten noch in der Kaiserzeit verehrt wurden.[6])

Andre Gesichtspunkte sind es, die für die Aufnahme griechischer Kulte in die römische Staatsreligion massgebend waren. Es ist bemerkenswert, dass sich eine grössere Zahl derartiger Receptionen gerade in die ersten Jahrzehnte der Republik zusammendrängt, während wir dann längere Zeit hindurch von nichts Ähnlichem hören: man kann daraus den auch durch andre Beobachtungen bestätigten Schluss ziehen, dass gerade um die Wende von Königszeit und Republik ein besonders starker Strom griechischer

[1]) Jordan, Hermes IV 243 f.

[2]) Hauptsitz ihrer Verehrung ist Lucus Angitiae (*nemus Angitiae* Verg. Aen. VII 759), heute Luco (Mommsen CIL IX p. 367), von wo auch die Inschrift CIL IX 3885 stammt; eine Mehrheit von Angitiae bei den Paelignern in Sulmo CIL IX 3074; verwandt wohl auch die *di ancites* von Furfo im Vestinerlande CIL IX 3515, kaum die *Anagtia diiviia* eines Goldringes von Aesernia (Zvetaieff, Inscr. Ital. infer. dial. nr. 107, vgl. Buecheler, Rhein. Mus. XXXVII 643 f.). Deutungsversuche bei Serv. Aen. VII 750. Solin. 2, 28 f.; vgl. Wissowa, Real-Encycl. I 2191.

[3]) *Vacunae nemora* bei Reate und dem *lacus Velinus* erwähnt Plin. n. h. III 109, und aus der Gegend von Reate stammen die Weihinschriften CIL IX 4751 f., aus dem oberen Velinothale CIL IX 4636; *fanum putre Vacunae* beim Sabinum des Horaz epist. I 10, 49. Da gegenüber anderen Deutungen der Göttin (als Minerva, Bellona, Diana, Ceres) Varro ihre Gleichsetzung mit Victoria vertrat (Schol. Hor. a. a. O.; Auson. epist. 14, 101 p. 249 Peip. setzt einfach *Vacuna* für *Victoria* ein), so hat man mit Recht in der nach Dion. Hal. ant. I 15 (aus Varro) am See von Cutilia verehrten *Νίκη* Vacuna erkannt (Preller, Ber. d. sächs. Gesellsch. 1855, 191 ff. = Ausgew. Aufs. 256 ff.); dagegen ist es fraglich, ob man die bei Vicovaro, also in der Gegend des horazischen Landgutes, gefundene Bauinschrift CIL XIV 3485 *Imp. Caesar Vespasianus ... aedem Victoriae vetustate dilapsam sua impensa restituit* auf Vacuna beziehen darf, da man die Umsetzung des Namens in Victoria wohl in der gelehrten Litteratur, nicht aber in einem Denkmale des Kultes erwarten darf. Allgemein erwähnt die *antiqua Vacuna* und die *Vacunales foci* Ovid. fast. VI 307 f.

[4]) Der Hain der Marica bei Minturnae in den Sümpfen der Lirismündung wird häufig erwähnt (Liv. XXVII 37, 2. Plut. Mar. 39. Strabo V 233 und mehr bei R. Peter in Roschers Lexik. II 2374); man deutete sie teils auf Venus (Serv. Aen. VII 47 *dicunt alii per Maricam Venerem intellegi debere, cuius fuit sacellum iuxta Maricam, in quo erat scriptum Ποντίῃ Ἀφροδίτῃ*), teils auf Circe (Serv. Aen. XII 164. Lact. I 21, 23), deren altberühmtes Heiligtum in dem unfernen Circeji (Strabo V 234; vgl. Cic. nat. deor. III 48) noch im J. 213 n. Chr. durch die römischen Quindecimvirn wiederhergestellt wurde (CIL X 6422). Wenn Verg. Aen. VII 47 die Marica nach Laurentum versetzt, so ist das dichterische Freiheit, dass aber ihr Kult auch ausserhalb Minturnaes vorkam, zeigt die Weihinschrift von Pisaurum CIL I 175 (CIL V 7363 aus Dertona ist verdächtig).

[5]) Eine Liste solcher in Rom nicht recipierter italischer Municipalgottheiten gibt Varro bei Tertull. apol. 24; ad nat. II 8: Deluentinus von Casinum, Visidianus von Narnia, Numiternus von Atina, Ancharia von Asculum, Nortia von Volsinii, Valentia von Ocriculum, Hostia von Sutrium, ausser Nortia (s. § 43) und Numiternus (s. CIL X 5046) durchweg gänzlich verschollene Namen. Aus gelegentlichen Erwähnungen können wir noch manchen Namen hinzufügen, z. B. den der in Ardea als Beschützerin der Geburten verehrten Göttin Natio (Cic. de nat. deor. III 47) und den Fucinus bei den Marsern am Fuciner See (CIL IX 3656. 3847. 3887).

[6]) Man kann damit die von Mommsen, Staatsr. III 575 hervorgehobene lokale Begrenzung der Verleihung des Halbbürgerrechtes (*ius Caeritum*) vergleichen.

Einflüsse von Unteritalien aus in Rom Eingang gefunden haben muss, der zuerst die staatliche Anerkennnung der sibyllinischen Orakelsammlung herbeiführte und dann vermittels der letzteren einer Reihe griechischer Götter Einlass verschaffte. Da die sibyllinischen Sprüche in engster Beziehung zum Kulte des Apollo stehen und dieser der Hauptgott von Cumae war, von wo die antike Tradition mit Einstimmigkeit die Herkunft der Orakelsammlung ableitet,[1] so ist dieser Gott sicher der erste gewesen, der durch unmittelbare Herübernahme aus dem griechischen Kulturkreise in Rom Anerkennung fand, wenn wir auch von der Erbauung eines Tempels erst im Jahr 321 = 433 hören: nur so erklärt es sich, wenn das Priestertum der IIviri sacris faciundis, dem die Vorstandschaft über die Gesamtheit der recipierten griechischen Kulte zukommt, speziell als *antistites Apollinaris sacri* bezeichnet wird (Liv. X 8, 2) und die Embleme seiner Würde, Dreifuss und Delphin, aus dem apollinischen Kulte entlehnt.[2] Es folgen dann fast gleichzeitig die Aufnahme einerseits des griechischen Hermes, andererseits der Göttertrias Demeter, Dionysos und Kore, von denen der erstere 259 = 495, die andere 261 = 493 ihre eigenen Tempel erhalten, Thatsachen von grosser Wichtigkeit, weil sie uns einen, wenn auch beschränkten Einblick in diejenigen Bewegungen gewähren, welche Rom für die griechischen Einflüsse empfänglich machten. Hermes ist nach Rom als Handelsgott gelangt, wie aus der lateinischen Form seines Namens und aus dem Umstande hervorgeht, dass mit der Erbauung seines Tempels die Gründung einer Kaufmannsgilde (*collegium mercatorum*) verbunden war:[3] wir dürfen darin einen deutlichen Hinweis darauf erblicken, dass Handelsbeziehungen zwischen Rom und Unteritalien diesem Gotte den Eingang öffneten. Der Tempel von Ceres, Liber, Libera aber hat nicht nur seine anerkannte Bedeutung für die Getreidezufuhr von Sicilien nach Rom, sondern spielt sogar eine politische Rolle, indem er für die plebeische Gemeinde eine besondere Wichtigkeit hat und den plebeischen Unterbeamten, den Aedilen, in derselben Weise als Amtslokal dient, wie der unmittelbar vorher erbaute Tempel des altrömischen Gottes Saturnus der niederen Magistratur der patrizisch-plebeischen Gesamtgemeinde, den Quaestoren:[4] wir werden also die Träger der hellenisierenden Richtung vorwiegend in den Kreisen des aufstrebenden zweiten Standes zu suchen haben, eine Annahme, die auch darin ihre Bestätigung findet, dass das Priestertum der Orakelbewahrer das erste ist, welches den Plebejern zugänglich wird. Die Reserve, die man diesen fremden Religionsübungen gegenüber auch nach ihrer staatlichen Anerkennung noch zu beobachten für angezeigt hält, zeigt sich nicht nur in dem Ausschlusse ihrer Kultstätten vom Pomerium, sondern auch darin, dass die griechischen Namen der Gottheiten dem römischen Gebrauche angepasst werden, indem man entweder an Stelle des griechischen Eigennamens eine lateinische Bezeichnung der Funktion des

[1] SCHWEGLER, Röm. Gesch. I 802; vgl. dazu auch R. REITZENSTEIN, Inedita poetarum Graecorum fragmenta II (Rostochii 1891) p. 10 f.

[2] Vgl. MARQUARDT, Staatsverw. III 359 f. 384.

[3] Liv. II 27, 6.

[4] SCHWEGLER, Röm. Gesch. II 278. MOMMSEN, Staatsr. II 468, 1; s. unten § 46.

Gottes treten lässt (Mercurius-Hermes) oder die griechischen Götter mit alteinheimischen identifiziert; so hat man Demeter, Dionysos und Kore zu Ceres, Liber und Libera umgedeutet, und dieser Vorgang hat sich später bei andern Gottheiten vielfach wiederholt, wobei oft die Gleichsetzung auf rein zufälligen Ähnlichkeiten oder einer missverständlichen Auffassung beruhte. Von diesen Gründungen der früheren republikanischen Epoche an, zu denen auch die in ungewisser Zeit erfolgte Aufnahme des griechischen Poseidonkultes zu rechnen ist, verstreicht dann bis zur nächsten Reception eines griechischen Gottes eine geraume Zeit: erst nach völliger Beendigung des Ständekampfes und nachdem durch die Freigebung der höchsten Priestertümer durch die lex Ogulnia (454 = 300) den Plebejern auch auf sakralem Gebiete die volle Gleichberechtigung zuerkannt worden ist, beginnt eine neue Reihe solcher Aufnahmen, die bereits über den Kreis der Götter des griechischen Unteritalien hinausgreift: am wichtigsten ist die Einholung des griechischen Asklepiosdienstes von Epidauros (461 = 293), die zugleich die Aufnahme der griechischen Arzneikunst in Rom bedeutet, ferner im Jahr 505 = 249 die Übernahme der griechischen Unterweltsvorstellungen durch die Stiftung der *ara Ditis,* endlich die im Jahr 516 = 238 durch die Stiftung der *ludi Florales* vollzogene Einführung eines griechischen Kultes, dessen Inhaberin den Namen der altrömischen Göttin Flora annimmt, während schon die üppige Art der Festfeier den ausserrömischen Ursprung verrät. Immerhin vollzieht sich in dieser Periode das Eindringen griechischer Religionsübung noch sehr allmälig und unter Wahrung der Rechte des alteinheimischen Kultus, bis dann in der Zeit des zweiten punischen Krieges die ganze Flut hellenischer Religionsvorstellungen Einlass findet und die griechischen Gottesdienste nicht nur in grosser Zahl neben die altrömischen und italischen treten, sondern diese selbst vollkommen durchdringen und umbilden.

Litteratur: Ueber die Kulte der latinischen Gemeinden vgl. A. Bormann, Altlatinische Chorographie und Städtegeschichte, Halle 1852 und H. Dessau im XIV. Bande des CIL. Ueber die griechischen Kulte in Rom Klausen, Aeneas und die Penaten S. 245 ff. J. Mörschbacher, Ueber Aufnahme griechischer Gottheiten in den römischen Kultus, Gymn. Progr. Jülich 1882.

10. Vermehrung der Götter durch Spaltung und durch Vergöttlichung abstrakter Begriffe. Die römische Anschauung von ganz bestimmt abgegrenzten Wirkungssphären der einzelnen Gottheiten und das Streben, jeden Gott bei der Seite seines Wesens anzurufen, die man im einzelnen Falle funktionieren zu sehen wünscht, hat schon in ältester Zeit zur Ausbildung zahlreicher Kultbeinamen geführt, und schon im ältesten Götterkreise begegneten uns Beispiele dafür, dass einzelne derartige Beinamen, wie Terminus, Liber, Quirinus, sich von der Gottheit, der sie nur zur Bezeichnung eines Teiles ihrer Macht dienten, loslösten und eine selbständige Entwicklung nahmen (S. 25 f.). Doch waren es in diesen Fällen ganz besondre Gründe, welche die Abspaltung veranlassten, während im grossen und ganzen die Götter der ältesten Periode als ziemlich geschlossene und einheitliche Gestalten dastehen: die Mehrzahl derjenigen Beinamen, deren alter Ursprung sicher steht, charakterisiert mehr das ganze Wesen eines Gottes, als seine einzelnen Funktionen, und wenn Juppiter als Lucetius,

Mars als Gradivus, Volcanus als Mulciber, Janus als Patulcius Clusivius in alten Ritualformeln angerufen wurden, so deckten sich diese Bezeichnungen derartig mit dem Gesamtbegriff der betreffenden Gottheiten, dass eine Loslösung nicht möglich war: dazu kommt, dass in der ältesten Zeit die Anzahl der Kultstätten eine sehr beschränkte war und an einem Altar oder in einem Haine der Gott nach allen Seiten seiner Wirksamkeit hin verehrt wurde. Anders wird es in dieser Periode. Viele der alten Götter allerdings waren ihrem ganzen Wesen nach so einfach angelegt, dass eine Zerlegung ihres Wesens ausgeschlossen war: Saturnus und Consus, Robigus und Pales haben nur eine einzige eng begrenzte Kompetenz, und wer sie anrief, war nicht genötigt, die Richtung, in der er die Wirksamkeit dieser Gottheiten erflehte, näher zu bezeichnen. Um so vielgestaltiger waren andre Götter, von den älteren namentlich Juppiter und Juno, später vor allem Hercules, Fortuna, Venus u. a., die uns im Staatskulte überhaupt kaum mehr mit ihrem Namen schlechthin, sondern stets nur in einer durch einen Beinamen näher bestimmten Beziehung begegnen. Das hat seinen Grund zum Teil darin, dass die in diesen Göttern verkörperten Vorstellungen, wie z. B. die Idee der männlichen und der weiblichen Himmelsgottheit in Juppiter und Juno, einer reichen Variation fähig sind, zum Teil aber auch darin, dass diese Gottheiten auch bei den Nachbargemeinden ihre Verehrung fanden, doch so, dass unter Beibehaltung der ursprünglichen Gleichheit des Namens an den verschiednen Orten ganz verschiedne göttliche Wesen verehrt wurden, indem hier dieser und dort jener Zug in den Vordergrund gestellt und besonders entwickelt war: wenn die Falisker die Juno als lanzenschwingende Göttin (Quiritis) verehrten, während man in Latium und über seine Grenzen hinaus in ihr vor allem die göttliche Geburtshelferin (Lucina) sah, so fanden in Rom beide Anschauungen ihre Anerkennung und beide Göttinnen erhielten ihren Tempel, ebenso wie Juppiter bald als der im Blitz und Donner sich verkündende Gott (Fulgur, Tonans), bald als der siegreiche Schlachtenlenker (Victor) erscheint. So dehnten sich einzelne Gottheiten auf Kosten andrer aus (das Zurückgehen des Kultes der Carmenta z. B. hat seinen Grund wahrscheinlich in dem Ansehen, das Juno Lucina genoss) und vervielfältigten sich so zu sagen; mochte das Volk die verschiednen Epitheta beinahe als verschiedne Gottheiten ansehen,[1]) so hat das Sakralrecht doch daran festgehalten, dass der gleiche Eigenname mit verschiednen Qualitätsbezeichnungen denselben Gott bezeichne: es tritt das namentlich darin hervor, dass die von Alters her dem Juppiter bezw. der Juno heiligen Tage der Idus bezw. Kalendae für die Tempel dieser Gottheiten ohne Unterschied des Beinamens als Stiftungstage gewählt werden und z. B. nicht nur die Juno Lucina und Juno Moneta, sondern auch die vejentische Juno Regina und die lanuvinische Juno Sospes ihr Tempelopfer an Kalendae begehen.[2]) Es fehlt aber auch jetzt nicht an Fällen, wo sich ein derartiger Beiname ver-

[1]) Hierher gehört die bekannte Erzählung von dem Traume des Augustus, in welchem sich der capitolinische Juppiter über die Konkurrenz beklagt, die ihm der benachbarte Juppiter Tonans bereite. Suet. Aug. 91. Cass. Dio LIV 4.

[2]) Aust, De aedib. sacr. p. 38.

selbständigt. Ein sicheres Beispiel für eine solche Loslösung bietet der Gott des nächtlichen Himmels, Summanus, der erst im Anfange des 3. Jahrhunderts v. Chr. einen eignen Kult erhielt und noch später, wenn auch ausserhalb Roms, unter dem Namen Juppiter Summanus auftritt;[1]) ein ähnliches Verhältnis waltet auch zwischen Silvanus und Faunus ob, von denen letzterer als der altursprüngliche Gott im Staatskulte alleinige Verehrung geniesst, dagegen in der privaten Religionsübung durch Silvanus völlig zurückgedrängt worden ist. Das lehrreichste Beispiel ist die Verehrung von Dius Fidius und Fides. Als Schützer von Recht und Treue, als welcher er ja von Alters her im Dienste der Fetialen hervortrat, erhielt Juppiter die Bezeichnung Diovis Fidius oder Dius Fidius, die die Griechen mit vollem Recht durch *Ζεὺς Πίστιος* wiedergeben, und unter diesem Namen schon im J. 288 = 466 einen eignen Tempel auf dem Quirinal: die Trennung dieses Gottes von Juppiter wurde durch die im Laufe der Zeit entstandene lautliche Verschiedenheit der ursprünglich identischen Namen Juppiter und Dius erleichtert und das Gefühl für den früheren Zusammenhang ging verloren. Neben diesen göttlichen Vertreter der Treue trat aber im dritten Jahrhundert v. Chr. eine eigene Göttin der Treue, Fides, die auf dem Capitol in unmittelbarer Nachbarschaft des Juppiter O. M. ihren Tempel erhielt und deren Dienst von den drei grossen Flamines versehen wurde, so dass auf dem Quirinal Juppiter als Treugott, auf dem Capitol Juppiter und die Treue nebeneinander ihre Verehrung fanden; Analogien bietet die spätere Zeit z. B. im Kulte der Venus, die an der einen Stelle als Venus Felix, an der andern mit Felicitas zusammen gefeiert wird, oder einmal als Venus Victrix, das andre Mal als Venus Genetrix neben Victoria.[2]) Es ist also von diesen göttlichen Personifikationen ein Teil jedenfalls dadurch entstanden, dass man die hervorragendsten Eigenschaften und Thätigkeiten einzelner Götter einer besonderen Verkörperung für würdig hielt und von ihrem Gotte loslöste: neben Juppiter Victor findet eine eigne Siegesgöttin Victoria ihre Stelle im Staatskulte, neben dem Kriegsgotte Mars und in unmittelbarer Nachbarschaft seines alten Altars auf dem Marsfelde die Kriegsgöttin Bellona,[3]) aus dem Kulte des Juppiter Liber entwickelt sich nicht nur der des Liber, sondern auch der der Libertas, deren Tempel dicht bei dem des Juppiter Liber Platz findet. Auf Grund analoger Anschauungen wird dann das, was man von Eigenschaften an anderen schätzt und sich selbst wünscht, oder was man an Schicksalen und Zuständen erfleht und erstrebt, vom Staate oder von einzelnen selbst als göttlich verehrt, z. B. Erfüllung der frohen Hoffnung (Spes) und Eintracht der Bürgerschaft (Concordia), die Reinheit der Ehe (Pudicitia) und der im Verhältnisse der Kinder zu den Eltern sich bethätigende fromme Sinn (Pietas), je nachdem bestimmte Anlässe und Vorkommnisse des öffentlichen oder privaten Lebens die Veranlassung bieten. Über-

---

[1]) CIL V 3256. 5660.

[2]) Wissowa, De Veneris simulacris Romanis p. 22.

[3]) Besonders lehrreich ist dafür Tac. ann. III 18: *cum Valerius Messalinus signum aureum in aede Martis Ultoris, Caecina Severus aram Ultioni statuendam censuissent:* hier ist die Loslösung der Ultio von Mars Ultor ganz deutlich.

haupt geben einzelne Vorfälle, besonders solche drohender und gefährlicher Art, sowohl im öffentlichen wie im privaten Kulte sehr häufig den Anstoss zur Kreierung neuer Gottheiten dieser Art: in schwierigen Situationen, wo man nicht weiss, welcher von den bekannten Göttern zur Abwendung der drohenden Gefahr von Rechtswegen kompetent ist, hilft man sich damit, dass man die gefahrdrohende Macht selbst als göttliches Wesen fasst und ihr Opfer und Kult gelobt: die Häufigkeit der aus den feuchten Niederungen aufsteigenden Fieberkrankheiten[1]) führte zu einer an mehreren Punkten der römischen Hügel angesiedelten Verehrung der Göttin Febris, die dem vulkanischen Boden mancherorts entsteigenden Schwefeldämpfe zum Kulte der Mefitis, die grosse Gefahr, in die die römische Flotte 495 = 259 durch schwere Stürme geriet, zur Gründung eines Tempels der Tempestates. Ganz entsprechend erhielten göttliche Mächte, deren Einwirkung man erfahren zu haben glaubte, ohne dass man sich über den Namen des Gottes klar gewesen wäre, ihren Dank und ihre Verehrung unter einem neugebildeten Namen, der an die Veranlassung der Weihung anknüpfte: der Gott, der durch seine Stimme das Herannahen der Gallier verkündete, erhielt seinen Altar als Ajus Locutius,[2]) der, welcher die Umkehr Hannibals vor der Porta Capena veranlasst und Rom dadurch beschützt haben sollte, ein *fanum* als Rediculus oder vielleicht Tutanus Rediculus:[3]) ob das nur Beinamen eines der bekannten Staatsgötter oder Bezeichnungen neu in den römischen Gesichtskreis tretender göttlicher Gewalten waren, liess die vorsichtige Gewissenhaftigkeit der römischen Pontifices unentschieden; jedenfalls hatte der Staat seine Dankesschuld abgetragen und man konnte annehmen, dass der zum Empfange der Leistung berechtigte Gott sich für befriedigt halten werde. In der Natur der Sache lag es, dass sich an Weihungen der letztgenannten Art ein dauernder Kult nur dann knüpfte, wenn die Veranlassungen ihrer Beschaffenheit nach bleibende oder wiederkehrende waren, wie dies bei den Göttern des Fiebers und der Stürme der Fall war, während man sich mit Gottheiten wie Ajus Locutius und Tutanus Rediculus, wenn sie nicht weitere Zeichen ihrer Wirksamkeit gaben, durch die einmalige Weihung eines Altars ein für allemal abgefunden hielt. Daher haben Gottheiten der letzteren Art jedenfalls oft gar keine Spur in der Überlieferung zurückgelassen,[4]) und wir vermögen mit einiger Sicherheit nur über diejenigen Götter zu urteilen, die ihre Stelle im Staatskulte dauernd behaupteten und, was für diese Periode damit so gut wie gleichbedeutend ist, einen eignen Tempel auf römischem Staatsgrunde besassen: immerhin genügt das, um uns, wenn auch nicht jeden einzelnen in Rom von Staatswegen oder gar nur von Privatleuten verehrten Gott, so doch diejenigen Richtungen kennen zu lehren, in denen die Ausdehnung des römischen Götterkreises und die innere Entwicklung

---

[1]) Nissen, Ital. Landesk. I 413.

[2]) Liv. V 32, 6. 50, 5. 52, 11. Cic. de div. I 101. II 69. Varro bei Gell. XVI 17, 2 und mehr bei R. Peter in Roschers Lexik. II 191.

[3]) Fest. p. 282. Plin. n. h. X 122; vgl. Varro Menipp. frg. 213 und dazu R. Peter a. a. O. 218. 227.

[4]) Was würden wir z. B. von Verminus, dem Gotte der Würmerkrankheit des Viehes, wissen, wenn nicht im J. 1876 sein offenbar aus Veranlassung einer Seuche dieser Art geweihter Altar gefunden worden wäre, CIL VI 3732?

der religiösen Vorstellungen der Römer während dieser Periode vor sich gingen.

Litteratur: Für die Kultbeinamen der römischen Götter liegt jetzt eine gute Sammlung und Bearbeitung des reichen Materials vor bei J. B. Carter, De deorum Romanorum cognominibus, Halis Sax. (Lipsiae) 1898; für die Vergöttlichung abstrakter Begriffe in der römischen Religion fehlt eine erschöpfende Spezialuntersuchung, denn R. Engelhard, De personificationibus quae in poesi atque arte Romanorum inveniuntur, Diss. Gottingae 1881 genügt in keiner Hinsicht.

11. Die äusseren Formen des Staatskultus. Während im häuslichen Gottesdienste die alten einfachen Formen der Vorzeit mit geringen Ausnahmen beibehalten werden, vollzieht sich in der öffentlichen Religionsübung eine tiefgreifende Umgestaltung. An die Stelle der anspruchslosen Kapellen und Altäre, die in der ersten Periode die Stätten des staatlichen Gottesdienstes bildeten, treten nur wirkliche Tempel, die als Wohnung des Gottes gedacht sind und wenigstens zum Teil bereits ein menschenähnliches Bild desselben einschliessen; allerdings ist dies letztere die Regel nur bei den erst in dieser Periode neu eintretenden Gottheiten, während die der alten Ordnung angehörigen Götter, trotzdem sie bereits Tempel besitzen, auch in dieser Periode vielfach noch bildlos verehrt worden zu sein scheinen. Dagegen wissen wir von der Thonstatue des Juppiter im capitolinischen Tempel, von dem der ephesischen Artemis nachgebildeten Schnitzbilde der Diana auf dem Aventin, von einer ehernen Statue der Ceres im Tempel von Ceres, Liber, Libera[1]) und von manchen andern Götterbildern, die zugleich mit den betreffenden Kulten ihren Einzug in Rom hielten;[2]) bei den genannten Beispielen unterliegt der griechische Ursprung der Darstellung keinem Zweifel, und was auch sonst aus dieser Zeit von Götterbildern bezeugt ist, ist durchweg so entstanden, dass griechische Göttertypen mit einigen den abweichenden italischen Religionsvorstellungen entsprechenden Modifikationen herübergenommen wurden. Wie stark griechische Vorlagen die römische Darstellung beinflussten, zeigt die älteste römische Münzprägung: die auf den sechs verschiedenen Nominalen des Kupfers auftretenden Götterköpfe sind ausnahmslos griechischer Herkunft und dienen zum Teil zur Bezeichnung in Rom recipierter griechischer Gottheiten (Hercules, Mercur), zum Teil sind sie auf römische Götter (Janus, Juppiter, Minerva) erst übertragen. Was die Tempel selbst betrifft, so hat man diejenigen, die einem der Götter des ältesten Kreises galten, mit Vorliebe an derselben Stelle angelegt, an welcher der Kult von alter Zeit her haftete, so dass die alten unscheinbaren Kultstätten durch die neuen Gotteshäuser ersetzt wurden.[3]) In derselben Weise hat man auch die Festtage dieser Tempel mit den alten *feriae* der betreffenden Götter in Verbindung gebracht, indem man den Stiftungstag des Tempels, der bei seiner alljährlichen Wiederkehr durch ein Opfer gefeiert wurde, auf den Tag der alten Feriae legte;[4]) bei neu aufgenommenen Gottheiten fielen derartige Rücksichten natürlich fort. Der Kreis der alten Feriae ist in dieser Periode nicht erweitert worden, sondern zu jedem neuen Tempel

---

[1]) Diese war allerdings nicht Kultbild, sondern Anathem, Plin. n. h. XXXIV 15.

[2]) Detlefsen, De arte Roman. antiquissima I p. 13 ff.

[3]) Aust, De aedibus sacris p. 50 ff.

[4]) Aust a. a. O. p. 34 ff.

gehört ein Festtag, der nur in diesem einen Heiligtume mit einem feierlichen Opfer begangen wird, ohne für die Allgemeinheit den rechtlichen Charakter des Tages zu bestimmen und ihn zu einem *dies nefastus* zu machen: dieser alljährlich wiederkehrende Festtag ist der *natalis templi*, der Tag, an dem bei der Stiftung des Tempels die Uebergabe des fertigen Gebäudes an die Gottheit erfolgt war, und die Kalendarien verzeichnen in ihren jüngeren Zusätzen diese Tempelopfer mit grosser Gewissenhaftigkeit. Wenn diese *natales templorum* selbst bei den angesehensten Heiligtümern nie Feriae geworden sind, sondern an den betreffenden Tagen ohne weiteres Gerichtsverhandlungen und Volksversammlungen abgehalten werden konnten, so haben doch die Stiftungstage einer Reihe der ältesten und berühmtesten Tempel für das öffentliche Leben dadurch eine grosse Bedeutung gewonnen, dass bestimmte Stände und Kreise der Einwohnerschaft dieselben besonders festlich begingen, weil sie zu dem betreffendem Heiligtume in einer näheren Beziehung standen: so bildet das aventinische Minervaheiligtum, dessen Gründung unter den Heiligtümern der *di novensides* sehr hoch hinaufreicht, den sakralen Vereinigungspunkt für die Handwerkerzünfte, die darum seinen Stiftungstag (19. März) als *artificum dies* in ihren Kreisen ganz besonders feiern, während der Staat an diesem Tage das damit gar nicht zusammenhängende alte Marsfest der Quinquatrus begeht und sich um den Festtag der Minerva nur insofern kümmert, als er in ihrem Tempel ein *sacrificium publicum* zur Erinnerung an den Stiftungstag darbringen läst. In demselben Verhältnisse, in dem sich die Handwerker gegenüber der Minerva auf dem Aventin befinden, steht die Kaufmannsgilde zum Tempel des Mercur, die Gärtner zu dem der in Italien als Schützerin der Gärten verehrten Venus, alle diejenigen Gewerbetreibenden, die zu ihrem Betriebe des Wassers besonders bedürfen, zu dem Heiligtume der Quellgöttin Juturna, und selbst die sakral natürlich ebenso wie politisch rechtlose Masse der Sklaven nimmt den Stiftungstag des Tempels der Diana auf dem Aventin als ihren Festtag in Anspruch.[1]) Wenn auch alle diese kollegialen Festlichkeiten nicht dem Staatskulte angehören, so zeigen sie doch, wie eng die genannten Kulte mit dem bürgerlichen Leben und seinen Äusserungen zusammenhängen, und dienen daher zur Charakteristik der Götterauffassung dieser Periode. Von Wichtigkeit ist es, dass nicht nur einzelne Stände und Berufsklassen mit bestimmten Tempeln engere Fühlung halten, sondern dass manche Heiligtümer geradezu eine politische Rolle spielen und einzelnen Zweigen der Staatsverwaltung dienen: der Tempel des Saturn bildet zugleich die Schatzkammer des Staates, das Heiligtum der Trias Ceres, Liber, Libera ist Archiv und sakraler Mittelpunkt der plebeischen Verwaltung, sein mit dem alten Feste der Cerialia zusammenfallender Stiftungstag infolge dessen ein besonderes Plebejerfest, um den Tempel der Dioskuren am Markt gruppiert sich die römische Ritterschaft, deren Parade diesen Tempel zum Zielpunkte hat; vor allem aber ist der Tempel

[1]) Vgl. auch die *ancillarum feriae* (Polem. Silv. CIL I² p. 269) an dem wahrscheinlich schon der ältesten Festordnung angehörenden Feste der Nonae Caprotinae (Wissowa, Real-Encycl. III 1551 f.).

auf dem Capitole das sakrale Zentrum des ganzen Staates, an dem nicht nur die Staatsbeamten bei ihrem Antritte und bei bestimmten sonstigen Anlässen feierliche Opfer vollziehen, sondern welches auch der einzelne Bürger an wichtigen Gedenktagen seines Lebens aufsucht, so dass *Capitolium adscendere* geradezu zum technischen Ausdrucke geworden ist. In diesem Zusammenhange ist auch die Bestimmung zu erwähnen, dass für jedes in Rom geborene Kind eine Abgabe an die Kasse der Juno Lucina geleistet werden musste, für jeden Gestorbenen eine solche an Libitina, für jeden mündig gewordenen Jüngling an die Juventus:[1]) wenn die Überlieferung diese Vorschrift auf Servius Tullius zurückführt, so liegt darin insofern etwas Richtiges, als dieselbe jedenfalls dieser zweiten Periode der römischen Religionsentwicklung angehört, da die genannten Gottheiten sämtlich der ältesten Religionsordnung fremd sind.

Tritt auf diese Weise die Religion in eine viel engere Beziehung zum Leben des Tages, so zeigt sich gleichzeitig auch bei der Ausführung der gottesdienstlichen Handlungen eine grössere Rechnung auf Beteiligung des Publikums. Das tritt vor allem bei einer in dieser Zeit neu eingeführten Gattung sakraler Akte, den Spielen, hervor: ganz verschieden von den schon im ältesten Kultus sich findenden Rennspielen der Equirria und Consualia, die rein als rituelle Feiern zur Sühnung und Weihung der betreffenden Tiere aufzufassen sind, sind die in dieser Periode gefeierten *ludi* zunächst ausserordentliche Dankfeste für den von den Göttern, vor allem dem Juppiter O. M., verliehenen Sieg und schliessen sich daher ursprünglich unmittelbar an den Triumphzug an,[2]) dann werden sie unter dem Namen von *ludi Romani* als ständiges Jahresfest in Verbindung mit dem Stiftungstage des capitolinischen Tempels gefeiert. Hier tritt der religiöse Akt gegenüber der Schaustellung wesentlich zurück, und diese Spiele sind ohne ein zuschauendes Publikum nicht denkbar. Eine Mitwirkung des Publikums bei den heiligen Handlungen zeigt sich ganz besonders deutlich in den auf Anordnung der Orakelbewahrer vorgenommenen Kulthandlungen griechischer Herkunft, die in dieser Periode mehr und mehr überhand nehmen und allmälig die Ceremonien des altrömischen Rituals ganz in den Hintergrund drängen. Das gilt vor allem von den Supplicationen und den in engem Zusammenhange mit ihnen stehenden Feiern der Götterbewirtungen (*lectisternia* und *sellisternia*); tragen die letzteren den Charakter einer öffentlichen Schaustellung, welche die ganze Bevölkerung in Mitleidenschaft zieht und auch in den Privathäusern ähnliche Schmausereien veranlasst,[3]) so nehmen an den Sühn- und Bittprozessionen, den *supplicationes*, Männer und Frauen in festlicher Bekränzung Teil und selbst die Freigelassenen sind nicht ausgeschlossen; auch die gegenseitigen Bewirtungen, wie sie in den Kreisen der Plebejer am Ceresfeste, in denen der Patrizier später an den Megalesia üblich waren, und die bei der Ara maxima des Hercules vorgenommenen Volksspeisungen knüpfen sämtlich an griechische Kulte an, ebenso wie das zum capitolinischen Kulte gehörige ständige *epulum Iovis*, an dem der gesamte Senat

[1]) Piso bei Dion. Hal. IV 15.
[2]) Mommsen, Röm. Forsch. II 42 ff.
[3]) Liv. V 13, 7.

teilnahm, in seiner ganzen Einrichtung unverkennbar den griechischen Einfluss zeigt.[1]) Die altrömische strenge Scheidung von staatlicher und privater Gottesverehrung ist hier aufgehoben und im Gegensatz dazu das Prinzip aufgestellt, dass an den im Interesse der Gemeinde vorgenommenen Ritualakten auch die ganze Gemeinde teilnehmen müsse, eine Anschauung, die so weit durchgeführt wird, dass in bestimmten Fällen von seiten der fremden Kulte sogar die Anordnung eines allgemeinen Fastens (*castus*) stattfindet.[2]) Hand in Hand mit dieser Heranziehung der Massen zum Gottesdienste gehört die grössere Sinnfälligkeit der Kulthandlungen; die Spiele lösen sich, zumal seit der Einführung der scenischen Aufführungen, vom Kulte ganz und gar los und werden zur unterhaltenden Vorstellung, die beim Lectisternium auf den *pulvinaria* liegenden, geputzten und geschminkten, am Opfermahle sich erfreuenden Götterbilder bieten der Schaulust der Menge reichen Stoff, und bei den Supplicationen musste das ausgebildete Ceremoniell und die Mitwirkung von Jungfrauenchören und Instrumentalmusik einen starken Eindruck auf die Sinne machen; es liegt auf der Hand, dass die schlichte Peinlichkeit der ältesten Kultformen dadurch in den Schatten gedrängt werden musste. Immerhin aber ist hervorzuheben, dass sich von dieser Hinneigung des Gottesdienstes zur Veräusserlichung und zum Sinnenreiz in dieser Periode erst die Anfänge zeigen und die darin liegende Gefahr noch verhältnismässig wenig zur Geltung kommt. Die Ludi Romani, wahrscheinlich erst seit 387 = 367 ständig, sind bis kurz vor Beginn des zweiten punischen Krieges das einzige Jahresfest dieser Art geblieben und haben auch am Ende dieser Periode noch eine erheblich geringere Ausdehnung gehabt als später, erst im J. 537 = 220 treten die plebeischen Spiele hinzu; die auf Grund von Anordnungen der sibyllinischen Sprüche vorgenommenen Bittgänge (*supplicationes*) sind in dieser Zeit weder sehr zahlreich noch sehr prunkvoll, und die Lectisternia dieser Periode, deren nicht mehr als fünf bezeugt sind, gelten sämtlich nur drei Götterpaaren, Apollo und Latona, Hercules und Diana, Mercurius und Neptunus, Göttern, von denen die ersten fünf zweifellos griechische Eindringlinge sind, während bei dem letzten nur der Name der eines altrömischen Gottes ist, unter dem sich aber der in Rom recipierte griechische Poseidon verbirgt. Auch die auswärtige Kunst der etruskischen Haruspices wird vor dem zweiten punischen Kriege nur ausnahmsweise zur Sühnung und Abwendung göttlicher Ungnade zu Rate gezogen. Ist doch auch die Zahl von Anlässen, die eine Sühnung durch Anordnungen einheimischen oder fremden Rituals erforderlich erscheinen lassen, eine geringere, weil man auf die genaue Beobachtung und Procuration der Prodigien, d. h. der als Zeichen des göttlichen Zornes geltenden aussergewöhnlichen oder naturwidrigen Vorkommnisse, erst allmälig Wert zu legen anfängt; die regelmässige Aufzeichnung der *prodigia* eines jeden Jahres und wahrscheinlich auch die ständige Berichterstattung über dieselben im Senate beginnt erst zur Zeit des ersten punischen Krieges,[3]) und es lässt sich

[1]) Marquardt, Staatsverw. III 348 f.

[2]) Die Beschränkung auf nichteinheimische Gottesdienste hebt Varro bei Non. p. 197 ausdrücklich hervor; vgl. Wissowa, Real-Encycl. III 1780.

[3]) Mommsen bei O. Jahn, Liv. perioch.

noch deutlich verfolgen, wie im Laufe der Jahre Zahl und Mannigfaltigkeit der gemeldeten Prodigien ebenso wächst wie die der Sühnungen. Letztere selbst verlieren bei häufiger Wiederkehr leicht ihr Ansehen und ihre Wirksamkeit und müssen durch immer kräftigere Ceremonien überboten werden; so ist man schon vor dem zweiten punischen Kriege dahin gelangt, in schwerer Not des Staates auf Grund griechischer Orakelsprüche selbst Menschenopfer aus Vertretern feindlicher Nationen darzubringen, so in den Jahren 528 = 226 und 538 = 216 je ein Paar von Galliern und Griechen (*Gallus et Galla, Graecus et Graeca*) und in derselben Zeit das nachher durch eine stellvertretende Ceremonie abgelöste Opfer der 27 *Argei*, d. h. Griechen.[1]) Auch griechische Geheimfeiern finden um dieselbe Zeit Eingang in den Staatsgottesdienst: die nächtliche Feier der Bona dea, die unter Mitwirkung der Vestalinnen *pro populo* stattfand, und das griechische Jahresfest der Ceres, bei dem aus Unteritalien herbeigezogene Priesterinnen die römischen Matronen in die Mysterien der Göttin einweihten,[2]) bestanden bereits zur Zeit des hannibalischen Krieges.

Litteratur: Marquardt, Röm. Staatsverw. III 45 ff. Wackermann, Das Lectisternium, Progr. v. Hanau 1888. C. Pascal, De lectisterniis apud Romanos, Rivista di filologia XXII 1894, 272 ff. = Studii di antichità e mitologia S. 19 ff. F. Luterbacher, Der Prodigienglaube und Prodigienstil der Römer. Progr. v. Burgdorf 1880.

Dritter Abschnitt.

Bis zum Ausgange der Republik.

12. Die Hellenisierung des Kultus. Ein für die Geschichte der römischen Religion hervorragend wichtiges Jahr ist das zweite Jahr des hannibalischen Krieges 537 = 217. Die Not der Zeit und die tiefgehende Erregung der ganzen Bevölkerung liess für die massenhaft gemeldeten Prodigien aussergewöhnliche Sühnungen nötig erscheinen und man konnte sich nicht genug thun in immer neuen Versuchen, den Zorn der Götter zu besänftigen.[3]) Aber das altrömische Ritual bot solcher ausserordentlicher Sühnmittel nur wenige; das einzige der Art, welches sich auftreiben liess, der fast verschollene altitalische Brauch des *ver sacrum*, wurde damals wieder hervorgesucht und ein „heiliger Frühling" gelobt für den Fall, *si res publica populi Romani Quiritium ad quinquennium proximum steterit.*[4]) Auffallend ist, dass selbst diese alteinheimische Sühnung diesmal auf Grund von Anordnungen der sibyllinischen Bücher beschlossen wurde, wenn auch ihre Ausführung den Pontifices übertragen war. Aber die Orakelbewahrer haben auch sonst noch auf Grund der Orakel umfassende Massnahmen getroffen, an denen das eine von besonderer Wichtigkeit ist, dass sie sich nicht auf die Einführung neuer griechischer Kulte oder die Anordnung von Opfern bei den Tempeln der griechischen Götter Apollo, Ceres u. s. w.

---

p. XX. Bernays, Rhein. Mus. XII 436 = Ges. Abhandl. II 307.

[1]) Vgl. Wissowa, Real-Encycl. II 697 ff.

[2]) Diese beiden Geheimdienste nennt Cic. de leg. II 21: *nocturna mulierum sacrificia ne sunto praeter olla, quae pro populo rite fient; neve quae initianto nisi ut adsolet Cereri graeco sacro.*

[3]) Diels, Sibyllinische Blätter S. 84 ff.

[4]) Liv. XXII 10; vgl. XXXIII 34, 1. XXXIV 44, 6.

beschränken, sondern über ihren Kreis hinausgreifen und auch Opfer in den Tempeln altrömischer oder in Rom recipierter italischer Gottheiten vorschreiben, die wir uns nicht anders als *graeco ritu* gefeiert vorstellen dürfen. So erhalten auf ihr Betreiben die capitolinischen Gottheiten, die Juno Regina auf dem Aventin und die Juno Sospita von Lanuvium Geschenke und Opfer und die Festfeier des alteinheimischen Gottes Saturnus erfährt eine völlige Umgestaltung nach griechischem Vorbilde;[1] insbesondere aber wird damals ein Lectisternium abgehalten, bei welchem sechs Paare von Göttern beteiligt sind, Juppiter und Juno, Neptunus und Minerva, Mars und Venus, Apollo und Diana, Volcanus und Vesta, Mercurius und Ceres (Liv. XXII 10, 9); es sind das die an vielen Orten Griechenlands als höchster Götterkreis verehrten zwölf grossen Götter,[2] gleichgesetzt mit ebenso vielen römischen, welche durch eben diese Gleichsetzung in den Bereich des griechischen Kultes mit hineingezogen werden. So entsteht in Rom ein neuer Götterkreis, zusammengestellt ohne jede Rücksicht auf Alter und Herkunft der Kulte und gruppiert nach griechischen Sagen und Kultbeziehungen;[3] damit wird die alte sakralrechtliche Scheidung von *di indigetes* und *novensides* aufgehoben und die neue Göttergenossenschaft erhält unter dem Namen der vereinigten Götter, *di consentes*, offizielle Geltung; die Bilder dieser Götter wurden in vergoldeten Statuen am Forum aufgestellt, analog den Zwölfgöttern auf der Agora von Athen.[4] In dasselbe Jahr fällt aber auch noch eine andere bedeutungsvolle Thatsache; war bisher streng darauf gehalten worden, dass die Kultstätten der griechischen Gottheiten ausserhalb der sakralen Grenze des Pomeriums lagen, so wird diese Grenze nunmehr durchbrochen, indem die im genannten Jahre auf Grund sibyllinischer Weisung gelobten und zwei Jahre später eingeweihten Tempel der Mens und der erycinischen Venus ihren Platz auf dem Capitole erhielten.[5] All diese Massregeln bezeichnen offenbar den Erfolg einer schon seit Jahrzehnten mit steigender Kraft wirksamen hellenisierenden Bewegung, die nunmehr unter dem Drucke der schweren Kriegsnot zum Siege gelangte und an Stelle des Nebeneinander von römischer und griechischer Gottesverehrung die Verschmelzung beider durchsetzte, die bei der ganzen Sachlage mit der völligen Hellenisierung des römischen Kultes gleichbedeutend war. Die Folgen lassen sich sowohl in der Religionsübung, wie in Leben und Litteratur der nächsten Generationen deutlich erkennen; die Einführung neuer griechischer Gottheiten hat im wesentlichen ihr Ende erreicht, denn es bietet sich nunmehr zum gleichen Zwecke ein weit einfacheres Mittel in der inneren Umgestaltung altrömischer

[1]) Liv. XXII 1, 17 ff.; vgl. auch XXI 62, 7 ff.

[2]) Vgl. über diese Preller-Robert, Griech. Mythol. I 110 f. Mommsen, Röm. Chronol. S. 305 ff.

[3]) Nicht nur die Paarung von Apollo und Diana, Mars und Venus, sondern auch die von Neptunus und Minerva hat die griechischen Vorstellungen zur Voraussetzung, wenn auch gemeinhin mit Athene vielmehr Hephaistos verbunden zu werden pflegt (doch findet sich auch bei den Griechen die Paarung Hephaistos-Hestia). Mercurius und Ceres scheinen mit Rücksicht auf ihre fast gleichzeitige und sicher in innerem Zusammenhange stehende Reception in Rom gruppiert.

[4]) Varro de r. r. I 1, 4. CIL VI 102; vgl. Jordan, Topogr. I 2 S. 367 f. Wissowa in Roschers Lexik. I 922 f. und De dis Roman. indigetibus et novensidibus p. XII f.

[5]) Aust, De aedibus sacris p. 49.

Kulte unter Beibehaltung der alten Namen; wenn wir im Laufe der nächsten hundert Jahre von neu erbauten Tempeln von Juventus, Venus, Diana, Mars, Bona dea hören, so lässt sich in jedem einzelnen Falle nachweisen, dass sich unter den römischen Namen griechische Götter, Hebe, Aphrodite, Artemis, Ares, Damia, verbergen. Ein sehr bedeutsamer Träger griechischer Einflüsse war dabei die bildende Kunst. Das Bedürfnis, die Götter unter menschenähnlichem Bilde darzustellen, wurde unter dem Eindrucke der seit der Einnahme von Syrakus in stets steigender Menge nach Rom strömenden griechischen Kunstwerke[1]) ein allgemeines, und ihm konnte, da es eine einheimische sakrale Kunst und feste Göttertypen nicht gab, nur durch Herübernahme griechischer Bilder genügt werden. Den einfachsten Weg, die direkte Entlehnung griechischer Götterbilder, hat man für alle diejenigen Gottheiten, für welche die Gleichsetzung mit entsprechenden griechischen im Kulte bereits vorgenommen war oder sachlich nahe lag, ohne weiteres eingeschlagen; für Juppiter, Juno, Mars, Saturnus boten Zeus, Hera, Ares, Kronos die gegebenen Typen, deren Aneignung, wie die Münzprägung zeigt, zum Teil schon vor dieser Periode erfolgt ist. Wo es sich jedoch um Vorstellungen handelte, für die es in der griechischen Religion an einer einwandfreien Analogie fehlte, musste wohl oder übel eine Anpassung der im griechischen Denkmälervorrat gegebenen Vorbilder an die römischen Anschauungen versucht werden; wenn dieselbe in manchen Fällen, z. B. in den Bildern des Silvanus oder des Genius, sehr gut gelang, so hat sie auf der andern Seite vielfach nur mit grosser Gewaltsamkeit und unter Verflachung der dem betreffenden Kulte ursprünglich zu Grunde liegenden religiösen Vorstellungen durchgeführt werden können; den Dius Fidius durch Apollo oder die Penaten durch die Bilder der Dioskuren wiederzugeben war ein entschiedener Fehlgriff, der natürlich nicht ohne Rückwirkung auf das religiöse Bewusstsein des Volkes bleiben konnte[2]).

Je mehr die griechischen Vorstellungen in den breiteren Massen der Bevölkerung Boden gewannen, um so fremdartiger und unbequemer wurden der Menge die alten Götter und die umständlichen Formen ihrer Verehrung. Zwar war durch die Stabilität aller sakralen Institutionen und die Gewissenhaftigkeit der Priesterschaft zunächst noch dafür gesorgt, dass die alten Feriae weiter begangen wurden und die Tempelopfer an den jeweiligen Stiftungstagen regelmässig stattfanden; aber für die grosse Menge hatten von den alten Staatsfesten nur noch diejenigen Bedeutung, die entweder mit volkstümlichen Vergnügungen und Festbräuchen verbunden waren (wie z. B. Compitalia, Terminalia, Parilia u. a.) oder durch eigenartiges Ceremoniell und den damit verbundenen ehrfürchtigen Glauben an ihre besondere Wirksamkeit (z. B. Lupercalia, Robigalia u. a.) das allgemeine Interesse wach erhielten; die grosse Mehrzahl der Feste geriet derart in Vergessenheit, dass die Gelehrten des ersten Jahrhunderts v. Chr. in vielen Fällen nicht mehr im Stande waren, über Sinn und Bedeutung

---

[1]) Vgl. L. Urlichs, Griechische Statuen im republikanischen Rom, Würzburg 1880.

[2]) Vgl. darüber Wissowa, Römische Götterbilder, Jahrb. f. klass. Altert. I 1898, 161 ff. und den Anhang II.

derselben Aufschluss zu erhalten. Ebenso waren im häuslichen Kulte zwar die alten Vorstellungen von Vesta und den Penaten, Genius und Lar familiaris so fest eingewurzelt, dass sie wohl getrübt und verdunkelt, nicht aber verdrängt werden konnten; aber die vielen Götter, die der Römer früher bei Geburt und Tod, bei Aussaat und Ernte, in den vielfältigen Nöten des täglichen Lebens angerufen hatte, traten nunmehr zurück hinter die neuen griechischen oder griechisch gefärbten Kulte; Dis und Proserpina verdrängen Vejovis und die ganze Sippe altrömischer Unterweltsgottheiten, die griechische Ceres-Demeter tritt an die Stelle der einheimischen Tellus, Carmenta und selbst Mater Matuta vermögen sich als Geburts- und Frauengottheiten gegenüber den zwar von Haus aus italischen, aber früh griechischen Einflüssen zugänglich gewordenen Kulten von Juno Lucina und Diana nicht zu behaupten. Das auf uns gekommene Material von Weihinschriften aus den beiden letzten Jahrhunderten der Republik reicht zwar zur Begründung einer beweiskräftigen Statistik nicht im entferntesten aus, aber es ist doch gewiss kein Zufall, wenn neben den verhältnismässig zahlreichen Widmungen an Juppiter, Juno, Mars, Apollo, Hercules die Namen so hervorragender Gestalten des ältesten Götterkreises wie Janus, Consus, Faunus, Saturnus vollständig fehlen:[1]) es zeigt, dass diese Götter im Volke so gut wie verschollen waren, wiewohl von Staatswegen nicht nur ihr alter Kult weiter gepflegt wurde, sondern die meisten von ihnen gerade in dieser Periode neue Tempel erhalten haben.

Aber auch noch von anderer Seite her drohte der altrömischen Religion schwere Gefahr. Am Ausgange des zweiten punischen Krieges, im Jahr 550 = 204, veranlassen die sibyllinischen Bücher die Einführung des Kultes der pessinuntischen Kybele, und der heilige Meteorstein der Göttin findet zunächst im Tempel der Victoria seinen Platz, bis im Jahre 563 = 191 im Herzen der römischen Altstadt, auf dem Palatin, die *aedes Matris Deum Magnae Idaeae* eingeweiht wird. Damit hielt zum erstenmale ein Kult in Rom seinen Einzug, der nicht nur die griechische Sinnlichkeit und Veräusserlichung, sondern bereits die exzentrische Orgiastik des Orients mit sich dorthin brachte. Galt dieser Kult auch den Römern ebenso als ein griechischer, also einer verwandten Kultur angehöriger, wie der des Apollo und der Ceres, und wurde er darum auch wie diese der Oberaufsicht der Xviri sacris faciundis unterstellt, so fühlte der Senat doch hier mehr als sonst das Bedürfnis, etwaigen üblen Folgen nach Möglichkeit vorzubeugen, indem er durch Polizeimassregeln die Schaustellungen dieses Kultes einschränkte und den römischen Bürgern die Beteiligung am Priestertume der Göttin verbot (Dion. Hal. II 19); es gelang ihm jedoch nicht, den aufregenden und anreizenden Eindruck des neuen Gottesdienstes wesentlich abzuschwächen, und dass es nicht nur das niedere Volk war, welches an dieser neuen Art von Gottesverehrung Gefallen fand, zeigt die Thatsache, dass gerade der Patriziat und die Nobilität das Fest der grossen

[1]) In der etwa der Zeit des ersten punischen Krieges angehörigen Serie der schwarzen Thonschalen mit Götternamen (s. oben S. 8) begegnen noch Saeturnus, Kerus, Laverna, Aecetia, Coera.

Mutter mit Schmausereien und gegenseitigen Bewirtungen begingen [1]) und sich aus diesen Kreisen Genossenschaften (*sodalitates*) zu Ehren der Göttin bildeten (Cic. Cato mai. 45). Im Gefolge der Magna Mater drangen bald allerhand orientalischer Aberglaube und andere ausschweifende Fremdkulte, die sich mit gutem Grunde der Aufsicht der Staatsbehörden zu entziehen suchten, in Rom ein, und selbst die spärlichen Nachrichten unserer Überlieferung lassen erkennen, dass der Senat während des ganzen 2. Jahrhunderts an der Ausübung der Religionspolizei keine leichte Aufgabe hatte; der Bacchanalienskandal vom Jahr 568 = 186 [2]) und die im Jahr 615 = 139 notwendig gewordene Vertreibung der orientalischen Astrologen (*Chaldaei*), vor denen schon Cato (de agric. 5) warnte, aus Rom und Italien [3]) sind nur vereinzelte Symptome des sich allmälig vollziehenden Zersetzungsprozesses. Im letzten Jahrhundert der Republik sind die führenden Machthaber, L. Cornelius Sulla an der Spitze, mehr als andere jeder erdenklichen Art von Aberglauben ergeben und die grössten Förderer orientalischer Superstition. Der mithridatische Krieg und die folgenden Kämpfe im Orient, welche u. a. der Verehrung der kappadokischen Må oder Bellona in Rom Eingang verschafften, brachten die römischen Soldaten in Asien bereits mit der Mithrasreligion in die erste Berührung (Plut. Pomp. 24) und haben wenigstens mittelbar auch das Eindringen der ägyptischen Isisverehrung in die Hauptstadt befördert; die vergeblichen Kämpfe, die seit dem Jahr 696 = 58 von den Staatsbehörden gegen diesen Kult geführt werden, sind ein redendes Zeugnis für die Machtlosigkeit der ersteren und die Gewalt der Bewegung, die weiter und weiter anwuchs, bis sie im 3. Jahrhundert der Kaiserzeit ihren Höhepunkt erreichte und Rom nicht nur zum Pantheon der Welt machte, sondern schliesslich die römische und selbst die griechische Götterwelt unter der Masse der ägyptischen, persischen, semitischen Gottesdienste ersticken liess.

13. Litteratur und Wissenschaft. Die Schnelligkeit und Gründlichkeit, mit der seit der Zeit des hannibalischen Krieges die griechische Denkweise die alteinheimischen Religionsvorstellungen der Italiker zurückdrängt und einen völligen Umschwung der Anschauungen herbeiführt, würde trotz der bisher dargelegten Gründe unverständlich sein, wenn nicht der Hellenisierung des Denkens durch die Anfänge der römischen Litteratur in hervorragender Weise Vorschub geleistet worden wäre: es ist kein Zufall, dass der erste Träger römischer Poesie, Livius Andronicus, im Jahre 547 = 207 auch das Festlied für die zur Sühnung aussergewöhnlicher Prodigien nach dem Tempel der Juno Regina ziehende Jungfrauenprozession verfertigt; denn diese wurde nach griechischem Ritus unter Leitung der Orakelbewahrer abgehalten, und das Jungfrauenlied war ein nach dem Vorbilde eines griechischen Partheneion gebildeter Sühngesang.[4]) Wenn die römische Dichtung mit einer ungefügen Übersetzung der Odyssee und mit Übertragungen griechischer Tragödien begann, so war es nicht nur

[1]) Gell. II 24, 2. XVIII 2, 11. Fast. Praen. z. 4. April.

[2]) Liv. XXXIX 8 ff. CIL I[1] p. 43 f.

[3]) Valer. Max. I 3, 3.

[4]) Liv. XXVII 37; vgl. Diels, Sibyllin. Blätter S. 89 ff.

die Vorführung griechischer Mythen an sich, die in der angedeuteten Richtung wirken musste, sondern in noch höherem Grade die Nötigung, die vorkommenden Namen griechischer Gottheiten durch lateinische Namen, d. h. durch Gleichsetzung mit den eigenen Göttern, dem Hörer und dem Leser zu verdolmetschen. Allerdings ist es nicht möglich festzustellen, in welchem Umfange solche Identifikationen schon vor der Litteratur entweder im Kultus oder im privaten Austausch griechischer und römischer Anschauungen vollzogen worden waren; die Gleichsetzung von Juppiter und Juno mit Zeus und Hera hat nicht erst Livius Andronicus vorgenommen, auch dass Neptunus mit Poseidon und Saturnus mit Kronos[1]) identisch seien, ist schon vor ihm geläufig gewesen, aber wenn er *Μοῦσα* mit *Camena* (frg. 1), *Μοῖρα* mit *Morta* (frg. 12), *Μνημοσύνη* mit *Moneta* (frg. 25) wiedergibt, so sind das gewiss mehr oder minder willkürliche Übertragungen, die teilweise Beifall fanden, teilweise nicht durchdrangen. Je zahlreicher solche Gleichungen sich einbürgerten — wir können den Prozess leider nicht in seinen einzelnen Phasen verfolgen, aber bei Plautus z. B. kommen Ops = *Ῥέα*[2]) und Silvanus = *Πάν*[3]) hinzu — umso mehr mussten auch die griechischen Mythen auf die entsprechenden römischen Gottheiten übertragen werden, und so entstand eine scheinbar römische Göttergenealogie und Göttersage, die aber in der That nichts war als eine Rückspiegelung der griechischen; Juppiter ist Sohn von Saturnus und Ops, Gatte der Juno, Bruder des Neptunus und Dis pater, Vater der Minerva; der römische Hercules, der im italischen Kulte eine ganz eigenartige Gestalt angenommen hat, wird wieder der abenteuerfrohe Held der griechischen Heraklessage; der ursprünglich nur als Schützer des Handels in Rom verehrte Mercurius erscheint auch als Götterbote und Seelengeleiter u. s. w. Was die Dichter begonnen hatten, setzte die Konstruktion der Historiker und Antiquare fort; die allmälige Ausgestaltung der römischen Gründungssage und ihre immer stärker werdende Verknüpfung mit der griechischen Heldensage[4]) zu verfolgen, ist nicht unsere Aufgabe; wohl aber verdient besondere Hervorhebung, wie in die Konstruktion der italischen Urgeschichte auch die Namen der einheimischen Götter verflochten werden. Die nach dem Vorbilde griechischer *κτίσεις* abgefassten Gründungssagen und Ursprungsgeschichten der einzelnen Städte und Landschaften machten den Versuch, an der Hand der Königslisten und Genealogien über die Grenzen der historischen Überlieferung hinaufzuführen, und griffen,

---

[1]) Vgl. Liv. Andr. frg. 2 Baehr. *Saturni filie* = *Κρονίδη*, frg. 15 *sancta puer Saturni* = *Ἥρη*. Saturnus-*Κρόνος*, Sohn des Caelus-*Οὐρανός* Enn. ann. frg. 25 Baehr. Neptunus-*Ποσειδῶν*, Bruder des Juppiter-*Ζεύς* Naev. bell. Pun. frg. 12 Baehr.

[2]) Cistell. 513 ff.; Mil. gl. 1082. Wenn Pers. 252 Juppiter als *Ope gnatus* bezeichnet wird, so wird man das Beiwort der Juno *Opigena* trotz der abweichenden Auffassung alter Gewährsmänner (Paul. p. 200. Mart. Cap. II 149) als *Ῥείης θυγάτηρ* aufzufassen haben.

[3]) Dass mit *Silvani lucus* Aulul. 674. 766 die im griechischen Original genannte Pansgrotte der Akropolis wiedergegeben ist, hat M. Schuster, Quomodo Plautus Attica exemplaria transtulerit (Diss. Gryphiswaldiae 1884) p. 21 richtig hervorgehoben. Die Arbeiten von Th. Hubrich, De diis Plautinis Terentianisque, Diss. Regimonti 1883 und A. Kesseberg, Quaestiones Plautinae et Terentianae ad religionem spectantes, Diss. Lips. 1884 enthalten wenig Förderndes.

[4]) Vgl. neuerdings besonders B. Niese, Histor. Zeitschr. N. F. XXIII 481 ff., dessen Grundanschauung ich bei mancher Abweichung im einzelnen vollkommen teile.

da eine zwischen Göttern und Menschen vermittelnde Klasse von Heroen fehlte, zu den ziemlich inhaltlos gewordenen Namen der alten Götter, die sie mit grösserer oder geringerer Willkür gruppierten: das bekannteste Beispiel der Art, die Liste der Laurenterkönige Janus, Saturnus, Picus Faunus, Latinus,[1]) gewiss nicht etwa tiefsinnige kosmogonische Volkssage,[2]) sondern erst im zweiten Jahrhundert v. Chr. entstandene Geschichtsklitterung, lässt deutlich erkennen, wie man den nötigen Namenvorrat nach rein äusserlichen Gesichtspunkten zusammenraffte und gruppierte; ebenso zeigen die verschiedenen Berichte von Cacus[3]) und seinem Zusamentreffen mit Hercules, wie man einen inhaltlos gewordenen Namen bald so, bald so nach Gutdünken in die Erzählung einfügte. Mit gleichem Eifer bemächtigte sich die gelehrte Forschung der Fragen nach Alter und Enstehung des römischen Götterkreises; die Scheidung älterer und jüngerer Elemente in demselben, die Feststellung des Anteils benachbarter Stämme, wie der Sabiner und Etrusker, an der Bildung der römischen Religion, die Verteilung der verschiedenen Kulte auf die vorausgesetzten Hauptperioden der römischen Urgeschichte und die sie vertretenden Fürsten, wie Evander, Romulus, Titus Tatius, Numa, Servius Tullius, das alles sind Fragen, denen die annalistische Darstellung der ältesten Zeit nicht aus dem Wege gehen konnte und für deren Beantwortung bei dem Mangel jeder Überlieferung nur der Scharfsinn und die Kombinationsgabe des Schriftstellers in Betracht kamen. Auch die aetiologische und etymologische Konstruktion wurde unter ausgiebiger Verwertung griechischer Vorbilder[4]) zur Motivierung einzelner Tempelgründungen und Kulteigentümlichkeiten ebenso eifrig benützt, wie man zur Belebung des ganzen Bildes griechische Sagen auf römische Figuranten übertrug;[5]) die Gleichsetzung einzelner griechischer und römischer Gottheiten unter einander wurde eifrig weiter gepflegt, nur in anderem Sinne als früher: hatten die älteren Bearbeiter griechischer Dichtertexte die griechischen Götter des Originals durch lateinische Namen verdeutlichen wollen, so sucht man jetzt umgekehrt über Wesen und Bedeutung der unverständlich gewordenen heimischen Götter durch mehr oder minder passende Gleichsetzung mit einer Figur der allen Gebildeten bekannten griechischen Sage Aufschluss zu gewinnen. Oft war die Brücke, die zwei solche Gottheiten verband, eine sehr schwache, z. B. wenn man Mater Matuta mit Leukothea glich, weil im Kulte beider die Ausschliessung der Sklaven bezeugt war, oder Consus mit Poseidon, weil beide durch Rennspiele gefeiert wurden. Die persönliche Beteiligung einzelner Schriftsteller an der Fortbildung dieser griechisch-römischen Pseudo-Sage ist leider im einzelnen nur selten festzustellen, doch lässt sich noch erkennen, dass unter den Anna-

---

[1]) Das Material bei Schwegler, Röm. Gesch. I 212 ff.

[2]) Als solche fasst sie H. Nissen, Templum S. 120 f., der in der mythischen Königsreihe eine Symbolik von 5 Schöpfungstagen (Himmel, Erde, Vögel, Tiere, Menschen) erkennen will.

[3]) Wissowa, Real-Encycl. III 1165 ff.

[4]) z. B. die der lokrischen Sage nachgebildete Erzählung von der Epiphanie der Dioskuren in und nach der Schlacht am See Regillus (Dion. Hal. VI 13; vgl. E. Zarncke, Comment. Ribbeck. 292 ff.).

[5]) Bei Valerius Antias z. B. (Arnob. V 1) war die Ueberlistung des Faunus und Picus durch Numa ganz nach Analogie des Proteusabenteuers der Odyssee erzählt.

listen besonders Cassius Hemina von den älteren und Valerius Antias von den jüngeren in dieser Richtung thätig waren; die *communes historiae*[1]) des Lutatius (Daphnis) scheinen ὁμοιότητες, d. h. griechisch-römische Parallelen aus dem Gebiete von Geschichte, Religion und Sitte, enthalten zu haben, andere Namen von Griechen und Römern, die nur vereinzelt angeführt werden, lassen sich in ihrer wirklichen Bedeutung nicht sicher fassen: doch steht soviel sicher, dass das 7. Jahrhundert der Stadt in dieser Richtung sehr thätig und fruchtbar gewesen ist und dass Varro und Verrius Flaccus, auf welche die uns vorliegenden Quellen in der Hauptsache zurückgehen, auf diesem Gebiete mehr ordnend, sichtend und ergänzend, als wirklich schöpferisch gearbeitet haben; der ungeheuere Einfluss, den namentlich Varro auf die spätere Litteratur ausgeübt hat, hat dahin geführt, dass neben den von ihm anerkannten Erklärungen und Hypothesen die abweichenden Varianten in Vergessenheit geraten sind und so eine scheinbar einstimmige Überlieferung enstanden ist, wo ursprünglich eine Reihe an sich gleich berechtigter, nur mehr oder minder geschickter Erklärungsversuche vorlagen.

In dem *de dis* handelnden Abschnitte seiner *antiquitates rerum divinarum* (B. 14—16) hat Varro in eigentümlicher Weise einen doppelten Zweck verfolgt; während nämlich die Bücher *de dis certis* (14) und *de dis incertis* (15) alles dasjenige enthielten, was sich über die Geschichte des Kultes und die Sagen der römischen Gottheiten ermitteln liess, führte das 16. Buch (*de dis praecipuis atque selectis*) eine Anzahl von Hauptgottheiten[2]) nochmals, und zwar in ganz anderer Beleuchtung, vor, indem es für sie die Begründung einer physikalischen Deutung ihres Wesens versuchte; wenn Varro, ähnlich wie es schon vor ihm der Pontifex Q. Mucius Scaevola gethan hatte,[3]) nach stoischem Vorbilde drei Arten von Auffassung der Götter (*theologia*) unterschied, das *genus mythicum, physicum* und *civile*,[4]) so waren die Bücher 14 und 15 der Darstellung der Mythologie und der Staatsreligion, das Schlussbuch aber der philosophischen Spekulation gewidmet. So vereinigte Varro in seinem Werke die Ergebnisse von zwei verschiedenen Betrachtungsweisen, die in der römischen Litteratur seit dem Anfange des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts neben einander hergehen, vielfach im feindlichen Gegensatze zu einander, und doch wieder einander beeinflussend. Die Römer haben von den Griechen nicht nur Göttergenealogien und Gründungssagen, nicht nur die Erzählungen von Götterkindern und Götterthaten übernommen, sondern sie haben nicht viel später von ihnen auch gelernt, nach den hinter den Gestalten der Volksreligion und des Mythus sich verbergenden ewigen Kräften und Ideen zu forschen. Seit Beginn des 2. Jahrhunderts gewinnt die griechische Philosophie in den gebildeten Kreisen Roms Eingang und Einfluss gerade auf die Auffassung der religiösen Fragen. Am frühesten scheinen von Unter-

[1]) Die gewöhnlich angenommene Beziehung des Titels auf die κοιναὶ ἱστορίαι des Timaios besteht kaum, denn dies waren vielmehr *perpetuae historiae* (Cic. epist. V 12, 2).

[2]) Es sind zwanzig, aufgezählt von Augustin. c. d. VII 2. Fragmentsammlung des 16. Buches von E. Schwarz, Jahrb. f. Philol. Suppl. XVI 473 ff. und von R. Agahd ebd. XXIV 198 ff.

[3]) Augustin. c. d. IV 27.

[4]) Die Stellen bei Merkel, Prolegom. in Ovid. fast. p. CVII ff. A. Schmekel, Philos. der mittl. Stoa S. 117—119.

italien her pythagoreische Anregungen nach Rom gelangt zu sein; denn die im Jahre 573 = 181 in Rom aufgefundenen und auf Anordnung der Behörden als religionsgefährlich verbrannten angeblichen Bücher des Numa [1]) bedeuten einen Versuch zu einer pythagoreisierenden Umwälzung der römischen Religion, welcher eine weite Verbreitung dieser Lehre voraussetzt; auch hat die Ansicht, dass eine Reihe von Einrichtungen der altrömischen Religion ihre innere Erklärung in den Satzungen des Pythagoras finde, bis auf Nigidius Figulus und Varro namhafte Anhänger gehabt,[2]) wenn man auch die Nachricht, dass Numa ein Schüler des Pythagoras gewesen sei, wegen der chronologischen Unmöglichkeit preisgeben musste. Dieselbe rücksichtslose Energie, mit der die römische Staatsgewalt die apokryphen Bücher des Numa unterdrückt hatte, versuchte sie auch gegen die Lehrer griechischer Philosophie zur Anwendung zu bringen, aber die Austreibung einzelner Philosophen [3]) konnte doch auf die Dauer das Eindringen philosophischer Studien nicht verhindern; zwar die kosmogonischen Offenbarungen des ennianischen Epicharmus haben wohl noch weniger Wirkung gehabt als die von demselben Dichter den Römern verdolmetschte wohlfeile Aufklärung des seichten Rationalisten Euhemeros, auch an der Lehre Epikurs haben in der Hauptsache nur vereinzelte Feinschmecker Gefallen gefunden; um so tiefer und nachhaltiger aber war der Einfluss, welchen die Philosophie der Stoa in Rom ausübte. Schon von Haus aus der römischen Denkweise in religiösen und sittlichen Fragen in hohem Grade wesensverwandt, erfuhr diese Lehre durch den im tonangebenden Kreise des jüngeren Scipio heimischen Panaitios weitere Anpassung und gewann bald die weiteste Verbreitung; der populärste Dichter der Zeit, C. Lucilius, macht sich zum Herold der Sittenlehre des Panaitios,[4]) Q. Valerius von Sora vertritt aufs nachdrücklichste den stoischen Pantheismus,[5]) der höchste Beamte der römischen Staatskirche, der Pontifex Max. Q. Scaevola († 672 = 82) trägt kein Bedenken, die philosophische (d. h. stoische) Götterauffassung als die einzig wahre anzuerkennen und sie nur darum als zur Staatsreligion ungeeignet zu erklären, weil dem Volke nicht die volle Wahrheit fromme.[6]) Auf demselben Standpunkte wie er steht dann Varro, der sich in der Religionsphilosophie gänzlich an die Stoa anschliesst; die pantheistische Grundanschauung, die Ableitung der Götter von den *partes mundi* und insbesondere ihre Zurückführung auf die beiden Hauptelemente Himmel und Erde, die allegorische Ausdeutung der Mythen treten uns als unverkennbare Charakteristika in

[1]) Liv. XL 29. Cass. Hem. bei Plin. n. h. XIII 84 ff.; mehr bei Schwegler, Röm. Gesch. I 564 ff.

[2]) Vgl. insbesondere A. Schmekel, De Ovidiana Pythagoreae doctrinae adumbratione, Diss. Gryphiswald. 1885; Philos. der mittl. Stoa S. 449 f. Zeller, Philos. d. Gr. III 2 S. 82 ff.

[3]) Ausweisung der Epikureer Alkaios und Philiskos durch den Consul L. Postumius 581 = 173, Athen. XII 547 A. Aelian. v. h. IX 12; Senatus consultum *de philosophis et rhetoribus* vom J. 593 = 161, Gell. XV 11, 1. Suet. gramm. 25; Philosophengesandtschaft des Jahres 599 = 155, Plin. n. h. VII 112. Plut. Cato mai. 22 u. a.

[4]) Treffend hervorgehoben von Schmekel, Philos. d. mittl. Stoa S. 444 f.

[5]) Fragment bei Augustin. c. d. VII 9 und Mythogr. Vat. III prooem. p. 152, 30 Bode (= frg. 4 Baehr.): *Iuppiter omnipotens, rerum regumque repertor, progenitor genitrixque deum, deus unus et idem.*

[6]) Augustin. c. d. IV 27.

allen Fragmenten des Buches *de dis selectis* (sowie andrer Schriften verwandten Inhaltes, z. B. des Logistoricus *Curio de cultu deorum*) entgegen. Dabei ist es von prinzipieller Bedeutung, dass, während in den Büchern *de dis certis* und *de dis incertis* die Eigenartigkeit römischer Religionsanschauung und die Abweichungen von verwandten griechischen Bräuchen häufig hervorgehoben werden, für die religionsphilosophischen Erörterungen des letzten Buches die völlige Identität der griechischen und römischen Götterwelt die Voraussetzung ist; zur Deutung des Saturnus wird der Mythus vom kinderverschlingenden Kronos herangezogen, eleusinische Mysterien und griechischer Phallosdienst dienen zur Erklärung von Ceres und Liber. Daraus ist gewiss kein Vorwurf gegen Varro herzuleiten, denn wo es sich um die Ermittlung des durch Mythus und Staatsreligion nur in mannigfacher Trübung und Brechung wiedergegebenen reinen und allgemeinen Gottesbegriffes handelte, mussten die nationalen Verschiedenheiten als unwesentlich verschwinden; aber dem Zwecke des grossen varronischen Werkes, die in der eignen Stadt zu Fremdlingen gewordenen Römer mit der Heimat und ihrem Denken wieder vertraut zu machen (vgl. Cic. Acad. post. I 9), konnten die sozusagen kosmopolitischen Erörterungen dieses Buches nicht dienen.

Litteratur: L. Krahner, Grundlinien zur Geschichte des Verfalls der römischen Staatsreligion bis auf die Zeit des August, Gymn.-Progr. Halle 1837; M. Terentii Varronis Curio de cultu deorum, Gymn.-Progr. Neubrandenburg 1851. E. Zeller, Philos. d. Griechen III 1 S. 309 ff.; Vorträge und Abhandlungen II 93 ff. A. Schmekel, Die Philosophie der mittleren Stoa (Berlin 1892) S. 439 ff.

14. Verfall der Staatsreligion. Der Pontifex Scaevola und Varro waren vollkommen in ihrem Rechte, wenn sie nicht nur vom philosophischen, sondern auch vom staatsmännischen Standpunkte aus die Erzählungen der Dichter als dem Wesen und der Würde der Gottheit widersprechend verwarfen; die Übertragung griechischer Mythen auf die römischen Götter, die durch Vermittlung der Bühne auch den breiteren Massen des Volkes geläufig wurde, musste umso zersetzender auf den Glauben einwirken, je mehr solche Erzählungen von Leben und Thaten der Götter mit dem unpersönlichen und abstrakten Charakter der altrömischen Religion im Widerspruche standen.[1]) Aber auch der Einfluss der philosophischen Betrachtungsweise war ein durchaus verderblicher; denn wenn dieser auch die grosse Menge nicht unmittelbar berührte, sondern sich auf die litterarisch gebildeten Kreise beschränkte, so waren es doch gerade diese Kreise, aus denen die berufenen Träger des Staatskultus hervorgingen; wer aber die ganze Staatsreligion nur für ein aus Opportunitätsrücksichten festzuhaltendes, thatsächlich aber von der Wahrheit weit abliegendes System hielt und nach stoischer Anschauung die gesamte äussere Religionsübung, vor allem Opfer und Bilderdienst, als bedeutungslos oder schädlich verwarf, der brachte den Obliegenheiten seines priesterlichen Amtes gewiss nicht dasjenige innere Interesse entgegen, welches sie verlangten. In der That begegnen wir in der Zeit etwa von den Gracchen bis auf Caesar einem rapiden Verfalle des römischen Priestertums. Die

---

[1]) Vgl. die Ausführungen bei Dion. Hal. ant. II 18. 19.

drei wichtigsten Kollegien, deren Mitgliederzahl durch Sulla auf je 15 gebracht wird, Pontifices (nebst den Epulonen, deren Zahl wahrscheinlich ebenfalls durch Sulla von 3 auf 7 erhöht wurde), Augurn und Orakelbewahrer, werden völlig zu rein politischen Behörden und in den Kampf des Tages dadurch hineingezogen, dass seit dem J. 651 = 103 die Bestellung neuer Mitglieder nicht mehr durch Kooptation, sondern durch eine besondere Art von Volkswahl erfolgt;[1]) blieb auch den Kollegien ein Präsentationsrecht gewahrt, so genügte das doch nicht, um die Kontinuität der Tradition zu sichern, auf der früher die Sachkunde der Priesterschaften in den umfassenden und vielseitigen Geschäften ihres Wirkungskreises beruht hatte, und es mehren sich die Klagen über den Verfall des priesterlichen Wissens; die Jahresschaltung z. B., die zu den wichtigsten Obliegenheiten der Pontifices gehörte, geriet durch deren Unwissenheit und Parteilichkeit derart in Unordnung, dass bis zu Caesars Kalenderreform geradezu unerträgliche Zustände herrschten[2]) und selbst die Ausführung der bestehenden Opfervorschriften gestört wurde, indem durch die Entfernung der bürgerlichen Zeitrechnung von der natürlichen die Darbringung einzelner Erzeugnisse des Jahres an den dafür bestimmten Tagen zur Unmöglichkeit wurde (Cic. de leg. II 29); ebenso wurde die Meldung und Procuration der Prodigien vernachlässigt (Liv. XLIII 13, 1); im Augurnkollegium ging das Verständnis für die komplizierte Lehre von den Auspicien, soweit man sie nicht im Dienste der Tagespolitik ausbeutete, völlig verloren,[3]) so dass selbst Augurn, die sich mit ihrer Disziplin wissenschaftlich beschäftigten, zu den diametral verschiedenen Ansichten über Ziele und Mittel derselben gelangen konnten.[4]) Die übrigen Priestertümer aber, die dem politischen Treiben fernstanden, gerieten aus andern Gründen nicht minder in Verfall. Das mit der altehrwürdigen Thätigkeit des Opferkönigs, der grossen Flamines, der Salier u. s. w. verbundene Ansehen vermochte dem immer enger werdenden Kreise Zutrittsberechtigter — denn es waren hier meist nur Patrizier zugelassen[5]) — keine genügende Entschädigung zu bieten für die dem Inhaber dieser Würden durch das steife Ceremoniell und die zahllosen Verhaltungsmassregeln auferlegte Beschränkung der persönlichen Freiheit und Bequemlichkeit und die in vielen Fällen von ihm geforderte gänzliche oder partielle Verzichtleistung auf öffentliche Ämter. So mehren sich die Beispiele dafür, dass sich der zur Übernahme eines solchen Priestertums Berufene sträubt, dasselbe anzutreten oder wenigstens sich den ihm unbequemen Vorschriften desselben zu fügen,[6]) bis schliesslich in vielen Fällen auf Besetzung der frei gewordenen Stellen ganz verzichtet werden musste; der allerdings recht unbequeme Posten des Flamen Dialis blieb nach dem Tode des L. Cornelius Merula (667 = 87) volle 75 Jahre frei, da es erst im J. 743 = 11

[1]) Mommsen, Staatsr. II 23 ff.

[2]) Marquardt, Staatsverw. III 286 f.

[3]) Cic. de div. I 25: *auspicia, quae quidem nunc a Romanis auguribus ignorantur*; vgl. de n. d. II 9 u. a.

[4]) Vgl. über die Polemik zwischen den Augurn Ap. Claudius Pulcher und C. Claudius Marcellus Cic. de leg. II 32 f.; de div. II 75.

[5]) S. vorläufig Mommsen, Röm. Forsch. I 78 ff.

[6]) Material bei Marquardt, Staatsverw. III 64 f.

Augustus gelang, ihn neu zu besetzen;[1]) die Stellen der 12 kleineren Flamines müssen am Ende der Republik wenigstens teilweise eingegangen gewesen sein, da es sonst unbegreiflich wäre, dass selbst ein Mann wie Varro über die Bedeutung der durch solche Priester verehrten Gottheiten, wie Falacer und Furrina, nicht das geringste mehr zu ermitteln imstande war;[2]) die Arvalbrüderschaft und die Sodales Titii waren bis zu ihrer Wiederherstellung durch Augustus völlig vergessen. Überhaupt fällt auf den vorangegangenen Religionsverfall bei dem erklärlichen Mangel direkter Zeugnisse das hellste Licht erst aus den Versuchen Varros, das Interesse an religiösen Dingen wieder zu beleben, und aus den Reformen des Augustus. Nichts kann bezeichnender sein, als dass Varro, der in seinen Antiquitates divinae den ausgesprochenen Zweck verfolgt, die nahezu verschollenen heimischen Götter der Vergessenheit zu entreissen,[3]) für seine Darstellung der Götter des Staatskultes keine passendere Einteilung findet als die in solche, von denen man noch etwas Sicheres wisse (*di certi*), und solche, bei denen dies nicht der Fall sei (*di incerti*).[4]) Die augusteische Reorganisation aber, von der im nächsten Abschnitte die Rede sein wird, zeigt, dass nicht nur Priesterstellen unbesetzt geblieben, Tempel verfallen, Feste in Vergessenheit geraten waren, sondern dass vielfach das Alte derart verschüttet war, dass die Reformen des Kaisers mehr einen Neubau als eine Wiederherstellung bedeuteten. Wie es mit dem Interesse der grossen Menge an der Religion stand, darüber fehlen alle Nachrichten, doch werden wir dasselbe, wenn man auch auf dem Lande und in den kleineren Städten länger am alten Gottesdienste festgehalten haben mag, bei der stadtrömischen Bevölkerung sehr gering zu veranschlagen haben; nur an einer Art von Kulthandlungen war die Beteiligung stets ausserordentlich rege, das waren die Spiele, die nicht nur an Umfang eine Vermehrung ins Ungemessene erfuhren (die Anzahl der Spieltage hat sich vom Ende des hannibalischen Krieges bis auf Caesars Tod ungefähr verfünffacht), sondern auch thatsächlich jeden inneren Zusammenhang mit dem Gottesdienste völlig verloren, wenn auch in der Theorie der sakrale Charakter dieser Veranstaltungen noch zuweilen betont wird.[5]) Ein besonders trauriges Zeichen für die Abnahme des religiösen Sinnes liefert der mehrfach bezeugte Verfall der *sacra privata*, auf deren dauernde Erhaltung in der Familie und durch Vererbung die ältere Religionsordnung den grössten Wert gelegt hatte, die aber jetzt — trotz der rechtlich noch bestehenden Aufsicht der Pontifices — als unbequeme Last von den zur Übernahme Verpflichteten durch die verschmitztesten Rechtskniffe abgeschüttelt und dem Untergange preisgegeben wurden:[6]) dass man sprichwörtlich einen

[1]) Cass. Dio LIV 46. Tac. ann. III 58. Suet. Aug. 31.

[2]) Varro de l. l. V 84. VII 45.

[3]) Augustin. c. d. VI 2 (*Varro dicit*) *se timere ne pereant* (*di*), *non incursu hostili sed civium neglegentia, de qua illos velut ruina liberari a se dicit et in memoria bonorum per eiusmodi libros recondi atque servari utiliore cura, quam Metellus de incendio sacra Vestalia et Aeneas de Troiano excidio penates liberasse praedicatur*; vgl. IV 31.

[4]) Ueber die Bedeutung dieser Scheidung s. Augustin. c. d. VII 17 und dazu Wissowa bei Marquardt, Staatsv. III 9, 4. R. Peter in Roschers Lexik. II 150 f. R. Agahd, Jahrb. f. Philol. Suppl. XXIV 126 ff.

[5]) S. z. B. Cic. Verr. V 36.

[6]) Vgl. z. B. Cic. pro Mur. 27 und besonders de leg. II 46 ff.

eines jeden bitteren Beigeschmacks entbehrenden Glücksfall als *sine sacris hereditas* bezeichnete,[1]) lässt die Stimmung breiter Schichten deutlich erkennen.

Vierter Abschnitt.

Die Religion der Kaiserzeit.

15. Die religiösen Reformen des Augustus. Die Zerfahrenheit und Unhaltbarkeit der religiösen Zustände war am Ausgange der Republik bis zu einem Grade gediehen, der es den Machthabern, sobald nur nach den Wirren der Bürgerkriege das staatliche Leben wieder in geregelte Bahnen gelangte, zur unaufschiebbaren Pflicht machen musste, hier ordnend einzugreifen. Freilich stehen gegen Indifferentismus und Unglauben keiner Regierung unmittelbare Waffen zur Verfügung, aber es konnte zunächst dafür gesorgt werden, dass der Staat als solcher durch seine Organe den ihm gegenüber der Gottheit zukommenden Obliegenheiten gewissenhafter als bisher nachkam, und damit auch in den Bürgern der Sinn zunächst für die äussere Religionsübung und weiterhin für deren inneren Gehalt neu belebt werden. Von Caesars Absichten und Wirken in dieser Richtung haben wir, zumal der Inhalt seiner *lex Iulia de sacerdotiis* nur mangelhaft bekannt ist,[2]) keine ausreichende Kunde; dass er sich aber mit weitgehenden Plänen gerade auf dem Gebiete der Staatsreligion getragen hat und man von ihm Besserung erhoffte, geht schon aus der Thatsache hervor, dass Granius Flaccus ihm sein Buch *de indigitamentis* widmete und Varro seine Antiquitates rerum divinarum *ad Caesarem pontificem* richtete.[3]) Augustus aber hat sofort nach der Schlacht bei Actium die Reorganisation des öffentlichen Gottesdienstes in Angriff genommen und mit der Wiederherstellung der in Verfall gerathenen Priestertümer und Tempel begonnen. Selbst schon seit Jahren Mitglied der drei grossen Priesterschaften, der Pontifices, Augurn und Quindecimvirn,[4]) scheint er zunächst für die Wiedererweckung derjenigen priesterlichen Sodalitäten, die allmälig aus Mangel an Interesse gänzlich eingeschlafen waren, Sorge getragen zu haben; schon bei Beginn des Entscheidungskampfes gegen Antonius im J. 722 = 32 hatte er als Fetialis des römischen Volkes die Kriegserklärung gegen Kleopatra in den alten feierlichen Formen des priesterlichen Völkerrechts vollzogen (Cass. Dio L 4) und damit dieses seit mehr als hundert Jahren nicht mehr in Wirksamkeit getretene[5]) und wahrscheinlich auch nicht mehr besetzte Priestertum wiederbelebt; die Neugründung der völlig verschollenen und selbst in ihrer Bedeutung un-

---

[1]) Zeugnisse bei A. Otto, Sprichw. d. Römer nr. 806.

[2]) Lange, Röm. Altert. III[2] 436 f.

[3]) Censor. 3, 2. Augustin. c. d. VII 35. Lact. inst. I 6, 7.

[4]) Ueber die Zeit der Wahl zu den einzelnen *sacerdotia* s. Mommsen, Res gestae D. Aug. p. 32 f., vgl. P. Habel, De pontific. Roman. condicione publica (Breslau 1888) p. 4. Die Mitgliedschaft aller *sacerdotum quattuor amplissima collegia* ist erst 738/9 = 16/5 bezeugt, Mommsen a. a. O. p. 33; ausserdem war Augustus *frater Arvalis, sodalis Titius, fetialis* Mon. Anc. gr. 4, 7.

[5]) Der letzte uns bekannte Fall ist die Dedition des C. Hostilius Mancinus 618 = 136 (Cic. de or. I 181. II 137. Vell. Pat. II 1).

verständlich gewordenen Kollegien der Sodales Titii und Fratres Arvales hat sich, wie es scheint, schon im nächsten Jahrzehnt nach dem Siege bei Actium vollzogen:[1]) in die reformierten Priesterschaften traten ausser dem Kaiser auch die vornehmsten Träger seiner Politik ein und in ihren Listen fehlte kaum einer der ersten Männer des neuen Staates. In dasselbe Jahrzehnt fällt aber auch die Fürsorge des Kaisers für die Wiederherstellung der verfallenen Heiligtümer; im J. 726 = 28 unternahm er auf Grund eines Senatsbeschlusses die Restauration aller einer solchen bedürftigen stadtrömischen Tempel, 82 an der Zahl,[2]) sowie sonstiger heiliger Lokalitäten, wie des Lupercal, und führte ausserdem eine Anzahl älterer Gotteshäuser, die durch Einsturz oder Feuersbrunst zu Grunde gegangen waren, von Grund aus neu auf;[3]) welchen Wert er selbst auf diese Thätigkeit als *templorum omnium conditor ac restitutor* (Liv. IV 20, 7) legte, zeigt die starke Betonung dieser Seite seines Wirkens in der höfischen Poesie.[4]) Aber diese gesamte wiederherstellende Thätigkeit, zu der auch die — im einzelnen nicht bekannte — Reform der Lupercalienfeier (Suet. Aug. 31) und die Wiederaufnahme des ausser Gebrauch gekommenen *augurium salutis* (im J. 725 = 29)[5]) gehören, bildet nur die Vorbereitung für eine tiefergreifende Reorganisation, die eine Verjüngung der römischen Religion zum Zwecke hat. Dass dieselbe zunächst nicht an die altrömischen Kulte, sondern an den *graecus ritus* anknüpfte, mag damit zusammenhängen, dass Augustus den Oberpontificat erst verhältnismässig spät übernahm, während er bereits erheblich früher im Vorstande der Quindecimvirn sass: denn Apollo, in dessen Dienste die sibyllinischen Orakel und das zu ihrer Ausdeutung und Bewahrung bestimmte Priestertum in Rom Aufnahme gefunden hatten, ist es, den jetzt Augustus in den Vordergrund rückt. Der im J. 726 = 28 geweihte und mit ganz aussergewöhnlicher Pracht ausgestattete Tempel des palatinischen Apollo stand *in solo privato*,[6]) und die an alte Beziehungen des julischen Geschlechtes zum Apollokulte anknüpfende[7]) Gründung sollte den Dank des Kaisers für die ihm von dem Gotte in den Kämpfen gegen S. Pompejus und Antonius geleistete Hilfe darstellen,[8]) es war also keine *aedes publica*, sondern ein Denkmal privater Religionsübung: aber der Schutzgott des Kaisers wird, je mehr die Monarchie Wurzel fasst, zum Gegenstande öffentlicher Verehrung und tritt bald als mindestens gleichberechtigter Genosse in den Kreis der Staatsgottheiten ein, selbst hinter dem capitolinischen

---

[1]) Die Reorganisation der Arvalen muss vor dem J. 733 = 21 erfolgt sein, wenn E. Hulas (Arch. epigr. Mitt. aus Oesterr. XV 1892, 23 ff.) Datierung des im J. 1892 gefundenen Fragmentes (Eph. epigr. VIII p. 316 f.) das Richtige trifft (s. dazu Mommsen, Eph. epigr. VIII p. 303 ff.).

[2]) Mon. Anc. 4, 17: *duo et octoginta templa deum in urbe consul sex[tum ex decreto] senatus refeci, nullo praetermisso, quod e[o] temp[ore refici debebat].* Cass. Dio LIII 2. Suet. Aug. 30.

[3]) Mon. Anc. 4, 1 ff. mit Mommsens Kommentar.

[4]) Hor. carm. III 6, 1 ff. Ovid. fast. II 59 ff.

[5]) Cass. Dio LI 20. Suet. Aug. 31.

[6]) Cass. Dio XLIX 15. Vell. Pat. II 81; vgl. Mommsen, Res gestae D. Aug. p. 80.

[7]) Kiessling, Zu augusteischen Dichtern (Philol. Untersuchungen II) S. 92 Anm. 36.

[8]) Eckhel, Doctr. num. VI 93 f. Aug. Kuehn, De Q. Horatii carmine saeculari (Vratislaviae 1877) p. 35 ff. C. Pascal, Bull. arch. com. XXII 1894, 53 ff. = Studii di antichità e mitologia S. 43 ff.

Juppiter nicht zurückstehend. Nicht nur in der höfischen Poesie und Kunst stehen Apollo und seine Hausgenossin Diana obenan,[1]) sondern auch die Ordnung der Staatsfeste wird zu Gunsten dieser Götter des Fürsten abgeändert. Das tritt am deutlichsten bei der im J. 737 = 17 durch Augustus angeordneten Saecularfeier hervor. Geleitet von dem überall erkennbaren Bestreben, mit der aus republikanischer Zeit stammenden Überlieferung zwar nicht schroff zu brechen, aber durch wohlüberlegte Abänderungen die neue Ordnung der Dinge zu verwirklichen, führt Augustus die Begehung der *ludi saeculares* in eine ganz neue Bahn:[2]) nachdem die Reihe der unter dem Freistaate von hundert zu hundert Jahren begangenen Saecula durch den Bürgerkrieg unterbrochen worden war, wurde jetzt, anknüpfend an ein gegen Ende der Republik in Umlauf gesetztes sibyllinisches Orakel, eine neue Reihe von *saecula* von je 110jähriger Dauer eröffnet, deren Begründung und angebliche Vergangenheit darzulegen das Kollegium der Quindecimvirn und der loyale Jurist C. Atejus Capito sich angelegen sein liessen. Der Charakter des Festes wurde ein ganz anderer, denn an Stelle der bisherigen, drei Nächte andauernden Sühnfeier zu Ehren der Totengötter Dis und Proserpina trat nun ein durch drei Tage und drei Nächte begangenes Fest, von dem die Nachtfeiern zwar noch am Altar des Dispater begangen wurden, aber andern hilfreichen Gottheiten, nämlich den Moiren, Eileithyien und der Mutter Erde galten, die Tage aber dem Juppiter O. M., der Juno Regina und dem göttlichen Geschwisterpaare vom Palatin, Apollo und Diana; namentlich die offenbar den Höhepunkt des Ganzen bildende Feier des dritten Tages hatte den palatinischen Tempel zum Mittelpunkte, und wenn die Festprozession unter Vorantritt des aus dreimal neun Knaben und ebensoviel Mädchen bestehenden Doppelchores und unter Absingung des von Horaz gedichteten Festliedes vom Palatin zum Capitol und von da wieder zurück zum Palatin zog,[3]) so tritt darin die vollzogene Gleichstellung der neuen kaiserlichen Götter Apollo und Diana mit dem capitolinischen Götterpaare in unverkennbarer Deutlichkeit hervor. Die dominierende öffentliche Stellung des kaiserlichen Privatkultes war auserdem zum vollendeten Ausdrucke kurz zuvor[4]) auch dadurch gekommen, dass Augustus, nachdem er — offenbar als erster Magister der Quindecimvirn — die Bestände an griechischen Orakeln einer gründlichen Revision hatte unterziehen lassen, die bisher in den Kellern des capitolinischen Tempels aufbewahrten sibyllinischen Bücher in den palatinischen Apollotempel überführen liess und dadurch den letzteren zum Mittelpunkte wenigstens des ganzen unter

[1]) Vgl. O. Jahn, Aus der Altertumswissenschaft S. 294 ff.

[2]) Zum Folgenden s. Mommsen, Monum. ant. pubbl. d. Lincei I 3, 617 ff. = Eph. epigr. VIII p. 225 ff.; vgl. auch die Wochenschrift ‚Die Nation‘ 1891 Nr. 11 p. 161 ff. Wissowa, Die Saecularfeier des Augustus, Marburg 1894. F. Schoell, Deutsche Rundschau XXIII 4 (1897) 54 ff.

[3]) So nach Mommsen a. a. O.; anders Vahlen, Sitz.Ber. d. Berl. Akad. 1892, 1016 ff. W. Christ, Sitz.Ber. der Münch. Akad. 1893 I 140 ff. F. Schoell a. a. O. S. 68.

[4]) Allerdings setzt Suet. Aug. 31 die Säuberung und Ueberführung der sibyllinischen Bücher erst nach Uebernahme des Oberpontificats 742 = 12; aber Cass. Dio LIV 17 gedenkt der ersteren schon unter dem J. 736 = 18, und dass die zweite noch früher fällt, zeigen die Erwähnungen bei Verg. Aen. VI 72 ff. und Tibull. II 5, 17 f.

Leitung der Quindecimvirn stehenden Staatskultes nach griechischem Ritus erhob.

Eine ganz neue Reihe von Reformen auf religiösem Gebiete begann mit dem J. 742 = 12, in welchem Augustus nach dem Tode des Lepidus die Würde des Pontifex maximus übernahm und damit diese für alle Zukunft mit dem Principate vereinigte;[1]) die mit diesem Amte verknüpfte Oberaufsicht über das gesamte Religionswesen des Staates gab dem Kaiser Gelegenheit zu einer Reihe von Massnahmen, durch welche wichtige Zweige des altrömischen Gottesdienstes Umbildungen im monarchischen Sinne erfuhren. Das erste war natürlich auch hier Wiederherstellung eingegangener Priestertümer; insbesondere[2]) wusste Augustus für das sehr unbeliebte Amt des Flamen Dialis nach 75jähriger Unterbrechung wieder eine Neubesetzung zu erzielen (s. oben S. 64), und die Abneigung der angesehenen Familien, ihre Töchter gegebenenfalls als Vestalin eintreten zu lassen, suchte er nicht nur durch Erhöhung der Ehrenrechte dieser Priesterinnen, sondern auch durch die für die Öffentlichkeit bestimmte Äusserung zu bekämpfen, dass er, wenn eine seiner Enkelinnen in dem vorgeschriebenen Alter stände, keinen Augenblick zögern würde, sie zur Vestalin zu machen.[3]) Bedeutsamer war es, dass der Kaiser es verstand, den uralten Staatskult der Vesta, zu dem der Pontifex maximus in der allerengsten Beziehung stand, gewissermassen zu einem Privatkulte des kaiserlichen Hauses zu machen. Er begnügte sich nicht damit, die neben dem Wohnhause der Vestalinnen gelegene *domus publica*, die bisher dem Oberpontifex zur Wohnung gedient hatte, den Vestalinnen zu schenken und dafür einen Teil seines Palastes auf dem Palatin für Staatsgut zu erklären, damit der Forderung, dass der Pontifex maximus *in loco publico* wohne, genügt sei,[4]) sondern nachdem am 6. März 742 = 12 der Kaiser den Oberpontificat angetreten hatte, wurde bereits am 28. April desselben Jahres ein neuer Tempel der Vesta auf dem Palatin, mit dem kaiserlichen Palaste verbunden, eingeweiht[5]) und dadurch deutlich zum Ausdrucke gebracht, dass nunmehr die Vesta und die Penaten des kaiserlichen Hauses zugleich die des Staates seien; dass die Bedeutung des Aktes wohl gefühlt wurde, beweist die Thatsache, dass nicht nur der Tag der Übernahme des Oberpontificates, sondern auch der Dedicationstag des palatinischen Vestatempels unter die *feriae publicae* aufgenommen wurden. So thront der Kaiser auf dem Palatin zwischen Vesta und Apollo,[6]) der alten Herrin des Staatsherdes und dem göttlichen Schirmherren des herrschenden

---

[1]) Zeugisse bei Mommsen, Res gest. D. Aug. p. 45; vgl. Staatsr. II 1052 ff.

[2]) Wahrscheinlich sind auch die *flamines minores*, die in Varros Zeit halbverschollen sind (oben S. 65), in der Kaiserzeit aber wenigstens z. T. wieder begegnen (vgl. z. B. CIL IX 705. XI 5028. Eph. ep. IV 759), und die Sacerdotes Lanuvini, Tusculani, Laurentes Lavinates u. ä. damals erneuert worden.

[3]) Suet. Aug. 31: *sacerdotum et numerum et dignitatem, sed et commoda auxit, praecipue Vestalium virginum; cumque in demortuae locum aliam capi oporteret ambirentque multi, ne filias in sortem darent, adiuravit, si cuiusquam neptium suarum competeret aetas, oblaturum se fuisse eam.*

[4]) Cass. Dio LIV 27. LV 12; vgl. Jordan, Topogr. I 2 S. 426 Anm. 142.

[5]) CIL I² p. 317, vgl. Wissowa, Hermes XXII 44. Hülsen, Röm. Mitteil. X 1895, 28 ff.

[6]) Ovid. fast. IV 951: *Phoebus habet partem, Vestae pars altera cessit, quod superest illis, tertius ipse tenet.*

Hauses, zum deutlichen Zeichen, dass das Kaiserhaus der sakrale Mittelpunkt des Staates ist. Eine verwandte Anschauung kam einige Jahre später in andrer Weise zur Geltung, indem bei der im J. 747 = 7 zum Abschluss gebrachten [1]) Neueinteilung der Stadt in Regionen und *vici* der herkömmliche Kult der *Lares compitales* in der Weise reformiert wurde, dass an jedem *compitum* inmitten der beiden Laren desselben der Genius des Kaisers eine Stätte der Verehrung fand: [2]) damit war es zunächst für Rom, bald aber auch für die Städte Italiens und des Reiches ausgesprochen, dass sich die öffentliche Religion der Bürger in ähnlicher Weise um die Verehrung des Genius Augusti zu gruppieren habe, wie der Hauskult um die des Genius des Hausherrn.

Wie durch den Bau des palatinischen Vestaheiligtums die alte *aedes Vestae* am Forum ihre Hauptbedeutung verliert und zu einer ehrwürdigen Reliquie wird, so thut eine weitere Tempelgründung des Augustus dem capitolinischen Heiligtume in seinem Ansehen wesentlichen Abbruch. In den grossen Bauten des Caesar und Augustus lässt sich mit voller Deutlichkeit die politische Tendenz verfolgen, die Gedanken der Bürger loszulösen von den Örtlichkeiten, mit denen die grossen Erinnerungen des Freistaates verknüpft waren, und an die Denkmäler der neuen Aera zu fesseln: das römische Forum wurde in Schatten gestellt durch das neue caesarische Forum, welches der Tempel der Venus Genitrix, der Stammmutter des julischen Geschlechtes, beherrschte, die alte Rednerbühne am oberen Ende des Forums erhielt eine Konkurrentin an den *rostra* der im J. 725 = 29 dedicierten *aedes divi Iulii* am unteren Forum, und Augustus machte das von ihm erbaute Forum zu einem Denkmale seiner Familie; denn den Mittelpunkt desselben bildete der im J. 752 = 2 geweihte Tempel des Mars Ultor,[3]) dessen Inhaber nicht nur als der Rächer des ermordeten Caesar verehrt wurde, sondern, wie seine Gruppierung mit Venus zeigt,[4]) zugleich als göttlicher Urheber des julischen Hauses. Dieser *in privato solo* [5]) erbaute Tempel erhielt ein Statut, welches ihn mit ganz aussergewöhnlichen Vorrechten ausstattete: [6]) hier sollten die Mitglieder der kaiserlichen Familie nach Anlegung der Toga virilis opfern, von hier die Magistrate nach den auswärtigen Provinzen gehen, hier der Senat über Kriege und Triumphe beschliessen und die Triumphatoren die Insignien ihrer Würde niederlegen, hier die gewonnenen Feldzeichen deponiert, hier von den gewesenen Censoren nach Ablauf des Lustrum ein Nagel eingeschlagen werden,[7]) Privilegien, welche sich sämtlich in der republikanischen Zeit als mit dem Tempel des Juppiter Optimus Maximus auf dem Capitol verbunden nachweisen lassen [8]) und diesem nunmehr zu Gunsten des neuen kaiserlichen Heiligtumes entzogen werden. Apollo

[1]) Mommsen, Hermes XV 109.

[2]) Ovid. fast. V 145. Hor. carm. IV 5, 34; s. unten § 27.

[3]) Jordan, Topogr. I 2 S. 442 ff.

[4]) Ovid. trist. II 295, vgl. Reifferscheid, Annali d. Inst. 1863, 367 f. Wissowa, De Veneris simulacris Roman. p. 51.

[5]) Mon. Anc. 4, 21.

[6]) Angaben aus dieser *lex templi* bei Cass. Dio LV 10. Suet. Aug. 29.

[7]) Vgl. dazu Mommsen, Röm. Chronol. 179 f.; Staatsr. II 407.

[8]) S. z. B. Serv. Ecl. 4, 50. Liv. XLV 39, 11. Appian. Lib. 75. Liv. VII 3 und vgl. im allgemeinen § 20.

Palatinus, Vesta Augusta (um mit diesem allerdings nicht belegten Namen die palatinische Göttin im Gegensatze zu der alten Vesta am Forum zu bezeichnen) und Mars Ultor, sämtlich Gottheiten des kaiserlichen Privatkultes, und der durch den Tempel des Divus Julius in seinen Anfängen dargestellte Kaiserkult sollen nach den Plänen des Augustus die Grundlage der neuen kaiserlichen Religionsordnung bilden, daher nennt er in seinem Rechenschaftsberichte (Mon. Anc. 4, 23) neben dem Capitolium gerade diese vier Heiligtümer als von ihm durch reiche Geschenke ausgezeichnet: *Dona ex manibiis in Capitolio et in aede divi Iuli et in aede Apollinis et in aede Vestae et in templo Martis Ultoris consacravi.*

Litteratur: G. Boissier, La religion Romaine d'Auguste aux Antonins, Paris 1874, I 75 ff. Th. Mommsen, Res gestae Divi Augusti, ed. 2. Berolini 1883 p. 32 ff. 78 ff.; Monum. antichi pubbl. per cura della R. Accad. dei Lincei Vol. I punt. 3 (Roma 1891) p. 617 ff. = Ephem. epigr. VIII p. 225 ff. V. Gardthausen, Augustus und seine Zeit I 2 S. 865 ff. II 2 S. 507 ff.

16. Die religiösen Verhältnisse in den beiden ersten Jahrhunderten der Kaiserzeit. Die Reformen des Augustus bilden die Grundlage, auf der sich die Entwicklung der religiösen Zustände im römischen Reiche bis auf die Zeit der Antonine vollzieht, wenn auch die Keime, die der Begründer der Monarchie gelegt hat, nicht alle gleichmässig zur Entwicklung gelangt sind. Beherrscht wird diese ganze Periode durch das Vorwiegen dynastischer Gesichtspunkte in allen Zweigen des Kultus, durch die mit grosser Schnelligkeit sich vollziehende Umwandlung der Staatsreligion in eine Hofreligion. Für den öffentlichen Gottesdienst des Staates sind von den augusteischen Neuerungen namentlich zwei folgenreich gewesen, die Begründung der Verehrung des Genius Augusti und der Kult der Divi imperatores, den Augustus durch die Errichtung des Tempels des Divus Julius einleitete. Caesar hat freilich, da er nie wirklich regiert hat, auch sakralrechtlich nie in die Reihe der Divi gehört; aber nachdem Augustus selbst nach seinem Tode Tempel und Priester erhalten und so die im Laufe der Zeit mehr und mehr sich verlängernde Reihe der konsekrierten Kaiser eröffnet hat, bilden der Genius des regierenden Kaisers und die zur Zeit vorhandenen Divi imperatores zusammen eine fest geschlossene Gruppe neuer Götter, die, neben und der Bedeutung nach sogar über den alten Gottheiten der Staatsreligion stehend, bei allen öffentlichen Kulthandlungen einen hervorragenden Platz beanspruchen. Am deutlichsten tritt dies in der Formel des Beamteneides hervor, in welche jetzt zwischen Juppiter O. M. und die Di penates, die Götter, denen er in republikanischer Zeit galt (s. oben S. 34 Anm. 1), diese Gruppe von Gottheiten eingeschoben wird, so dass man z. B. in der Zeit Domitians schwört *per Iovem et divom Augustum et divom Claudium et divom Vespasianum Augustum et divom Titum Augustum et genium imperatoris Caesaris Domitiani Augusti deosque penates*;[1]) auch bei den Opfern der Arvalbrüder erscheint mehrfach dieselbe Verbindung.[2]) Die Loyalität von Privaten aber, sowohl von ein-

[1]) Stadtr. v. Salpensa und Malacca CIL II 1963 I 30. II 1. 1964 III 15.

[2]) Zur Feier der Wiederkehr von Neros Thronbesteigung opfern im J. 58 die Arvalen nach Juppiter O. M., Juno, Minerva, Felicitas *Genio ipsius, Divo Augusto, Divae Augustae, Divo Claudio* (CIL VI 2041, 11; vgl. 2042 I 28 u. a.), und auch bei ihren Piacularopfern verzeichnet das vollständigste Protokoll vom J. 224 am Ende der aus dem uralten Ritual

zelnen Personen und Verbänden, als von Gemeinden und Provinzen, hat die ausgesprochene Neigung noch erheblich weiter zu gehen; sie begnügt sich nicht damit, dem Genius des Kaisers dieselbe Art der Verehrung entgegenzubringen, die im Hause der Genius des Paterfamilias von seiten der Familienangehörigen und des Gesindes geniesst (s. unten § 28), sondern macht auch ohne Vermittlung des Genius die Gestalt des regierenden Herrschers zum Gegenstande direkter Adoration. Augustus ist schon bei Lebzeiten vielfach im Osten wie im Westen des Reiches, auch in Italien selbst, als Gott verehrt worden. Privatleute und Gemeinden, die einen solchen Kult auf eigne Verantwortung einrichten konnten und überzeugt sein durften, dass auch ein Übereifer an Devotion ihnen nicht zum Schaden gereichen würde, haben dem Kaiser ohne weiteres Tempel und Kapellen errichtet, Priester für ihn bestellt, Vereine für seinen Kult gegründet;[1]) doch ist stellenweise eine gewisse Absicht der Verschleierung bemerkbar, indem der Kaiserkult zunächst im Gefolge eines andern angesehenen Gottesdienstes der betreffenden Gemeinde und mit diesem verbunden erscheint, bis er diesen allmälig in den Hintergrund drängt und zur Hauptsache wird: am deutlichsten ist das in Pompeji, wo sich die alten *ministri Mercurii Maiae* zunächst in *ministri Augusti Mercurii Maiae* verwandeln, um schliesslich reine *ministri Augusti* zu werden.[2]) In denjenigen Fällen aber, wo eine kaiserliche Genehmigung notwendig war, namentlich bei der Begründung des Kaiserkultes ganzer Provinzen, gab Augustus seine Zustimmung nur unter der Bedingung, dass Tempel und Kult gleichzeitig mit ihm auch der Göttin Roma galten.[3]) Immerhin hatte die Verehrung des lebenden Kaisers in ihren verschiedenen Formen und Modifikationen unter der Regierung des Augustus im ganzen Reiche mit Ausnahme Roms und des Staatskultes eine weite Ausdehnung gewonnen. Die Sachlage verschob sich aber nicht unwesentlich, nachdem Augustus gestorben und konsekriert worden war; denn in den ihm geweihten Kulten traten nicht ohne weiteres seine Nachfolger an seine Stelle, sondern dieselben galten nunmehr in erster Linie dem Divus Augustus, mit dem dann einerseits die übrigen Divi imperatores, andererseits der jeweilig regierende Kaiser verbunden werden konnten;[4]) mag dabei auch in praxi

stammenden Götterreihen das Opfer *Genio domini nostri Severi Alexandri Augusti ... item Divis numero XX* (CIL VI 2107, 12; nur die Divi ebd. 2099 II 14. 2104 I 4). Natürlich können aber auch je nach Anlass des Opfers der Genius des Kaisers (z. B. an seinem Geburtstage, Henzen, Acta fratr. Arv. p. 57) oder die Divi imperatores (z. B. an den Augustalia, Henzen a. a. O. p. 50) allein angerufen werden.

[1]) *Cultores Augusti, qui per omnes domos in modum collegiorum habebantur*, Tac. ann. I 73; über italische Kulte des lebenden Augustus privater oder municipaler Gründung s. O. Hirschfeld, S.Ber. Akad. Berlin 1888, 838 (vgl. Nissen, Pompejan. Studien S. 182 f.). E. Beurlier, Le culte impérial 17.

[2]) CIL X p. 1149; ähnlich finden wir, ebenfalls zu Lebzeiten das Kaisers, in Nola einen *magister Mercurialis et Augustalis* (CIL X 1272), in Tibur *Herculanei Augustales* (s. CIL XIV p. 367), ebenso in Grumentum (CIL X 230), in Tusculum *Augustales aeditui Castoris et Pollucis* (CIL XIV 2620, vgl. 2637), in Patavium *Augustales Concordiales* (CIL V 2525. 2872).

[3]) *Templa ... in nulla .. provincia nisi communi suo Romaeque nomine recepit*, Suet. Aug. 52. Ueber den provinzialen Kaiserkult s. O. Hirschfeld a. a. O. 847 ff. (dazu M. Krascheninnikoff, Philol. LIII 147 ff.). Beurlier a. a. O. 99 ff. C. G. Brandis, Real-Encycl. II 473 ff.

[4]) Das prägt sich aus in Priesterbezeichnungen wie *flamen Romae Divorum et Augustorum provinciae Hispaniae citerioris* (CIL

der lebende Herrscher vielfach im Vordergrunde gestanden haben, so verlor doch seine Verehrung durch die Anknüpfung an den Gründer der Monarchie sozusagen das persönliche Element[1]) und galt mehr der Regierungsgewalt in abstracto; jedenfalls hat nie nachher ein einzelner lebender Kaiser eine so allgemeine Sonderverehrung im Reiche genossen wie Augustus.[2]) Die sehr verschiedene Stellung, welche die einzelnen Regenten persönlich zum Kaiserkulte einnahmen, hat die allgemeinen Grundlagen der Institution, wie sie durch deren erste Entwicklung gegeben waren, nicht erheblich verschoben; weder konnte die grosse Zurückhaltung, wie sie z. B. Tiberius[3]) und Trajan übten, die dominierende Stellung des Kaiserkultes im provinzialen und municipalen Gottesdienste wesentlich beeinträchtigen, noch haben die gesteigerten Ansprüche, welche Caligula, Nero, Domitian an die öffentliche Adulation stellten, das Gesetz umzustossen vermocht, dass für den Staatskult der Fürst Gegenstand der Verehrung erst werden kann, wenn er aus den Reihen der Lebenden geschieden und konsekriert ist.[4]) Dies Gesetz hat bis auf Diocletian unverbrüchlich gegolten; der Staatskult kannte nur die Divi imperatores und den Genius des regierenden Kaisers; auf den letzteren bezieht sich auch die Heilighaltung der *imago principis,*[5]) die klärlich aus der Verehrung des Genius Augusti zwischen den Larenbildern (vgl. die *collegia Larum et imaginum Aug.* CIL VI 307 u. a.) hervorgegangen ist, während die Aufnahme des Namens in das Salierlied, durch die Augustus[6]) und andre Kaiser bei Lebzeiten geehrt wurden, nicht notwendig eine Einreihung unter die Götter zu bedeuten braucht; ist aber eine solche gemeint, so wird man auch hier an den Genius des Kaisers zu denken haben. Wie aber trotz dieser Beschränkung des Kaiserkultes der gesamte Staatsgottesdienst mehr und mehr eine Richtung auf die Verherrlichung des Kaiserhauses nahm, lassen die Protokolle der Arvalbrüder mit voller Deutlichkeit erkennen. Wenn schon im J. 724 = 30 angeordnet worden war, dass die römischen Staatspriester und -Priesterinnen bei allen für Senat und Volk gethanen Fürbitten und Gelübden auch des Kaisers gedenken sollten (Cass. Dio LI 19), so zeigt die Geschäftsführung der Arvalbrüder, wie tief diese Massregel in den ganzen Betrieb des Staatsgottesdienstes eingriff. Abgesehen von Ankündigung und Feier des alljährlich

---

II 4205 u. a.), *ἀρχιερεὺς τῶν Σεβαστῶν καὶ Νέρωνος Κλαυδίου Καίσαρος Σεβαστοῦ* (IGS I 2713); wahrscheinlich blieb der Provinzialkult meist mehr dem regierenden Herrscher reserviert, während die Verehrung der Divi den einzelnen Gemeinden zufiel (O. Hirschfeld a. a. O. S. 849).

[1]) Vgl. namentlich Mommsen, Staatsr. II 734 ff.

[2]) Priester regierender, mit Namen bezeichneter Kaiser fehlen im Westen ganz (O. Hirschfeld a. a. O. S. 843 Anm. 48), im Osten sind sie auch nicht sehr zahlreich (Beispiele bei Brandis a. a. O. 479 f.).

[3]) *Templa, flamines, sacerdotes decerni sibi prohibuit, etiam statuas atque imagines nisi permittente se poni, permisitque ea sola condicione, ne inter simulacra deorum, sed inter ornamenta aedium ponerentur,* Suet. Tib. 26; vgl. Mommsen, Hermes XVII 641.

[4]) *Nam deum honor principi non ante habetur, quam agere inter homines desierit,* Tac. ann. XV 74; über die Ansprüche der genannten Kaiser Suet. Calig. 22. Tac. a. a. O. Plin. paneg. 52.

[5]) Vgl. Friedländer, Sitt.Gesch. III[5] S. 209 ff. und über die Kaiserstatuen im Lager v. Domaszewski, Westdeutsche Zeitschr. XIV 68 ff.

[6]) Mon. Anc. 2, 21. Cass. Dio LI 20; andres bei Marquardt, Staatsverw. III 438.

wiederkehrenden Hauptfestes der Dea Dia und von den durch ausserordentliche Anlässe hervorgerufenen Piacularopfern bewegt sich die ganze Thätigkeit der Priesterschaft so gut wie ausschliesslich in sakralen Loyalitätskundgebungen; ausser den allgemeinen Vota für das Wohl des Herrscherhauses am 3. Januar begegnen uns ähnliche regelmässige Jahresvota für jedes Regierungsjahr des Kaisers, ferner einmalige Bitt- und Dankgelübde und -Opfer bei besonderen Gelegenheiten, z. B. bei der Erkrankung des Kaisers oder der Niederkunft der Kaiserin, beim Auszuge des Fürsten zum Feldzuge oder bei seiner siegreichen Rückkehr u. a., endlich in der ersten Zeit, bis die flavischen Kaiser diese Feiern von der Geschäftsordnung der Arvalen entfernen, auch Opfer an allen persönlichen Gedenktagen des regierenden Herrschers und seiner Familie. Wie sehr diese ganze Gattung heiliger Handlungen dem Gottesdienste der Arvalbrüder als etwas Fremdartiges aufgepfropft ist, sieht man am besten daraus, dass die bei diesen Akten angerufenen Gottheiten ganz andre sind als die, die bei dem alten Jahresfeste und bei den Sühnopfern in Wirksamkeit treten; sogar Dea Dia, der doch der ganze Dienst der Priesterschaft gewidmet ist, erscheint nur in der allerersten Zeit — hinter der capitolinischen Trias — in den Neujahrsvota, nachher vollziehen sich diese Loyalitätsakte durchweg, ohne dass der eigentlichen Inhaberin des Kultes auch nur mit einem Worte gedacht würde, das Band zwischen dem alten und dem neuen Gottesdienste ist zerrissen. Ähnliche Umwälzungen hat gewiss der Dienst aller Staatspriesterschaften erfahren, und z. B. in den rituellen Gesängen der Salier müssen sich die aus Courtoisie aufgenommenen Namen der Kaiser und kaiserlichen Prinzen neben den uralten, den Priestern selbst längst unverständlich gewordenen Formeln absonderlich genug ausgenommen haben. Die Götterreihen, welche bei den Bitt-, Dank- und Erinnerungsopfern der Arvalbrüder und sonstigen Priester angerufen werden, gehören in ihrer Gesamtheit keinem der alten Staatskulte an, sondern sind eigens für diese Art von Kulthandlungen zusammengestellt. Den Grundstock bilden die Götter des Capitols, Juppiter O. M., Juno Regina und Minerva, zu denen als vierte Salus publica p. R. Q. tritt; diese bei den Neujahrsvota angerufene Gruppe wird dann je nach dem Anlass der Feier durch das Hinzutreten anderer Götter meist von symbolischer Bedeutung erweitert. Schon unter Augustus hatte der Senat die Rückkehr des Kaisers aus dem Orient im J. 735 = 19 und aus dem spanisch-gallischen Feldzuge 741 = 13 durch Stiftung von Altären der Fortuna Redux bezw. der Pax Augusta gefeiert, und im J. 744 = 10 hatte Augustus selbst aus der ihm von Senat und Volk überreichten Geldspende Altäre und Statuen der Concordia, Salus publica und Pax errichtet:[1]) diese Personifikationen einerseits der durch den Kaiser herbeigeführten Segnungen (Felicitas, Pax), andererseits der den Kaiser beschützenden göttlichen Mächte (Victoria, Fortuna) nehmen bei den sakralen Handlungen auf Kosten der alten Staatsgötter einen immer breiteren Raum ein und werden zu indirekten Trägern des Kaiserkultes, indem sie der

[1]) Cass. Dio LIV 35, 2. Ovid. fast. III 881 f.

Verherrlichung des Fürsten dienen. Noch deutlicher tritt dies hervor, wenn die wirklichen oder angeblichen Tugenden und Charaktereigenschaften der Kaiser zu Gegenständen öffentlicher und privater Verehrung werden; wenn Augustus sich rühmt (Mon. Anc. 6, 18), Senat und Volk von Rom habe ihm zu Ehren in der Curia Julia einen goldenen Schild aufgehängt, laut Inschrift *virtutis clementiae iustitiae pietatis causa,*[1]) so ist das die unmittelbare Vorstufe zu dem nachher so weit verbreiteten Kulte von Göttinnen wie Virtus Augusta, Clementia Augusta, Justitia Augusta, Pietas Augusta u. a. So wird von allen Seiten die Bedeutung der alten Staatsgötter eingeengt und geschmälert. Nur die capitolinische Trias behauptet ihren Platz an der Spitze des römischen Staatskultes und behält gegenüber der Konkurrenz, die ihr eine Zeit lang in den augustischen Privatkulten des Apollo Palatinus und Mars Ultor erwachsen war, endgiltig den Sieg; Glanz und Bedeutung ihres Heiligtums wird insbesondere durch die flavischen Kaiser, von denen Domitian den glänzenden Agon Capitolinus einsetzt, dann auch durch Trajan bedeutend erhöht,[2]) und der Verein Juppiter O. M., Juno, Minerva erscheint nicht nur am Eingange aller Götteranrufungen bei den offiziellen Opfern und Gebeten, sondern auch zahllose Weihinschriften aus allen Teilen des Reiches, vor allem die Dedicationen der verschiedenen Truppenkörper des römischen Heeres,[3]) zeigen, dass Juppiter O. M. mit seinen beiden Genossinnen nach wie vor als der eigentliche göttliche Schirmherr des römischen Staates und Heeres gilt. Aber die übrigen Götter der Republik verlieren mehr und mehr ihre Bedeutung. Die besseren Kaiser legen allerdings Wert darauf, nicht nur als Träger des Oberpontificats und Mitglieder der grossen Priesterkollegien äusserlich am Staatskulte Teil zu haben, sondern auch wie Augustus als Wiederhersteller der Tempel und Beschützer des alten Ceremonialgesetzes aufzutreten;[4]) aber es handelt sich nur noch um die äussere Konservierung eines Gottesdienstes, aus dem das innere Leben mehr und mehr entweicht. Der beste Beweis dafür ist die Thatsache, dass — abgesehen von dem schrullenhaft übertriebenen Minervenkulte Domitians — neue Tempel und Kulte in dieser Periode ausser für die konsekrierten Kaiser nur für jene göttlichen Personifikationen abstrakter Begriffe gegründet werden, in denen allein die religiöse Phantasie jetzt noch schöpferisch ist;[5]) Vespasians Templum Pacis und Hadrians Tempel von Venus und Roma bieten dafür die signifikanten Beispiele.[6]) Für die litterarisch gebildeten Kreise der

---

[1]) Vgl. Mommsen, Res gestae D. Aug. p. 152 f. Die Belegstellen für die sonst im Texte erwähnten Thatsachen s. in § 54.

[2]) Zeugnisse bei E. Aust in Roschers Lexik. II 749 f.

[3]) v. Domaszewski, Westd. Zeitschr. XIV 22 ff.

[4]) Wiederherstellung von Tempeln durch Tiberius, Tac. ann. II 49; Vespasian *conservator caerimoniarum publicarum et restitutor aedium sacrarum,* CIL VI 934; Trajan *sacraria numinum vetustate collapsa a solo restituit,* CIL VI 962; Hadrian *sacra Romana diligentissime curavit,* Hist. aug. Hadr. 22, 10; Antoninus Pius wird vom römischen Senate und Volke geehrt *ob insignem erga caerimonias publicas curam ac religionem,* CIL VI 1001 (vgl. Hist. aug. Ant. P. 13, 4 und über seine Münzbilder Eckhel, D. N. VII 29 ff.).

[5]) Auch Annona, die Friedländer, Sitt.-Gesch. III 511 besonders hervorhebt, gehört in diesen Kreis.

[6]) Vgl. E. Aust, Die stadtrömischen Tempelgründungen der Kaiserzeit, Gymn.-Progr. Frankf. a. M. 1898, wo aber *aedes publicae* und Privatheiligtümer nicht geschieden sind.

Gesellschaft sind die Götter der Staatsreligion zu leeren Schatten geworden; das Erstarken des religiösen Bedürfnisses, das sich in Seneca und Epiktet, später in Fronto und Marc Aurel deutlich zeigt, führt nicht eine Rückkehr zu den alten Göttern herbei, sondern man wendet sich mit dem Gebete an eine ganz allgemein verschwommene, höchst unpersönlich gedachte Gottheit, und an die Stelle eines positiven Glaubens tritt ein farbloses, von allen historischen und nationalen Voraussetzungen losgelöstes Moralgesetz. In der privaten Religionsübung der mittleren und unteren Volksschichten erhalten sich freilich die alten Götter länger, namentlich solche, die, wie z. B. Silvanus, Liber, Diana, Hercules, Minerva, Mercurius, die Laren, mit dem häuslichen und ländlichen Leben eng verwachsen sind oder als Schützer bestimmter Gewerbe und Thätigkeiten gelten;[1] aber auch ihre Verehrung bleibt nicht unberührt von der alles durchdringenden Devotion gegen den Herrscher. Der Gedanke des Augustus, die Götter seines Hauses der allgemeinen Verehrung zu empfehlen, trägt jetzt Frucht, indem man, ausgehend vom Kulte der Lares Augusti und der Vesta Augusta, d. h. der Herdgötter des Kaisers, dazu gelangt, allen Götternamen ohne Ausnahme das Beiwort *augustus* beizusetzen,[2] um dadurch zum Ausdrucke zu bringen, dass man die betreffende Gottheit in demselben Sinne verehre, wie es der Kaiser in seinem Hauskulte thue. Eine noch grössere Entfremdung von ihrer alten Eigenart erfahren die römischen Götter durch die Ausbreitung ihres Kultes über alle Teile des Reiches, wobei sie die Götter der Barbaren in sich aufnehmen und mit ihrem römischen Namen die fremden Götterdienste der Provinzen decken. In der Überzeugung, dass die Gottheiten fremder Religionen nur im Namen sich von den römischen unterscheiden, innerlich aber mit ihnen wesensgleich oder verwandt sind, wendet der Römer im fremden Lande überall die *interpretatio Romana* (Tac. Germ. 43) an, d. h. er erkennt mit grösserem oder geringerem Rechte an einzelnen Ähnlichkeiten des Gottesdienstes oder der Auffassung in den fremden *numina* die eigenen Götter wieder und gibt ihnen deren Namen, die die Provinzialen sich in demselben Masse aneignen, in dem sie sich der höheren römischen Kultur erschliessen; ob der einheimische Name des Gottes als Beiname neben dem römischen bewahrt bleibt oder verschwindet, macht für die Sache keinen wesentlichen Unterschied. Wenn unter den römischen Göttern, die so zu Trägern fremder Religionsvorstellungen werden, nächst dem höchsten Gotte Juppiter O. M. — namentlich in den germanischen und keltischen Provinzen — Mars und Mercurius obenan stehen,[3] so spiegelt sich darin die Thatsache wieder, dass der römische Soldat und der römische Kaufmann als erste Pioniere der Kultur den neuen Boden gewannen und natürlich die Neigung hatten, die Götter ihres Berufes in den angesehensten Gottheiten des fremden Landes wiederzufinden. Aber auch andre römische Gottheiten treten, ohne dass wir jedesmal die für die Gleichsetzung massgebenden

[1] Ueber die Gottheiten der *collegia* vgl. LIEBENAM, Zur Gesch. u. Organisation des röm. Vereinswesens S. 288 ff.

[2] Materialsammlung bei RUGGIERO, Dizion. epigraf. I 925 f.

[3] Belege bei ROSCHER, Mythol. Lexik. II 2397 ff. und STEUDING ebd. II 2828 ff.

Erwägungen noch ermitteln könnten, zur Verdolmetschung der Barbarengötter ein, z. B. Hercules für den germanischen Donar, Saturnus für den punischen Ba'alchammân, Minerva für die britannische Göttin der heissen Quellen von Bath (Aquae Sulis), Neptunus für einen oberitalischen, Silvanus für einen dalmatinischen Gott u. s. w. Vermittelt wurde die Bekanntschaft der Römer mit diesen landfremden Gottheiten insbesondere durch das Heer, in welchem die peregrinen Truppenkörper, die ihre nationale Zusammensetzung bewahrt hatten, ihre einheimischen Schutzgötter fortführten;[1]) auf diesem Wege ist z. B. die keltische[2]) Stall- und Pferdegöttin Epona auch bei den römischen Bürgertruppen (CIL III 3420) und sogar in Rom selbst zur Verehrung gelangt.[3]) Ganz besonders lehrreich für diese Art des Eindringens fremder Gottheiten sind die in der römischen Kaserne der vorwiegend aus Germanen und Kelten rekrutierten Equites singulares aufgefundenen Votivsteine, gesetzt von den in den Jahren 132—141 aus dieser Truppe ausgeschiedenen Veteranen; die Weihungen richten sich, von zufälligen Schwankungen abgesehen, immer an denselben Götterverein, nämlich Juppiter O. M., Juno, Minerva, Mars, Victoria, Hercules, Fortuna, Mercurius, Salus, Felicitas, Fata, Campestres, Silvanus, Apollo, Diana, Epona, Suleviae und Genius singularium; es treten also zu a) der Trias der capitolinischen Gottheiten b) ein Dreiverein der germanischen Hauptgötter Donar, Tiu und Wodan in der Romanisierung als Mars, Hercules, Mercurius, c) die Personifikationen Victoria, Fortuna, Salus, Felicitas, die beiden ersteren mit Beziehung auf das Kriegsglück der Truppe, die andern beiden, wie bei den Arvalbrüdern, auf die Wohlfahrt des Reiches, d) die einheimischen Lokalgottheiten der Truppe, nämlich Fata, Campestres, Epona, Suleviae für die Kelten und Germanen, Silvanus, Apollo, Diana für die Illyrier und Dacier, endlich e) nach römischer Anschauung der Genius als göttliche Verkörperung der Truppe.[4]) Ein ähnliches Durcheinandergehen alter und neuer, römischer und barbarischer Religionsvorstellungen zeigen in bescheidenerer Weise auch zahlreiche andre sakrale Denkmäler aus den Provinzen. Es gibt eben keine Reichsreligion, sondern die durchsichtige Hülle römischer Namen deckt eine unerschöpfliche Mannigfaltigkeit verschiedenartiger Religionsvorstellungen, die mit dem Ganzen nur locker durch die Verehrung des Juppiter O. M. und den Kaiserkult in seinen verschiedenen Formen und Nuancen ver-

---

[1]) Vgl. die schönen und fruchtbaren Untersuchungen v. Domaszewskis, Westd. Ztschr. XIV 45 ff.

[2]) Ueber die von v. Domaszewski a. a. O. 52 mit Unrecht geleugnete keltische Herkunft der Epona s. jetzt S. Reinach, Revue archéol. XXVI (1895) 163 ff. 309 ff., der das vollständige Material gibt.

[3]) Ausserhalb des keltischen Kreises (in diesen gehört der Bauernkalender von Guidizzolo bei Mantua, mit der Notiz *XV K(alendas) Ia[n]uar(ias) Epon(a)e*, CIL I² p. 253, vgl. 337) ist das älteste Zeugnis Juven. 8, 157; denn die Deutung des pompejanischen Wandbildes Annali d. Inst. 1872 tav. D auf Epona ist höchst fraglich.

[4]) Die Inschriften sind am besten publiziert von Henzen, Annali d. Inst. 1885, 235 ff.; dazu vgl. für die germanische Trias C. Zangemeister, N. Heidelb. Jahrb. V 1895, 46 ff. (Nachträge von Sixt, ebd. VI 1896, 59 ff.; s. auch v. Domaszewski a. a. O. 46 f.), über Fata Campestres Suleviae M. Siebourg, De Sulevis Campestribus Fatis, Diss. Bonn 1886. M. Ihm, Jahrb. d. Vereins d. Altertumsfr. im Rheinl. LXXXIII (1887) und in Roschers Lexik. II 2464 ff., über Silvanus Apollo Diana als illyrisch-thrakische Götter v. Domaszewski a. a. O. 52 ff.

bunden werden, während die eigentliche Staatsreligion immer an den stadtrömischen Boden gefesselt blieb und schon darum sich nicht zur Reichsreligion herauswachsen konnte.

Litteratur: G. Boissier, La religion Romaine d'Auguste aux Antonins, Paris 1874. L. Friedländer, Sitt.Gesch. III[5] 477 ff. V. Duruy, Formation d'une religion officielle dans l'empire Romain, Revue de l'histoire des relig. I 1880, 161 ff. Für den Kaiserkult (s. auch unten § 55) reiche Litteraturnachweise (nicht mehr) bei Drexler in Roschers Lexik. II 901 ff. Eine für die Religionsgeschichte der Kaiserzeit unerlässliche Vorarbeit, eine Geographia sacra imperii Romani, fehlt noch.

17. Die Zeit der Auflösung seit den Antoninen. So reich auch der Zustrom auswärtiger, den römischen wie den romanisierten griechischen Göttervorstellungen fremder Religionsanschauungen durch das Heer und den Handelsverkehr sein mochte und so zahlreich die Fälle sind, dass der nach Rom übersiedelnde Fremde oder Freigelassene seine heimischen Kulte in der Hauptstadt weiterpflegt und auch Römer zu Proselyten macht, so ist doch die offizielle Staatskirche in den ersten beiden Jahrhunderten der Kaiserzeit von diesen Einflüssen verhältnismässig wenig oder gar nicht berührt worden. Dem einzelnen Bürger ist es nicht untersagt, *in solo privato* auch vom Staate nicht recipierte Gottheiten zu verehren, falls er damit nur nicht gegen die allgemeine Ordnung verstösst und darüber seine Pflichten gegen den öffentlichen Gottesdienst nicht vernachlässigt; in noch höherem Masse ist der von der nationalen Gottesverehrnng ausgeschlossene Fremde in seiner eigenen Religionsübung unbeschränkt, soweit nicht die Rücksicht auf Ordnung und gute Sitte in Frage kommt;[1]) darum hat es in der Hauptstadt selbst und überall in Italien eine Menge von Kapellen, Altären und Votivsteinen für auswärtige, insbesondere orientalische Gottheiten gegeben, und namentlich waren es die Hafenstädte, wie z. B. Ostia[2]) und Puteoli,[3]) mit ihrem internationalen Verkehr, die für diese Fremdkulte das Eingangsthor bildeten. Aber all diese Kulte sind aus den Grenzen privater Religionsübung auch dann nicht herausgetreten, wenn sie an weiteren Kreisen der Bürgerschaft ihre werbende Kraft bewiesen — wie z. B. der Kult der Isis namentlich in der Frauenwelt — oder wenn dieser oder jener Kaiser ihnen seine persönliche Neigung zuwendete.[4]) Zur offiziellen Aufnahme in die Staatsreligion ist, soviel wir sehen können, vor dem Beginne des 3. Jahrhunderts keiner der orientalischen Fremdkulte gelangt, die teilweise im religiösen Leben des Volkes bereits eine sehr bedeutende Rolle spielten; denn selbst das hochangesehene Heilig-

---

[1]) Mommsen, Histor. Zeitschr. N. F. XXVIII 401 ff.

[2]) Ueber die dortigen Kulte von Isis, Magna Mater und Mithras s. Dessau, CIL XIV p. 5. 18.

[3]) Puteoli besitzt schon im J. 649 = 105 einen Serapistempel (CIL X 1781; vgl. Th. Wiegand, Jahrb. f. Philol. Suppl. XX 697 ff.), in Trajans Zeiten begegnen dort *cultores Iovis Heliopolitani Berytenses, qui Puteolis consistunt* (CIL X 1634, vgl. 1578 f.), ferner *sacerdotes Iovis optimi maximi Damasceni* (CIL X 1595—1597), sogar eine Weihinschrift an den nabataeischen Gott Dusares hat sich dort gefunden (CIL X 1556).

[4]) Augustus (Suet. Aug. 93), Claudius (Suet. Claud. 25), Hadrian (J. Dürr, Reisen Hadrians S. 46 f.), Marc Aurel (Hist. aug. M. Aur. 27, 1) u. a. waren in die eleusinischen Mysterien eingeweiht (vgl. P. Foucart, Compt. rend. de l'acad. d. inscr. et bell. lettr. 4. sér. XX 1892, 384), Nero war zeitweise ein besonderer Verehrer der Dea Suria (Suet. Nero 56), Otho, Vespasian, Domitian begünstigten die ägyptischen Gottesdienste (G. Lafaye, Hist. du culte des divinités d'Alexandrie S. 60 f.).

tum der Isis Campensis im Marsfelde ist keine *aedes publica* gewesen und wir kennen in der früheren Kaiserzeit weder ein Staatsfest noch Staatspriester der Isis, noch auch hören wir von einer Überweisung ihres Dienstes in das Ressort der Quindecimvirn, wie sie doch nachweislich für den recipierten Kult der Grossen Mutter erfolgt ist. Dieser letztere aber unterschied sich auch, soweit es sich um das Staatsfest handelte, in seinem Ceremoniell nicht wesentlich von den zahlreichen in Rom aufgenommenen griechischen Gottesdiensten, und was einen ausgesprochen fremdartigen Charakter trug, die Umzüge und Schaustellungen der Galli, blieb zunächst ebenso auf die landfremden Priester der Göttin beschränkt, wie die von wilder Musik und Selbstverwundungen begleiteten Tänze der Bellonarii, d. h. der Diener der kappadokischen Mâ-Bellona. Nur wenn die orientalischen Fremdkulte in den beiden ersten Jahrhunderten der Kaiserzeit zwar zahlreiche Anhänger bis hinauf in die höchsten Kreise der Gesellschaft besassen, der staatlichen Anerkennung aber ermangelten, verstehen wir die ganz abweichende Haltung, die die verschiedenen Kaiser ihnen gegenüber einnehmen, indem die einen (siehe oben S. 78 Anm. 4) sie auffallend begünstigen, andere, wie Augustus und Hadrian,[1]) sie mit Verachtung behandeln; dass aber gar Tiberius nicht nur mit harten Strafen gegen die Anhänger der *sacra Aegyptia et Iudaica* vorgeht, sondern auch — allerdings veranlasst durch einen bestimmten skandalösen Vorfall — den Tempel der Isis zerstören und ihr Bild in den Tiber werfen lässt,[2]) ist eine gegenüber einer recipierten Gottheit des Staatskultes völlig undenkbare Handlungsweise. Seit der Zeit des Augustus ist eine Verfügung in Geltung, welche die Heiligtümer dieser landfremden Gottheiten der östlichen Reichshälfte von dem geheiligten Bezirk des Pomeriums ausschliesst oder gar noch weiter von der Stadtgrenze fernhält;[3]) dieselbe Schranke also, die früher zwischen den römisch-italischen Kulten und den Gottesdiensten des *graecus ritus* aufgerichtet war (siehe oben S. 40), scheidet nun die Gesamtheit der *sacra Romana* einheimischen wie griechischen Ursprungs von den *sacra peregrina*,[4]) deren Begriff sich auf die Religionen der fremdartigen ägyptischen und orientalischen Kulturzone verengt hat. Gefallen ist diese Schranke erst gleichzeitig mit der Scheidung von *cives Romani* und *peregrini* im römischen Reiche, und es ist kein Zufall, dass Caracalla, der das römische Bürgerrecht an alle freien Reichsangehörigen verlieh, auch derjenige war, der Isis in die Reihe der Staatsgottheiten aufnahm und ihr, wie den übrigen fremden Göttern, die Pomeriumsgrenze öffnete; seitdem strömen die Gottheiten aller Provinzen in Rom als dem *templum mundi totius* (Amm. Marc. XVII 4, 13) zusammen,

[1]) Suet. Aug. 93. Hist. aug. Hadr. 22, 10.

[2]) Joseph. ant. XVIII 79. Tac. ann. II 85. Suet. Tib. 36.

[3]) Cass. Dio LIII 2, 4 *καὶ τὰ μὲν ἱερὰ τὰ Αἰγύπτια οὐκ εἰσεδέξατο εἴσω τοῦ πωμηρίου* (die folgenden Worte *τῶν δὲ δὴ ναῶν πρόνοιαν ἐποιήσατο* u. s. w. beziehen sich nicht, wie vielfach angenommen wird — z. B. Drexler in Roschers Lexik. II 403 — auf die ägyptischen Kulte, sondern auf die allgemeine Tempelherstellung durch Augustus, s. oben S. 67). LIV 6, 6.

[4]) Hist. aug. Hadr. 22, 10: *sacra Romana diligentissime curavit, peregrina contempsit;* gleichbedeutend mit den *sacra peregrina* sind die *externae superstitiones* des Tac. ann. XI 15. XIII 32 (*externae caerimoniae* Suet. Tib. 36) u. a., vgl. Mommsen, Hist. Zeitschr. N. F. XXVIII 404, 1.

und es wird das Wort zur Wahrheit, dass die übrigen Völker jedes seinen besonderen Gott verehrten, die Römer aber alle Gottheiten der Welt insgesamt.[1]) Es ist nicht immer mit Sicherheit auszumachen, ob die Kultusstätten solcher ausländischer Gottheiten, die wir im 3. und. 4. Jahrhundert in Rom *intra* und *extra pomerium* in grosser Zahl nachweisen können, Staatstempel sind oder nicht: für die kappadokische Mâ-Bellona und den kommagenischen Dolichenus scheint für diese Zeit Staatskult anzunehmen, während man einen solchen für den Gott von Baalbek (Juppiter O. M. Heliopolitanus) und die syrische Atargatis (Dea Suria) nur mit Wahrscheinlichkeit vermuten kann. Zu um so grösserer Bedeutung im römischen Staatskulte sind aber durch die Kaiser Elagabal und Aurelian die Baʿalim von Hemesa (Deus Sol Elagabal) und Palmyra (Sol invictus) gelangt, und wenn der erstgenannte Kaiser sich nicht damit begnügt, seinen Gott mit der punischen Göttin von Karthago (Caelestis) zu vermählen, sondern auch den heiligen Stein der Magna Mater, das Feuer der Vesta, das Palladium, die Ancilia der Salier und andre Heiligtümer in seinen Tempel bringen lässt[2]) und in der offiziellen Titulatur die Würde des *sacerdos amplissimus dei invicti Solis Elagabali* der des Pontifex maximus voranstellt,[3]) so zeigt das eben so deutlich das Bestreben, diese orientalische Religion über und an die Stelle der altrömischen zu setzen, wie wenn Aurelian für seinen Sonnengott ein neues Kollegium von *pontifices Solis* einsetzt, das die Pontifices der alten Religion des Numa in den Hintergrund drängen soll. Der Gott Elagabal verfiel ebenso wie der Kaiser, der sein Priester gewesen war, der *damnatio memoriae*,[4]) der palmyrenische Sonnengott Aurelians aber hat bis auf die Zeiten des Julian eine hervorragende Rolle in der Staatsreligion gespielt. In den Schatten gestellt wurde er freilich durch den nach Herkunft und Bedeutung verwandten Kult des persischen Mithras, der, während des 2. Jahrhunderts durch die Soldaten und die Sklaven aus den asiatischen Provinzen mit wachsender Schnelligkeit verbreitet, seit dem 3. Jahrhundert im religiösen Leben der Westhälfte des Reiches obenan steht. Die ganze Art und Anlage des Mithrasdienstes mit seinen Grottentempeln und kleinen Gemeinden, seinen Graden und Weihungen entzog sich derart den Formen der römischen Staatskirche, dass wahrscheinlich aus diesem Grunde eine offizielle Reception des Mithras unter die *di publici p. R.* nie erfolgt ist,[5]) obwohl der Kult

[1]) Minuc. Fel. 6, 1: *inde adeo per universa imperia provincias oppida videmus singulos sacrorum ritus gentiles habere et deos colere municipes, ut Eleusinios Cererem, Phrygas Matrem, Epidaurios Aesculapium, Chaldaeos Belum, Astarten Syros, Dianam Taurios, Gallos Mercurium, numina universa Romanos.*

[2]) Hist. aug. Heliog. 3, 4; vgl. Herodian. V 5, 7.

[3]) v. Domaszewski, Westd. Ztschr. XIV 61.

[4]) v. Domaszewski a. a. O. S. 60 Anm. 256.

[5]) Wenn v. Domaszewski a. a. O. 66 die Sonderstellung des Mithraskultus daraus erklären will, dass er der Gott eines dem Reiche nicht angehörigen Stammes, der Perser, ist, und darum ausser den *sacra Romana* und *peregrina* noch eine dritte Kategorie, die *sacra externa*, annimmt, so kann ich ihm darin nicht folgen; denn ehe der Mithraskult nach Rom kam, war er in Armenien, Kappadokien, Kilikien, Kommagene, Osrhoene und andern Teilen des Reiches längst heimisch, und wenn ihn die von dort stammenden Soldaten nach Rom mitbrachten, lag kein Grund vor festzustellen, ob sie ihn anderswoher übernommen hätten und wo seine eigentliche Heimat sei. Ueber die Identität der Begriffe *sacra peregrina* und *sacra externa* s. oben S. 79 Anm. 4.

an Verbreitung und Einfluss alle andern übertraf und die Kaiser selbst den Gott als Schirmherrn ihrer Macht verehrten;[1]) die zahlreichen römischen Mithrasheiligtümer tragen durchaus den Charakter von Privatkapellen, seine Priester sind nie Staatspriester gewesen und der Kalender weist kein öffentliches Fest des Mithras auf; denn der am 25. Dezember verzeichnete *Natalis invicti* (*Solis*) gilt nicht ihm, sondern dem Sonnengotte Aurelians, der überhaupt im gewissen Sinne im Staatskulte an die Stelle des Mithras getreten ist, während er in der privaten Religionsübung gegen diesen zurückstand oder beide zusammenflossen. Was die Mithrasreligion von allen römischen Staatskulten schied und ihr zugleich ihre grosse Macht über die Seelen verlieh, war die starke Wirkung auf Phantasie und Gemüt, die sie durch die komplizierte Symbolik ihrer Riten und durch die geheimnisvollen Verheissungen und Reinigungen ihres Dienstes ausübte; wie stark im Geiste der Zeit der Drang nach Offenbarung und nach Entsündigung durch Busse und Weihung ausgeprägt war, zeigt sich darin, dass für die Befriedigung der religiösen Bedürfnisse etwa seit dem Anfange des 3. Jahrhunderts kaum noch andere Kulte in Betracht kommen, als solche, die den Gläubigen derartige Offenbarungen und Entsündigungen in Aussicht stellen, auser Mithras besonders der von jeher mit geheimnisvollem Reize umgebene Dienst der Isis und noch mehr der der Grossen Mutter, der seit der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts durch die Einführung des wildorgiastischen Frühlingsfestes und die Aufnahme der wahrscheinlich dem Kulte der persischen Anahita entstammenden Opferweihe des Taurobolium einen ganz veränderten Charakter angenommen hat; aber auch entlegenere Geheimkulte, wie der der karthagischen Himmelsgöttin, des phrygischen Sabazios, der Hekate, des orphischen Dionysos-Liber u. a. m. finden ihre Gemeinde. Gemeinsam ist all diesen Religionen, dass jede von ihnen die ganze und alleinige Wahrheit zu überliefern und ihren Gläubigen den einzig wirklichen Gott zu bieten behauptet; mit der thatsächlichen Existenz und Verehrung der zahlreichen andern Götter findet man sich durch die Lehre ab, dass sie sämtlich nur unvollkommenere Offenbarungen oder andre Namen der einen wahren Gottheit seien und dass diese all die verschieden benannten göttlichen Kräfte und Persönlichkeiten in sich vereinige. Am schärfsten tritt dieser Zug bei Isis *myrionyma*[2]) hervor, die Apulejus (metam. XI 5, vgl. 2) sich dem Neophyten so vorstellen lässt: *en adsum ... rerum naturae parens, elementorum domina, saeculorum progenies initialis, summa numinum, regina manium, prima caelitum, deorum dearumque facies uniformis, quae caeli luminosa culmina, maris salubria flamina, inferum deplorata silentia nutibus meis dispenso: cuius numen unicum multiformi specie, ritu vario, nomine multiiugo totus veneratur orbis. inde primigenii Phryges Pessinuntiam deum Matrem, hinc autochthones Attici Cecropiam Minervam, illinc fluctuantes Cyprii Paphiam Venerem, Cretes sagittiferi Dictynnam Dianam, Siculi trilingues Stygiam Proserpinam, Eleusinii vetustam*

[1]) CIL III 4413 *D(eo) S(oli) i(nvicto) M(ithrae) fautori imperii sui Iovii et Herculii religiosissimi Augusti et Caesares sacrarium restituerunt.*

[2]) CIL V 5080 und mehr bei Drexler, Mythol. Beiträge I 125 ff.; vgl. auch CIL X 3800: *te tibi, una quae es omnia, dea Isis.*

deam Cererem, Iunonem alii, Bellonam alii, Hecatam isti, Rhamnusiam illi, qui <vero> nascentis dei Solis incohantibus inlustrantur radiis Aethiopes Arique priscaque doctrina pollentes Aegyptii, caerimoniis me propriis percolentes, appellant vero nomine reginam Isidem; aber auch andre Gottheiten erhoben mehr oder weniger bestimmt die gleichen Ansprüche, z. B. Attis[1]) und der orphische Dionysos.[2]) So ergeben sich die Voraussetzungen für eine Theokrasie, die sich nicht nur im Kulte durch das vielen Gottheiten beigelegte Beiwort *pantheus* und die Vereinigung der verschiedensten Götterattribute im Bilde einer Gottheit kundgibt,[3]) sondern auch von der philosophischen Spekulation mit Eifer aufgegriffen wird, um mit allen Mitteln der Deutung die unendliche Vielheit der griechischen, römischen und orientalischen Gottheiten auf einheitliche Kräfte zurückzuführen, zumeist alle männlichen Gottheiten auf die Sonne, alle weiblichen auf die Erde.[4]) Das Verständnis für die historische und innerliche Verschiedenheit und Unvereinbarkeit der einzelnen Götter- und Kultkreise ging dabei vollständig verloren, und die Nachricht, dass Alexander Severus, der um die Erhaltung der alten Staatsreligion eifrig bemüht war (Herodian. VI 1, 3), in seiner Hauskapelle neben den Laren und Penaten die Bilder von Apollonios von Tyana, Christus, Abraham und Orpheus gehabt habe (Hist. aug. Alex. Sev. 29, 2), hat nichts Unglaubliches; hatte doch schon Marc Aurel nicht nur in der Theorie die Götter aller Nationen gleich gestellt, sondern auch beim Ausbruche des Marcomannenkrieges Priester aller möglichen fremden Religionen nach Rom kommen und dort ihre *ritus peregrini* zum Wohle des Reiches ausüben lassen (Hist. aug. M. Aur. 13, 1). Die Kosten dieser kosmopolitischen Verallgemeinerung der religiösen Begriffe tragen naturgemäss die alten Staatsgötter, deren Kult mehr und mehr verfällt: wenn wir wissen, dass den Arvalbrüdern unter Gordian ihre *sportula* auf ein Viertel des früheren Betrages verkürzt wurde und bald nachher die Aufzeichnung ihrer Protokolle ganz aufhörte,[5]) so ist das nur ein zufällig erhaltenes Zeugnis für die Schmälerung der Staatsleistungen für den Kultus, die gewiss in viel grösserem Umfange stattgefunden hat. Auch der Kaiserkult erfährt eine bemerkenswerte Umwandlung. Die Konsekration der verstorbenen Kaiser wird erheblich häufiger als früher und verliert dadurch an Wert, die neuen Divi schliessen sich der langen Reihe ihrer Vorgänger an, ohne eigne Tempel und Priester zu erhalten, ja es werden verschiedentlich Ver-

---

[1]) Hippol. refut. haer. V 9 p. 168 Schn.; vgl. Kaibel, epigr. gr. 824, 2 *Ἄττει θ' ὑψίστῳ καὶ συνιέντι τὸ πᾶν* und das Orakel bei Socr. h. eccl. III 23.

[2]) Vgl. den orphischen Vers frg. 7 Abel *εἷς Ζεύς, εἷς Ἀΐδης, εἷς Ἥλιος, εἷς Διόνυσος*, der bei Julian. or. IV 136 A in der abgeänderten Form erscheint *εἷς Ζεύς, εἷς Ἀΐδης, εἷς Ἥλιός ἐστι Σάραπις*.

[3]) *Sarapis pantheus* CIL II 46; *Liber pantheus* CIL IX 3145. XIV 2865. Auson. epigr. 48 f. p. 330 f. Peip.; *Fortuna panthea* CIL X 5800 u. a.; häufig werden *signa panthea* erwähnt (CIL II 1473. VI 100. X 1557), von denen auch zahlreiche Exemplare erhalten sind, namentlich Fortuna (R. Peter in Roschers Lexik. I 1534 f. 1556 f.) und Isis (schon in Pompeji, Helbig, Wandgem. nr. 78 = CIL IV 882). Widmungen an einen Gott Pantheus CIL VI 557—559.

[4]) Julian. or. IV. Macr. S. I 17—23. Mart. Cap. II 185—193. Nonn. Dion. XL 369—410, sämtlich aus neuplatonischer Quelle; vgl. G. Wolff, Porphyr. de philos. ex orac. haur. p. 127 f. Wissowa, De Macrob. Sat. fontibus p. 35 ff. L. Traube, Varia libamenta critica (München 1883) p. 23 ff. K. Buresch, Klaros S. 53 f.

[5]) Vgl. Wissowa, Real-Encycl. II 1467.

suche gemacht, die Schaar der Divi imperatores von unwürdigen Elementen nachträglich zu säubern und nur eine Auslese im Kulte fortzuführen.[1]) Auf der andern Seite bemerken wir Ansätze zur Gleichstellung des lebenden Kaisers mit den Göttern im öffentlichen Kulte. Unter den verschiedenen Versuchen, die Augustus gemacht hatte, seine Person und Dynastie vermittels der Religion zu stützen, hatte sich auch einer befunden, der bald wieder aufgegeben wurde, dass sich nämlich der Kaiser eine Zeit lang darin gefiel, sich als auf Erden wandelnder Gott Mercurius gefeiert zu sehen;[2]) die griechischen Provinzen haben das gleiche Verfahren gegenüber männlichen und weiblichen Angehörigen des Kaiserhauses, von Livia und Julia bis Hadrian und Sabina und weiterhin, eingeschlagen, die sie auf Münzen und Inschriften als *νέος Ἥλιος*, *Ἀπόλλων*, *Ζεύς*, *Διόνυσος*, als *νέα Ἥρα*, *Ἑστία*, *Δημήτηρ*, *Ἀφροδίτη* feiern:[3]) aber das war nicht viel mehr als ein etwas überschwänglicher bildlicher Ausdruck, und in Rom hat die Gleichstellung des Kaisers mit einem bestimmten Gotte nie Boden gefunden. Erst Commodus hat sich bei Lebzeiten unter dem Decknamen des Hercules Götterrechte angemasst und, als *Romanus Hercules,* wie er selbst sich nannte,[4]) vom Senate amtlich anerkannt, Standbilder und Opfer erhalten.[5]) Obwohl dies Beispiel zunächst keine Nachahmung fand, hat doch hundert Jahre später, nachdem zuerst Aurelian ausdrücklich den Titel *dominus et deus* angenommen hatte,[6]) Diocletian an diese Form der Vergöttlichung des Herrschers wieder angeknüpft, indem er sich selbst als *Iovius*, seinen Mitregenten Maximian als *Herculius* bezeichnete und anordnete, dass diese Titel sich auch auf die Nachfolger in der Würde des Augustus und Caesar vererben sollten.[7]) Waren diese Titel auch nicht dazu bestimmt, die Gleichstellung der Kaiser mit Juppiter und Hercules zu betonen, sondern nur die besonders enge Beziehung hervorzuheben, in der sie zu diesen Göttern ständen, und zugleich das gegenseitige Verhältnis Diocletians und seines Mitregenten durch den Vergleich mit Juppiter und seinem göttlichen Sohne ins rechte Licht zu setzen,[8]) so wäre doch gewiss auch der noch fehlende Schritt geschehen und der Juppitersohn zum Juppiter selbst geworden, wenn nicht der Sieg des Christentums diese Entwicklung gewaltsam unterbrochen hätte. Hat doch trotz des Christentums die Anschauung, dass Kaisertum und Göttermacht zusammenfalle, in den Formen der Adoration, die auch die christlichen Kaiser beanspruchten, und in der Bezeichnung alles dessen, was dem Kaiser gehörte, als *res sacra* (*sacra cognitio, sacrum cubiculum* u. s. w.) ihren unverkennbaren Ausdruck gefunden.[9])

---

[1]) Alexander Severus hat in seinem Lararium *divos principes, sed optimos electos* (Hist. aug. Alex. Sev. 29, 2), und Tacitus *Divorum templum fieri iussit, in quo essent statuae principum bonorum* (ebd. Tac. 9, 5).

[2]) Kiessling, Philol. Untersuch. II 92. J. Krall, Wiener Stud. V 315 Anm. Hülsen, Röm. Mitth. VI 129, 2.

[3]) Belegstellen bei Beurlier, Le culte impérial p. 155 f.

[4]) Cass. Dio LXXII 15, 5. CIL XIV 3449.

[5]) Hist. aug. Comm. 8, 9. 9, 2 und vollständige Sammlung der Zeugnisse bei R. Peter in Roschers Lexik. I 2987 ff.

[6]) Mommsen, Staatsr. II 737.

[7]) Vict. Caes. 39, 18. Lact. de mort. persec. 52, 3; mehr bei Peter a. a. O. 2997 ff.

[8]) Claud. Mam. paneg. Maxim. 11: *ut enim omnia commoda ... a summis .. auctoribus manant, Iove rectore caeli et Hercule pacatore terrarum, sic omnibus pulcherrimis rebus ... Diocletianus facem, tu tribuis effectum.*

[9]) Beurlier, Le culte impérial p. 283 ff.

Litteratur: E. Renan, Marc Aurèle et la fin du monde antique (Origines du christianisme VII), Paris 1882. J. Réville, La religion à Rome sous les Sévères, Paris 1886; deutsche Uebersetzung von G. Krüger, Leipzig 1888. J. Burckhardt, Die Zeit Constantins des Grossen, 2. Aufl. S. 137 ff. Marquardt, Röm. Staatsverw. III² 71 ff.

18. Das Ende der römischen Religion. Das Eindringen der ägyptischen und orientalischen Fremdkulte nicht nur in die private Religionsübung des Volkes, sondern auch in die Staatskirche, musste um so notwendiger und schneller zur Vernichtung der letzteren führen, je energischer jeder dieser Gottesdienste den Anspruch erhob, der allein wahre und allumfassende zu sein, und daher mit den alten Göttern unvereinbar war, oder doch vereinbar nur in dem Sinne, dass er alle in sich aufsog und mit sich amalgamierte. Die Kulte der Isis, der grossen Mutter, des Mithras u. s. w. arbeiten alle von innen heraus hin auf die völlige Vernichtung derjenigen römischen Staatsreligion, die in der republikanischen Zeit sich entwickelt hatte nud von den Kaisern äusserlich erhalten worden war, und nach Vollendung dieses Zerstörungswerkes würde zwischen ihnen selbst der Kampf um die Stellung als Reichs- und Weltreligion ausgebrochen sein, wenn nicht inzwischen im Christentume ein übermächtiger Gegner auf den Plan getreten wäre, dem sie schliesslich allesamt das Feld räumen mussten. Dass der Kampf zwischen Heidentum und Christentum wenigstens im Westen des Reiches im wesentlichen zwischen dem neuen Glauben und jenen *sacra peregrina*, nicht den Göttern der alten römischen Religion, ausgefochten wurde, zeigt aufs deutlichste die Polemik der christlichen Apologeten; trotz aller Lebhaftigkeit doch innerlich ruhig und sozusagen akademisch, solange es sich um den Nachweis der Verwerflichkeit und Thorheit des alten griechisch-römischen Götterglaubens und seiner Mythen handelt, wird sie sofort heftig und gereizt, sobald die eigentlich gefährlichen Gegner und Nebenbuhler, jene im Grunde monotheistischen Religionen des Ostens ins Spiel kommen; Firmicus Maternus z. B., der seine leidenschaftliche Anklageschrift *de errore profanarum religionum* an die Kaiser Constantius und Constans richtet, begnügt sich den griechisch-römischen Religionsvorstellungen gegenüber mit euhemeristischer Ausdeutung und überlegenem Spotte, zieht aber mit wahrhafter Erbitterung gegen die Kulte von Isis, Magna Mater, Caelestis und Mithras los. Auf der andern Seite haben diese orientalischen Gottesdienste, die früher unter einander in mehr oder weniger ausgesprochener Gegnerschaft standen, mit dem weiteren Vordringen des Christentums sich zusammengeschlossen zum gemeinsamen Kampfe gegen den überlegenen Gegner.[1]) Das Christentum aber, die ihrer Natur nach intoleranteste und ausschliesslichste aller Religionen, für die nicht einmal die Möglichkeit bestand, auf dem Wege der Theokrasie eine scheinbare Ausgleichung mit dem alten Glauben herbeizuführen, konnte nie als einer der recipierten Kulte der Staatsreligion neben anderen stehen, sondern musste entweder vernichtet werden oder als alleinige Religion des Reiches an die Stelle aller alten Gottesdienste treten; dieser Sieg war entschieden in dem Momente, wo die Staatsbehörde die offizielle Duldung und

[1]) Dass dies erst in der gemeinsamen Not geschehen ist, nicht aber diese Kulte von jeher in enger Verbindung unter einander standen, betont mit Recht F. Cumont, Revue de l'instruct. publ. en Belgique XL 1897, 96.

Gleichberechtigung der christlichen Religionsübung aussprach. So begann mit dem Toleranzedikte, das Galerius am 30. April des J. 311 zusammen mit Constantin und Licinius für die von ihnen beherrschten Teile des Reiches erliess,[1]) jene Entwicklung, die mit unausweichlicher Notwendigkeit innerhalb dreier Menschenalter zur völligen Vernichtung der römischen Staatsreligion führte. Unter Constantin gingen die kaiserlichen Massnahmen nicht über die Betonung der rechtlichen Gleichstellung der christlichen Religion mit den anerkannten Staatskulten[2]) und persönliche Begünstigung der ersteren durch den Herrscher[3]) hinaus; wo sie sich direkt gegen heidnische Religionsübung wandten, handelte es sich entweder um das von jeher polizeilich missliebige Treiben der nicht staatlich anerkannten Weissagekünstler[4]) oder um Gottesdienste, die durch Ausschweifung und Unsittlichkeit öffentliches Ärgernis erregten.[5]) Aber schon seine Nachfolger verwandelten diese scheinbare Neutralität in direkten Kampf gegen das Heidentum durch Schliessung der Tempel und Verbot der Opfer,[6]) und die heidnische Reaktion unter Julian konnte wohl dem Vordringen des Christentums für eine Weile Einhalt thun, aber das Heidentum nicht retten; denn was dem Kaiser bei seiner eifrigen Übung der Formen des heidnischen Kultes als Inhalt derselben vorschwebte, die Göttermischung des Neuplatonismus, hatte mit den Göttern des altrömischen Glaubens nicht viel mehr gemeinsam, als das Christentum, und es war eine arge Selbsttäuschung, wenn der Kaiser sich im Gegensatze zu Constantin, dem *novator turbatorque priscarum legum et moris antiquitus recepti* (Amm. Marc. XXI 10, 8), als der *restitutor Romanae religionis* (CIL VIII 4326) vorkam. Die offizielle Unterdrückung des Heidentums begann im Orient, wo auch die Zahl der Christen eine erheblich grössere war und darum die heidenfeindlichen Verordnungen der Kaiser im Volke selbst einen sehr viel stärkeren Nachhall fanden; aber diese Verordnungen galten rechtsverbindlich auch für den Westen des Reiches und werden dort, wenn auch langsamer, so doch mit wachsender Energie durchgeführt. Die Hochburg der alten Religion ist Rom, wo bis über die Mitte des 4. Jahrhunderts hinaus der alte Gottesdienst in wesentlich unveränderter Form ausgeübt wird;[7]) der für Rom bestimmte Kalender des sog. Chronographen vom J. 354 ver-

[1]) Lact. de mort. persec. 34 = Euseb. hist. eccl. VIII 17; über das sog. Edict von Mailand (Lact. a. a. O. 48 = Euseb. a. a. O. X 5) s. O. Seeck, Zeitschr. f. Kirch.Gesch. XII 381 ff.

[2]) Verleihung der Immunität an die christlichen Priester Cod. Theod. XVI 2, 1. 2. 7 (vgl. Seeck, Zeitschr. d. Savigny-Stift. Rom. Abt. X, 1889, 209); des Rechtes die *catholica ecclesia* zum Erben einzusetzen ebd. XVI 2, 4 = Cod. Just. I 2, 1; mehr bei Lasaulx, Untergang d. Hellenism. S. 26 ff.

[3]) Ueber die für Constantins persönliche Stellung zum Christentum wichtigen Urkunden bei Euseb. v. Const. II 24 ff. 48 ff. s. Seeck, Zeitschr. f. Kirch.Gesch. XVIII 321 ff.

[4]) Cod. Theod. IX 16, 1—4.

[5]) Euseb. v. Const. III 55 ff. und mehr bei Lasaulx a. a. O. S. 33 f.

[6]) Verordnung des Constantius und Constans vom J. 341, Cod. Theod. XVI 10, 2: *cesset superstitio, sacrificiorum aboleatur insania;* die folgende Berufung auf ein angeblich gleichlautendes Gesetz des Constantin steht unter dem dringenden Verdachte tendenziöser Uebertreibung.

[7]) Vgl. die um 350 abgefasste Expositio totius mundi p. 120 Riese: *sunt autem in ipsa Roma et virgines septem ingenuae et clarissimae, quae sacra deorum pro salute civitatis secundum antiquorum morem perficiunt et vocantur virgines Vestae ..... colunt autem (Romani) et deos ex parte, Iovem et Solem, nec non et sacra Matris Deum perficere dicunt.*

zeichnet nicht nur die Spieltage sämtlich mit den Namen der Götter, denen sie bestimmt sind oder deren Geburtsfeste (*natales*) sie feiern, sondern enthält auch noch die Mehrzahl der Feriae des alten numanischen Kalenders und dazu die später eingesetzten Feste der Isis, des Serapis, des Sol invictus, der Magna Mater u. s. w.; [1]) Constantius vermochte sich bei seinem Besuche Roms im J. 357 nicht nur dem überwältigenden Eindrucke nicht zu entziehen, den die prachtvollen Bauwerke und Zeugen einer grossen Vergangenheit auf ihn ausübten, sondern erkannte sogar durch Verleihung von Priestertümern an die Angehörigen der Nobilität das Fortbestehen des alten Staatskultes ausdrücklich an; [2]) zwei Jahre später (359) begeht der Stadtpräfekt Tertullus noch in aller Feierlichkeit das herkömmliche Opfer im Castortempel zu Ostia,[3]) alles das in demselben Jahrzehnte, in dem zwei kaiserliche Erlasse (von 354 und 356) für alle Orte des Reiches von neuem die Schliessung der Tempel angeordnet und die Strafen für das Opfern und die Anbetung der Götterbilder verschärft haben.[4]) Der Widerspruch ist nur so zu lösen, dass gegenüber allen auf die Vernichtung des heidnischen Kultes gerichteten Verordnungen die stadtrömischen *aedes publicae* und die von den Staatspriestern nach altem Herkommen vorzunehmenden Kulthandlungen, d. h. also die Übung der eigentlichen Staatsreligion, kraft ihrer besonderen rechtlichen Begründung eine Ausnahmestellung einnahmen; das konnte nicht anders sein, solange der Kaiser, wenn auch persönlich der christlichen Religion angehörig, als Pontifex maximus an der Spitze des römischen Staatskultes heidnischer Observanz stand und die Kosten dieses Kultes aus öffentlichen Mitteln bestritten wurden. Darum hat erst Gratian wirklich die Kraft der römischen Staatsreligion gebrochen, als er — wie es scheint im J. 375 — die seit fast 400 Jahren mit der Krone verbundene Würde des Pontifex maximus verschmähte[5]) und um das J. 382 die Einziehung des Tempelgutes, d. h. der zur Deckung der Kosten des alten Kultus angewiesenen Staatsländereien, anordnete und den Staatspriestern alle bisher genossenen Emolumente und Immunitäten entzog.[6]) Der materielle Schaden, den die Einstellung der Leistungen aus Staatsmitteln der römischen Religion brachte, konnte durch die persönliche Opferwilligkeit der Vertreter des alten Glaubens, die überwiegend den vornehmen und begüterten Kreisen des römischen Senats an-

[1]) Mommsen (Abhandl. d. sächs. Gesellsch. d. Wiss. II 570, vgl. Ber. d. s. Ges. 1850, 72) wird mit der Bemerkung „die eigentlichen Opfer und heidnischen Ceremonien sind aus demselben gestrichen und die ursprünglich dem Kultus der Götter bestimmten Tage nur als *dies feriati* ohne religiöse Bedeutung beibehalten" dem heidnischen Gehalte des Kalenders nicht ausreichend gerecht.

[2]) Amm. Marc. XVI 10, 14 f. Symm. rel. 3, 7 p. 281, 31 Seeck.

[3]) Amm. Marc. XIX 10, 4; dass der Präfekt vom Volke zur Darbringung des Opfers gezwungen worden sei, wie V. Schultze, Unterg. d. Heident. I 93 meint, steht keineswegs bei Ammian, sondern das Opfer ist ein regelmässiges; s. unten § 40.

[4]) Cod. Theod. XVI 10, 4 (= Cod. Just. I 11, 1): *placuit omnibus locis atque urbibus universis claudi protinus templa et accessu vetitis omnibus licentiam delinquendi perditis denegari. volumus etiam cunctos sacrificiis abstinere* u. s. w. XVI 2, 6 *poena capitis subiugari praecipimus eos, quos operam sacrificiis dare vel colere simulacra constiterit.*

[5]) Zosim. IV 36, vgl. Mommsen, Staatsr. II 1054, 1.

[6]) Symm. rel. 3, 7. 11. 13. 15. Ambros. epist. I 17, 3. 4. 5. 10. 14. 18, 3. 11. 12. 13. 16. 57, 2.

gehörten, für eine Weile wenigstens ausgeglichen werden; aber durch nichts wieder gut zu machen war der andre Verlust, dass nunmehr der römische Gottesdienst als Staatskult zu existieren aufgehört hatte und nur noch als Veranstaltung einer Gruppe von angesehenen Privatleuten ein mehr oder weniger geduldetes Dasein fortführte. Das Bild des heldenmütigen, aber aussichtslosen Kampfes der römischen Nobilität des ausgehenden 4. Jahrhunderts für den alten Glauben und damit zugleich für das Festhalten an den grossen Erinnerungen der Geschichte tritt uns aus den Schriften des Q. Aurelius Symmachus und einer Reihe inschriftlicher Zeugnisse mit ergreifender Deutlichkeit entgegen, und namentlich der Jahrzehnte lang von beiden Seiten mit Hartnäckigkeit und Erbitterung geführte Streit um den in der Curie aufgestellten Altar der Victoria,[1]) den die heidnische Partei als Wahrzeichen der siegreichen Vergangenheit des römischen Volkes unter keinen Umständen preisgeben, das vordringende Christentum aber als verletzendes Symbol der Idololatrie um jeden Preis entfernt sehen will, zeigt uns die beiden sich bekämpfenden Parteien in voller Thätigkeit. Die vornehmen Vertreter der alten Religion, wie ausser Symmachus selbst namentlich Vettius Agorius Praetextatus, Clodius Hermogenianus Caesarius, Virius Nicomachus Flavianus, Alfenius Cejonius Julianus Kamenius[2]) verteidigen jeden Fussbreit Landes gegen die andrängende Flut der Gegner; sie übernehmen selbst in starker Cumulation die verschiedensten Priestertümer, sowohl die alten *sacerdotia* des Staatskultes, wie die Würden der *sacra peregrina*,[3]) sie restaurieren und erbauen neue Tempel und andre Gebäude sakraler Bestimmung und bringen aus ihren Mitteln die Kosten auf, damit die Kulthandlungen in der alten Weise fortgeführt werden können;[4]) ebenso sind sie eifrig bemüht, durch litterarische Thätigkeit und durch Veranstaltung lesbarer Ausgaben der klassischen römischen Schriftsteller diesen neue Leser zu gewinnen und ihre Wertschätzung gegenüber den Angriffen der Christen zu steigern.[5]) Eine Weile hatten diese Bestrebungen, in den Jahren 392—394 noch gestützt

[1]) Zuerst von Constantius 357 aus dem Senatslokale entfernt, wurde der Altar bald nachher wieder hergestellt (Ambros. epist. I 18, 32. Symm. rel. 3, 4; es hängt damit zusammen, dass im J. 367 der Senat an dem Pons Valentiniani ein Standbild der Victoria augusta anbringen lässt, Bull. arch. com. 1892, 73 f.), bis seine abermalige Entfernung durch Gratian im J. 382 den Streit entfesselte, für dessen frühere Stadien uns die Originalakten in Symm. rel. 3 und Ambros. epist. I 17. 18 vorliegen, während über den späteren Verlauf der Angelegenheit Ambros. epist. I 57, 4—6 Auskunft gibt; vgl. Seeck, Symmach. p. LIII f. LVIII und O. Gerhard, Der Streit um den Altar der Victoria, Siegen 1860.

[2]) S. über sie Seeck a. a. O. LXXIII ff.

[3]) Praetextatus z. B. ist *augur, pontifex Vestae, pontifex Solis, quindecimvir, curialis Herculis, sacratus Libero et Eleusiniis, hierophanta, neocorus, tauroboliatus, pater patrum* CIL VI 1778 f.; Kamenius ist *VIIvir epulonum, pater sacrorum summi invicti Mithrae, hierofanta Hecatae, archibucolus dei Liberi, XVvir s. f., tauroboliatus Deum Matris, pontifex maior* CIL VI 1675. Ephem. epigr. VIII 648; andre Beispiele CIL VI 500 f. 504. 507. 509—511. 1698. 1741 f. 2151.

[4]) Praetextatus stellt die Porticus der *di consentes* mit den Bildern der Götter wieder her (CIL VI 102) und wird von den Vestalinnen dankbar geehrt (CIL VI 2145); die Pontifices Vestae lassen aus eigenen Mitteln die verfallenen *mansiones Saliorum Palatinorum* restaurieren (CIL VI 2158); Tamesius Augentius Olympius erbaut ein Mithrasheiligtum und rühmt sich: *sumptusque tuos nec, Roma, requirit, damna piis meliora lucro* (CIL VI 754).

[5]) O. Jahn, Ber. d. sächs. Gesellsch. 1851, 336 ff.; vgl. auch L. v. Jan, Macrob. I p. XXII ff.

durch die heidenfreundliche Haltung des Kaisers Eugenius, Erfolg, und es zeigt sich im letzten Drittel des 4. Jahrhunderts auf allen Gebieten des heidnischen religiösen Lebens, sowohl im alteinheimischen Kulte wie in den *sacra peregrina*, noch einmal ein unverkennbarer Aufschwung; dass noch unter Gratian die Staatspriester ihren Dienst ganz in der alten Weise versahen, lassen zahlreiche Stellen des Symmachus (zusammengestellt bei SEECK p. LIII) erkennen, Ambrosius (epist. I 18, 31) hebt ausdrücklich hervor, dass damals noch in allen Tempeln Roms Opfer dargebracht wurden, und speziell für die Fremdkulte der Isis, der Magna Mater und des Mithras beweist die ausserordentlich heftige Polemik des im J. 394 abgefassten sog. *carmen contra paganos* (BAEHRENS PLM III 286 ff.) sowie gleichzeitiger Gedichte,[1]) dass der bekämpfte Gegner neuerdings wieder an Kraft gewonnen hatte. Aber für die Dauer waren natürlich die Schultern dieser Verteidiger des Heidentums zu schwach, um eine sinkende Kultur im Falle aufzuhalten; der Sieg des Theodosius über Eugenius (394) sicherte für den Occident die Durchführung der bereits 391 und 392 erlassenen Verordnungen (Cod. Theod. XVI 10, 11. 12), die nicht nur die Schliessung der Tempel und das Opferverbot nochmals einschärften, sondern auch den häuslichen Dienst der Gottheiten des Herdes mit strenger Strafe belegten. Noch vor dem Ablaufe des Jahrhunderts verschwinden die alten Priestertümer, und keines der in den 70er und 80er Jahren so zahlreichen Zeugnisse für die Verehrung von Magna Mater und Mithras reicht über diese Grenze hinaus:[2]) bald nach dem J. 400 kann Stilicho es wagen, die sibyllinischen Bücher zu verbrennen,[3]) ein Beweis dafür, dass der heidnische Staatskult auch in seiner Fortführung durch private Opferwilligkeit abgestorben ist, und zur gleichen Zeit triumphiert Hieronymus (epist. 107), dass das Heidentum in der Stadt Rom in Verödung versunken sei. Die römischen Tempel und Götterbilder fielen allerdings damit keineswegs der Zerstörung anheim, vielmehr hat man sogar aus öffentlichen Mitteln ihrem Verfall gesteuert,[4]) und noch nach den Barbareneinfällen des 5. Jahrhunderts haben Stadtpräfekten unter den zerstörten und beschädigten Denkmälern auch Götterbilder wiederhergestellt;[5]) aber diese waren nicht mehr Gegenstände der Verehrung,

[1]) Vgl. das sog. *poema ultimum* (carm. 32 Hartel) des Paulinus von Nola und das fälschlich unter Cyprians Namen gehende Gedicht *ad quendam senatorem ex christiana religione ad idolorum servitutem conversum* (Cypr. Gall. poeta ed. PEIPER p. 227).

[2]) Der letzte der Taurobolienaltäre aus dem vaticanischen Heiligtume der Grossen Mutter gehört in das J. 390 (CIL VI 503); die in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts noch zahlreichen (s. die chronologische Uebersicht bei CUMONT, Mithras II p. 540) datierten Mithrasdenkmäler reichen herunter bis zum J. 387 (CIL VI 1778 f.), die Zerstörung dieser Heiligtümer durch den Stadtpräfekten Gracchus im J. 377 (Hieron. epist. 107, 2) kann also keine endgültige gewesen sein.

[3]) Rutil. Namat. II 52 (Stilicho) *Sibyllinae fata cremavit opis.* v. 55 *at Stilicho aeterni fatalia pignora regni et plenas voluit praecipitare colos;* wenn die Erwähnung einer Befragung der sibyllinischen Bücher bei Claudian. bell. Poll. 231 f. mehr als poetische Einkleidung ist, so hat die Vernichtung der Bücher erst nach dem J. 402 stattgefunden; ein Grund, an der Thatsache selbst zu zweifeln, wie (nach WERNSDORF) neuerdings TH. BIRT, De moribus Christianis quantum Stilichonis aetate in aula imperatoria occidentali valuerint disputatio, Marpurgi 1885, p. XXIII n. 1 thut, liegt keinesfalls vor.

[4]) Vgl. darüber die schönen Aufsätze von DE ROSSI, Bull. arch. crist. 1865, 5–8. 1866, 53–62.

[5]) DE ROSSI, Annali d. Inst. 1849, 342 ff. und die Inschriften CIL VI 1651–1672. 3864; vgl. namentlich CIL VI 526 = 1664: *simulacrum Minerbae abolendo incendio tumultus*

sondern nur monumentaler Schmuck der Stadt in derselben Weise, wie die Namen der alten Götter und ihre Legenden in der offiziellen Dichtung der Zeit, z. B. bei Claudian, noch beibehalten werden als dekoratives Beiwerk, mit dem sich ein Glaubensinhalt nicht mehr verbindet.[1]) Seit der Zeit etwa Valentinians III. gilt der alte Glaube offiziell als erloschen;[2]) aber ausserhalb der öffentlichen Kultübnng haben sich namentlich bei den Bewohnern des offenen Landes[3]) Reste römischen Heidentums, von Staat und Kirche eifrig bekämpft, in Italien und den westlichen Provinzen noch sehr lange mit grosser Zähigkeit erhalten und sich schliesslich teilweise in den Brauch der Kirche hinübergerettet. Mancherlei fromme Ceremonien an Bäumen, Steinen und Quellen, die man zu salben und zu bekränzen pflegt, die verschiedensten Mittel der Zukunftserkundung, allerhand abergläubische Meinungen von Gunst und Ungunst bestimmter Tage für diese oder jene Verrichtung, die schier unausrottbare Vorliebe für die heidnische Neujahrsfeier an den Kalenden des Januar u. a. m. werden immer und immer wieder als verwerfliche Rückfälle in die überwundenen Irrlehren getadelt und verfolgt.[4]) Auch an den alten Festen hielt man standhaft fest, wenn auch die Opfer in Wegfall kamen und die Namen der Götter nicht mehr genannt wurden, namentlich an solchen, die — wie z. B. die Saturnalien — mit Volkslustbarkeiten verbunden waren, oder von denen man sich Segen für die Felder und Abwehr von allerlei Unheil versprach. Das offizielle Festverzeichnis der Provinz Campanien vom 22. November 387[5]) enthält noch die alten Lustrationen für Aussaat und Ernte, den Tag des Genius und die Totenfeier, die Weinlese und das Rosenfest, alles nach rein heidnischer Tradition, nur der Götternamen entkleidet; ihren Widerstand gegen die Abhaltung eines sühnenden Flurumganges hatten im J. 397 zu Anaunia im Tridentinischen Sisinnius und seine Genossen mit dem Märtyrertode zu büssen;[6]) in Rom sind noch im J. 449 aus dem Kalender des Polemius Silvius (CIL I² p. 257 ff.) trotz der Abneigung des Verfassers gegen alles Heidnische die alten Feste keineswegs völlig verschwunden, und gegen die unter anderen in diesem Kalender noch verzeichnete Lupercalienfeier muss sich noch im J. 494 der Papst Gelasius aufs heftigste ereifern;[7]) andre Feste verwandter Art, wie das

---

civilis igni tecto cadente confractum Anicius Acilius Aginatius Faustus v. c. et inl. praef. urbi vic. sac. iud. in melius integro proviso pro beatitudine temporis restituit.

[1]) Darüber handelt lehrreich Th. Birt in der oben S. 88 Anm. 3 erwähnten Programmabhandlung.

[2]) Cod. Theod. XVI 10, 22 (vom J. 423): *paganos qui supersunt, quamquam iam nullos esse credamus*; vgl. XVI 10, 25: *cunctaque eorum fana templa delubra, si qua etiam nunc restant integra.*

[3]) Die Bezeichnung *pagani* wird für die Anhänger des alten Glaubens erst ganz am Ende des 4. Jahrhunderts populär; in den gegen die Heiden gerichteten Dekreten, die der Titel des Cod. Theod. XVI 10 *de paganis sacrificiis et templis* enthält, findet sie sich zuerst in einem Erlasse des Arcadius und Honorius vom J. 395 (XVI 10, 13), und noch im J. 409 begegnet die Doppelbezeichnung *gentiles, quos vulgo paganos appellant* (XVI 5, 46).

[4]) Reiche Nachweise für alle diese Dinge bei C. P. Caspari, Kirchenhistor. Anecdota I (Christiania 1883) S. 172 ff.; Martin von Bracara (ebd. 1883) S. 29 ff.; Homilia de sacrilegiis (ebd. 1886) S. 17 ff. Ueber die Neujahrsfeier im Orient Cumont, Analecta Bollandiana XVI 1897 p. 7, 1, vgl. Revue de philol. XXI (1897) 149, 2.

[5]) CIL X 3792 und dazu Mommsen, Ber. d. sächs. Gesellsch. d. Wiss. 1850, 62 ff.

[6]) Maxim. Taurin. serm. 81 = Migne, Patrol. lat. LVII 695 f. Acta SS. Mai. VII 43.

[7]) Thiel, Epist. pontif. Roman. I 598 ff.

Amburbium, die Ambarvalia, die Robigalia und der Natalis Solis Invicti waren nur dadurch unschädlich gemacht worden, dass die Kirche sie aufnahm und in christliche Bittgänge und Festfeiern verwandelte.[1]) Auch in den erst nach und nach romanisierten Provinzen haben sich Namen und Verehrung einzelner römischer Götter bis gegen Ende des 6. Jahrhunderts erhalten: noch um die Mitte dieses Jahrhunderts hat in der Gegend von Trier der christliche Bekehrungseifer die Anbetung eines Dianenbildes bekämpft und dieses zerstört (Greg. Turon. hist. Franc. VIII 15), und eine Generation später erfahren wir aus der Bauernpredigt des Martin von Bracara, dass man in Spanien noch die Volcanalia feierte und die Frauen am Webstuhl Minerva anriefen.[2]) Für Italien ist das letzte nachweisbare Beispiel noch lebendigen antiken Opferdienstes die Verehrung des Apollo in einem Tempel und Haine auf dem Berge von Casinum, der Benediktus von Nursia im J. 529 ein gewaltsames Ende bereitete, indem er das Stammkloster seines Ordens an der Stelle errichtete.[3])

Litteratur: A. Beugnot, Histoire de la destruction du paganisme en Occident, Paris 1835. E. v. Lasaulx, Der Untergang des Hellenismus, München 1854. A. de Broglie, L'église et l'empire Romain au quatrième siècle, Paris 1856—1866. V. Schultze, Geschichte des Untergangs des griechisch-römischen Heidentums, Jena 1887—1892 (s. dazu Theol. Litt.Zeit. 1887, 513 ff. Deutsche Litt.Zeit. 1888, 1594 ff.). G. Boissier, La fin du paganisme, Paris 1891. P. Allard, Le christianisme et l'empire Romain de Néron à Théodose, Paris 1897.

---

[1]) Usener, Religionsgesch. Untersuchungen I 293 ff.; vgl. Mommsen, CIL I² p. 338 f.

[2]) Martin v. Bracara de correct. rustic. 16 (p. 30 und 32 Casp.); dieselben Vorwürfe in den Dicta abbatis Pirminii c. 22 (Caspari, Kirchenhistor. Anecd. I 172) sind aus Martin von Bracara abgeschrieben, können also für Zeit und Wirkungskreis des Pirminius (s. darüber Hauck, Kirchengesch. Deutschlands I² 335 ff.) nichts beweisen.

[3]) Greg. M. dial. II 8 = Migne, Patrol. lat. LXVI 152.

Zweiter Teil.
Die Götter der römischen Staatsreligion.

Erster Abschnitt.
Die di indigetes.

19. Janus. Obwohl sich bei den übrigen italischen Völkerschaften Spuren des Janusdienstes nirgends nachweisen lassen, so steht doch für Rom das hohe Alter seines Kultes ausser aller Frage. Janus bildet zusammen mit Vesta ein uraltes Götterpaar, und das römische Ritual schrieb vor, dass bei allen Opferhandlungen, gleichviel welchem Gotte sie galten, in der Reihe der insgemein angerufenen Gottheiten Janus die erste und Vesta die letzte Stelle einnehmen müsse;[1]) Belege für diese Vorschrift bieten nicht nur alte Gebetsformeln, z. B. bei der Devotion (Liv. VIII 9, 6) oder der *lustratio agri* (Cato de agric. 134, vgl. 141), sondern noch die Piacularopfer der Arvalbrüder.[2]) Dieselbe Stelle nahm der Gott Janus offenbar auch in den Litaneien des Salierliedes ein, in denen er als *duonus cerus* und *divom deus*, d. h. als *creator bonus* und *deum deus*, angerufen wurde.[3]) In der ältesten Festtafel begegnet uns allerdings der Name des Janus nicht, aber Ovid (fast. I 318) bezeugt, dass das am 9. Januar gefeierte Fest Agonium, an welchem der Rex sacrorum in der Regia einen Widder opferte,[4]) dem Janus galt. Der Rex sacrorum ist Spezialpriester des Janus und steht daher auch in der offiziellen Rangordnung der römischen Priester (s. oben S. 20) allen andern voran; ein regelmässiges Opfer hat er seinem Gotte wahrscheinlich auch an allen Kalendae dargebracht: denn wenn hier auch die Überlieferung (Macr. S. I 15, 19) nur von einem Opfer an Juno spricht, welches die Regina sacrorum in der Regia darbringt, so wird doch die Annahme eines entsprechenden Opfers des Rex an Janus schon dadurch nahe gelegt, dass, wie wir wissen, dem Janus (wie der Juno) alle Kalendae heilig waren und er von der Verbindung, in die er

---

[1]) Cic. de nat. deor. II 67. Serv. Aen. I 292. Arnob. III 29 und mehr bei Marquardt, Staatsverw. III 26.

[2]) Henzen, Act. fratr. Arval. p. 144. 147.

[3]) Varro de l. l. VII 26 f. Macr. S. I 9, 14. 16.

[4]) Varro de l. l. VI 12. Paul. p. 10. Auch die Arvalen opfern dem Janus *arietes II* (Henzen, Acta fratr. Arv. p. 144).

an diesen Tagen mit Juno trat, den Beinamen Junonius führte.[1]) Nach einer Angabe Varros sollen sogar dem Janus entsprechend der Zahl der Monate 12 Altäre gewidmet gewesen sein, an deren jedem, wie wir voraussetzen dürfen, an den Kalendae eines bestimmten Monats geopfert worden sein mag. Ein derartiges dem Janus und der Juno gemeinsam geltendes Kalendenopfer verzeichnen die Fasten zum 1. Oktober mit den Worten *tigillo sororio ad compitum Acili*; das sogen. Tigillum sororium war ein echter *ianus*, ein über der Strasse stehendes Thor, aus zwei senkrechten und einem darübergelegten wagerechten Balken hergestellt, neben dem sich Altäre des Janus Curiatius und der Juno Sororia befanden; aus diesen Beinamen erschloss die spätere Zeit einen Zusammenhang der Lokalität und des Opfers mit der an diese Kultstätte anknüpfenden Legende vom Zweikampfe der Horatier und Curiatier und fasste das Opfer als Sühnceremonie für den Schwestermord des siegreichen Horatiers, während es sich in Wahrheit aller Wahrscheinlichkeit nach auf die gemeinsame Verehrung von Janus und Juno am Monatsanfang bezog.[2]) Dass es sonst einen besonderen Janustempel in der ältesten Zeit nicht gab, geht schon daraus hervor, dass das Janusopfer des 9. Januar in der Regia stattfand. Wohl aber besass der Gott seit unvordenklicher Zeit ein ihm besonders geweihtes Gebäude eigner Art. Von den unzähligen Thorbögen und Durchgängen (*iani*), deren Schutzgott Janus, wie schon sein Name zeigt, ist, ist ihm einer ganz besonders heilig, das als *ianus geminus* bezeichnete Doppelthor (d. h. zwei parallel stehende, seitlich durch Mauern oder Schranken verbundene Thorbögen) an der NOecke des römischen Forums, welches von der ältesten Vergangenheit bis auf die Zeiten Prokops unverändert bestand und uns in seiner äusseren Erscheinung durch Münzbilder bekannt ist.[3]) Der Überlieferung nach hatte der Erbauer des Janus geminus, Numa Pompilius, ihn dazu bestimmt, als *index pacis bellique* zu fungieren, indem er anordnete, dass der Durchgang zu Kriegszeiten geöffnet, bei vollem Frieden aber geschlossen sein sollte;[4]) Zweifel an dem hohen Alter dieses Brauches müssen aber aufsteigen angesichts der Thatsache, dass zwischen Numa und Augustus, der sich rühmt, den Janus dreimal geschlossen zu haben,[5]) nur ein einziges Mal, nach Beendigung der sardischen und ligurischen Kämpfe im J. 519 = 235, eine Schliessung des Bogens erfolgt ist. Da der älteste Gewährsmann, der Annalist L. Calpurnius Piso (bei Varro de l. l. V 165), die Verordnung des Numa in der Form überliefert: *ut sit aperta semper, nisi cum bellum sit nusquam*, so wird sich wohl der ursprüngliche Brauch auf beständige Offenhaltung des Thores beschränkt und Augustus ihm erst in vermeintlicher Wiederherstellung einer uralten Sitte jene Bedeutung beigelegt haben; es stimmt dazu, dass gerade die Gelehrten und Dichter der augusteischen Zeit sich um die

[1]) Macr. I 9, 16. 15, 19. Varro bei Lyd. de mens. IV 2.

[2]) Liv. I 26, 12. Dion. Hal. III 22. Fest. p. 297. Paul. p. 307. Vgl. auch Gilbert, Topogr. I 178 ff. II 55 ff.

[3]) Ueber das Gebäude s. Jordan, Topogr. I 2 S. 345 ff. Hülsen, Annali d. Inst. 1884, 323 ff. O. Richter, Handb. III 799 f.

[4]) Liv. I 19, 2. Varro de l. l. V 165. Mehr bei Gilbert, Topogr. I 324.

[5]) Mommsen, Res gestae D. Aug. p. 50 f. Ueber spätere Schliessungen Jordan, Topogr. I 2 S. 346 A. 45.

Wette bemühen, Ursprung und Bedeutung der ganzen Einrichtung durch Kombinationen und Hypothesen zu erklären, sei es, dass sie symbolisch in dem Gebäude entweder den Frieden oder den Krieg eingeschlossen sein lassen,[1]) sei es, dass sie von der Rolle erzählen, die dies Thor in den Kämpfen der Urrömer mit ihren Nachbarn gespielt habe.[2]) Ob das Gebäude konsekriert war, ist sehr fraglich, von heiligen Handlungen, die bei ihm vorgenommen worden wären, erfahren wir nichts; von Haus aus war es ein Thor (*porta Ianualis*)[3]) und diente als Durchgang. So lange letzteres der Fall war, stand jedenfalls kein Bild des Gottes in demselben, das doch nur den Verkehr gehemmt hätte; später[4]) war allerdings in der Axe des Thores eine Erzstatue des doppelgesichtigen Gottes in der Weise aufgestellt, dass die beiden Köpfe nach Osten und Westen durch die Thoröffnung schauten; die Thatsache, dass die Finger dieser Statue die Zahl 365 bildeten,[5]) d. h. die Zahl der Tage, die das bürgerliche Jahr[6]) der Römer erst durch Caesars Kalenderreform erhielt, zeigt deutlich die Thorheit der landläufigen Ansicht, welche das Standbild für eine Stiftung des Königs Numa hielt. Die älteste bekannte Darstellung des Janus ist vielmehr der doppelgesichtige bärtige Kopf auf dem As der ältesten römischen Kupferprägung; bedenkt man nun, wie viel näher es lag, zur Ausfüllung des Münzrundes einen Doppelkopf zu bilden, als ein Kultbild mit einfachem Körper und doppeltem Gesicht, das stets eine unorganische Bildung bleibt[7]) und nur unter der Voraussetzung verständlich wird, dass der Doppelkopf etwas bereits Gegebenes war, so wird man sich der Einsicht nicht verschliessen können, dass der Doppelkopf als Bild des Janus überhaupt zuerst für die Münzen geschaffen worden ist: als göttlicher Vertreter alles Anfangs und alles Ersten war Janus für die Signierung des Einheitsnominales, des As, der gegebne Gott, und während man für die Teilstücke griechische Götterköpfe zur Bezeichnung wählte, erfand man den bärtigen Doppelkopf in Anlehnung an manche Vorbilder der griechischen und vielleicht auch der etruskischen[8]) Münzprägung für Janus neu als leicht verständliche Versinnlichung des nach Osten und

---

[1]) Der Friede eingeschlossen: Ovid. fast. I 281. Hor. epist. II 1, 255; der Krieg: Verg. Aen. I 293 ff., vgl. VII 607; andre Deutungen bei Ovid. f. I 279. Serv. Aen. I 294. VII 610.

[2]) Ovid. met. XIV 728 ff.; fast. I 261 ff. Macr. S. I 9, 17 f. Serv. Aen. I 291, wie es scheint alle aus Verrius Flaccus. Varro de l. l. V 156 erwähnt die warmen Quellen Lautolae, ohne der Sage zu gedenken.

[3]) Varro de l. l. V 165; vgl. Flor. I 18. Cass. Dio LI 20.

[4]) Aelteste Erwähnung bei Varro de l. l. V 165.

[5]) Plin. n. h. XXXIV 33. Macr. S. I 9, 10. Lyd. de mens. IV 1.

[6]) Nur um dieses, nicht um das astronomische Jahr kann es sich hier handeln, und dadurch wird der Rettungsversuch von F. Münzer, Quellen des Plinius S. 312 unmöglich.

[7]) Daher fehlen Darstellungen des Janus in ganzer Form sogut wie ganz, vgl. F. Wieseler, Arch. Zeit. XIX 1861 S. 139; das dort Taf. 147, 8 abgebildete Medaillon des Commodus ist nach Imhoof-Blumer interpoliert. Eine Broncestatuette eines doppelgesichtigen Jünglings mit etruskischer Inschrift im Museum von Cortona bei Fabretti, Corp. inscr. Ital. Taf. XXXV nr. 1051.

[8]) Das zeitliche Verhältnis der etruskischen (namentlich volaterranischen) Münzen mit dem Doppelkopf (s. Deecke, Etr. Forsch. II 34 ff. 43 f. mit Taf. III 42) zur ältesten römischen Kupferprägung ist noch nicht mit Sicherheit zu bestimmen, da der Zeitansatz der letzteren Gegenstand der Kontroverse ist; vgl. Samwer-Bahrfeldt, Wiener numism. Zeitschr. XV 1883 S. 22 ff. mit Taf. I 12. II 1. 2.

Westen schauenden Doppelthores, sozusagen eine Übersetzung des *ianus geminus* in menschliche Form.[1]) Den Doppelkopf auf etruskischen Münzen Janus zu nennen, haben wir kein Recht; denn was man für Zeugnisse etruskischen Januskultes gehalten hat,[2]) ist durchaus nicht beweiskräftig. Der sogenannte Janus quadrifrons, ein mit vier Gesichtern nach vier Seiten schauendes Bild, welchem Domitian auf seinem Forum einen eignen, vier verschiedene Fora überblickenden Bau widmete,[3]) sollte allerdings aus dem mit etruskischen Einflüssen stark durchsetzten Falerii nach dessen Dedition 513 = 241 nach Rom gebracht worden sein;[4]) ob aber dies viergesichtige Bild in Falerii wirklich den Gott Janus darstellen sollte oder nicht vielmehr die römische Bezeichnung als Janus quadrifrons nur als ein Deutungsversuch anzusehen ist, wird man mit um so grösserem Rechte fragen dürfen, als von einem Kulte des Janus quadrifrons in Rom nie die Rede ist und überhaupt das ganze Denkmal bis auf Domitians Zeiten völlig in Vergessenheit begraben lag. Der einzige wirkliche Tempel des Janus, von C. Duilius in der Seeschlacht bei Mylae 494 = 260 gelobt, lag vor der Porta Carmentalis am Forum holitorium und feierte seinen Stiftungstag am Feste der Portunalia (17. August), bis derselbe nach einer von Augustus begonnenen und von Tiberius 17 n. Chr. beendeten Wiederherstellung des Tempels auf den 18. Oktober, als den Tag der Einweihung des Neubaues, verlegt wurde.[5]) Wenn wiederholt von einem Bilde des Janus die Rede ist, welches den Gott mit den Attributen eines Schlüssels und eines Stabes ausgerüstet darstellte,[6]) so dürfen wir das jedenfalls auf das Kultbild dieses Tempels beziehen; Augustus ersetzte dasselbe durch eine aus Ägypten mitgebrachte Statue von Skopas, die ursprünglich wohl den Ἑρμῆς δικέφαλος in Hermenform darstellte und nun kurzer Hand als Janus umgedeutet wurde.[7])

Die Rolle, welche Janus in der Volksreligion der historischen Zeit spielt, steht in gar keinem Verhältnisse zu Alter und Bedeutung des ursprünglichen Kultes; Weihinschriften fehlen in Rom und Italien gänzlich[8]) und kommen auch in den Provinzen (den Donauländern und Afrika) nur vereinzelt vor.[9]) Um so anziehender war die eigenartige Gestalt des Gottes für den Scharfsinn der Gelehrten und die Phantasie der Dichter, welche teils eine Menge ätiologischer Sagen zur Erklärung des doppelgesichtigen Bildes und des Janusbogens erfanden, teils an diese Thatsachen die kühnsten Hypothesen über Wesen und Bedeutung des Gottes knüpften. Die Dichter machten ihn zum Gegenstande von allerlei erotischen und

[1]) Wissowa, Neue Jahrb. f. klass. Altert. I 1898, 171 f.

[2]) Müller-Deecke, Etrusker II 58 ff. Deecke, Etr. Forsch. II 125 ff. IV 24 ff.

[3]) Martial. X 28. Lyd. de mens. IV 1; vgl. Jordan, Hermes IV 240 ff.; Topogr. I 2 S. 450.

[4]) Serv. Aen. VII 607. Macr. S. I 9, 13; vgl. August. c. d. VII 4. Deecke, Die Falisker S. 91 f.

[5]) Tac. ann. II 49. Aust, De aedib. sacr. p. 15. 44.

[6]) Ovid. f. I 99. Macr. S. I 9, 7. Arnob. VI 25. Lyd. de mens. IV 1. Suid. s. Ἰανουάριος.

[7]) Plin. n. h. XXXVI 28. Vgl. K. Wernicke, Jahrb. d. arch. Instit. V 1890 S. 148 f.

[8]) Orelli 1583 (angeblich aus der Gegend von Albano) ist gefälscht: CIL XIV 162*.

[9]) CIL III 2881. 2969. 3030. 3158. 5092 a. VIII 2608. 4576; Suppl. 15577. 16417. XII 1065.

genealogischen Erzählungen, die sie mit grosser Willkür frei erfanden;[1]) Ovid (fast. VI 101 ff.) weiss von einem Liebesverhältnisse mit Cardea, der Göttin der Thürangeln, zu erzählen, bei andern ist er der Gatte der latinischen Quellnymphe Juturna und Vater des Fontus,[2]) noch andre gaben ihm die alte, halbverschollene Göttin Venilia zur Frau und liessen aus dieser Ehe eine Tochter Canens, ein Abbild der griechischen Echo, hervorgehen (Ovid. met. XIV 320 ff.). Anknüpfend an den Namen Janiculum und das Gepräge der ältesten Kupfermünzen (Januskopf und Schiffsprora) reihte man ihn unter die vorhistorischen Herrscher Latiums ein und erzählte, dass er vor unvordenklichen Zeiten auf dem Janiculum als König geherrscht habe; nach der einen Überlieferung war er Ureinwohner des Landes und teilte den Thron erst mit einem Landesfürsten, Namens Camese, der offenbar nur ein zur Erklärung des uns wie den Alten rätselhaften Namens Camesene = Latium erfundener Eponymus ist und daher aus der Erzählung bald wieder verschwindet, dann mit Saturnus, der unter seiner Regierung von Juppiter vertrieben zu Schiff (daher die Münzbilder) nach Latium kam und dort freundliche Aufnahme fand;[3]) nach einer andern Version aber ist Janus selbst ein Einwandrer und aus dem Perrhäberlande zur See in Latium angelangt, zusammen mit seiner Schwester und Gattin Camese, die ihm ausser zwei Kindern Aithex und Olistene auch den Tiberinus, den Eponymen des Tiberflusses, gebiert;[4]) auf Janus wie auf Saturnus werden dann allerlei Kulturerrungenschaften und Erfindungen (Schiffsbau, Münzprägung, Obst- und Getreidebau) zurückgeführt.[5]) Besonders mannigfaltig aber waren die Versuche, die der Verehrung des Gottes zu Grunde liegende Idee zu ermitteln; während die einen das Chaos,[6]) die andern das Himmelsgewölbe,[7]) noch andre die Luft[8]) in Janus göttlich verkörpert glaubten, hat unter den Neueren die Ansicht des Nigidius Figulus[9]) den meisten Beifall gefunden, welcher in ihm einen Sonnengott erkannte, eine Anschauung, für welche deren Vertreter (Buttmann, Schwegler, Gerhard, Preller, Zander) einerseits die Etymologie des Namens (= *Divanus* von Wz. *div* glänzen)[10]) andererseits die die Allwissenheit des allschauenden Tagesgestirnes versinnbildlichende Doppelgesichtigkeit[11]) ins Feld führen; aber auch abweichenden Anschauungen hat es nicht an Verfechtern gefehlt, indem man den Gott als Symbol des Himmels (Deecke,[12]) Linde) oder als ursprünglichen Windgott[13]) auf-

---

[1]) Wissowa, Philol. Abhandl. M. Hertz dargebracht (1888) S. 162 ff.

[2]) Arnob. III 29; Fontus wurde zum Sohne des Janus wohl deshalb, weil sein Altar auf dem Janiculum lag (Cic. de leg. II 56).

[3]) Protarchus v. Tralles und Hygin bei Macr. S. I 7, 19 ff. und mehr bei Schwegler, R. G. I 212 ff.

[4]) Plut. Q. R. 22. Drakon v. Kerkyra bei Athen. XV 192 D. Demophilos bei Lyd. de mens. IV 2. Serv. Aen. VIII 330. Vgl. auch Paulin. Nolan. carm. 32, 68 ff.

[5]) Schwegler, R. G. I 213 f.

[6]) Verrius Flaccus: Ovid. f. I 103 ff. Paul. p. 52.

[7]) Varro bei August. c. d. VII 7. 8; vgl. Lyd. de mens. IV 2.

[8]) Gavius Bassus bei Lyd. de mens. IV 2; im allgemeinen vgl. Arnob. III 29. Serv. Aen. VII 610.

[9]) Macr. S. I 9, 5 ff.; einen älteren Gewährsmann, Lutatius Daphnis, nennt Lyd. de mens. IV 2.

[10]) Corssen, Beitr. z. ital. Sprachkunde S. 305 ff.

[11]) F. Marx, Interpretationum hexas (Ind. lect. Rostock 1888/89) p. 3 ff.

[12]) Etr. Forsch. II 125 ff.

[13]) Roscher, Hermes der Windgott (Lpz.

fasste. Doch lassen sich diese physikalischen Deutungen sämtlich nur durch Vergewaltigung der besten antiken Überlieferung durchführen, während alles, was wir vom ältesten Kulte des Gottes wissen, auf eine viel einfachere Vorstellung führt.[1]) Der Name, dessen Identität mit dem Appellativum *ianus*[2]) nicht in Abrede zu stellen ist, kennzeichnet den Janus ebenso deutlich als Gott der Thüren und Thore, wie Fons, Terminus, Vesta als Götter der Quelle, des Grenzsteines und des Herdes sichergestellt sind. Der Name Janus Geminus und die Bildung des Doppelkopfes erhalten auf diese Weise ihre ungezwungene Erklärung, da jede Thür sozusagen doppelgesichtig ist und nach innen und aussen schaut;[3]) als göttlicher Thürhüter (vgl. Verg. Aen. VII 610 *nec custos absistit limine Ianus*) führt er den schon im Salierliede vorkommenden[4]) Beinamen Clusius (Clusivius) Patulcius und die Attribute seines Amtes, Schlüssel und Portierstab. Der insbesondere so genannte *ianus geminus* am Forum, der aus der Unzahl von *iani* ebenso hervorragt wie z. B. der Herd der römischen Gemeinde aus der ungezählten Menge privater Feuerstellen, bildet die Eingangsthür zum Staatsmarkte, in dessen Innersten der Staatsherd des Vestatempels gelegen ist, und wenn dieser Bogen den Beinamen *ianus Quirinus* führt,[5]) so wird das dem Sinne nach ungefähr ebenso aufzufassen sein, wie wenn die Göttin des Staatsherdes im Gegensatze zu der des Privathauses als *Vesta p. R. Quiritium* bezeichnet wird. Von Janus als Gott des Einganges ist nur ein Schritt zum Gotte des Anfanges, da diese beiden Begriffe einander entsprechen wie Raum und Zeit (vgl. *initium*); so hat er die Herrschaft über jeden Anfang, er waltet über das erste Entwicklungsstadium eines jeden Dinges, über den Beginn eines jeden Zeitabschnittes, seine Bedeutung wird von Varro[6]) zusammenfassend dahin präzisiert: *penes Ianum sunt prima, penes Iovem summa.* Darum muss er am Anfange eines jeden Gebetes angerufen werden, darum ist sein Agonium das erste Fest des römischen Kirchenjahres, darum trägt die erste Münze der römischen Münzreihe seinen Kopf und erst die zweite den des Juppiter; ihm ist vom Tage die Morgenstunde heilig — daher heisst er *matutinus*[7]) —, im Monate die Kalendae, im Jahre der erste Monat, der von ihm den Namen Januarius führt,[8]) und so

1878) S. 119 ff. Roscher hat aber diese Ansicht jetzt zu Gunsten der auch im Text von mir vertretenen aufgegeben.

[1]) Vgl. auch Hartung, Relig. d. Römer II 219. Mommsen, Röm. Gesch. I 165 Anm. Nissen, Templum S. 228 f.

[2]) Ueber dieses vgl. Jordan, Topogr. I 1 S. 29 und dazu CIL VI 23090 sowie den *ianus augustus* der *via augusta* in Hispania Baetica (CIL II p. 627 ff.).

[3]) Ovid. fast. I 135 f.: *omnis habet geminas, hinc atque hinc, ianua frontis, e quibus haec populum spectat, at illa larem.*

[4]) Varro de l. l. VII 26 nach der Herstellung von Bergk und Jordan, Krit. Beitr. S. 223 f.; vgl. Ovid. f. I 129. Macr. S. I 9, 16. Serv. Aen. VII 610. Lyd. de mens. IV 1.

[5]) *Ianus Quirinus* heisst der Bogen am Forum bei Sueton Aug. 22; ebenso ist Mon. Anc. 2, 42 zu lesen und wohl auch bei Horaz carm. IV 15, 9 anstatt *ianum Quirini* herzustellen. Die landläufige Auffassung erklärt es als Beiwort des Gottes *quasi bellorum potentem ab hasta, quam Sabini curin vocant* (Macr. S. I 9, 16). Ueber den angeblichen Janus Quirinus in der Formel der *spolia opima* s. oben S. 20 Anm. 1.

[6]) Bei August. c. d. VII 9; vgl. IV 11 *in Iano initiator.* VII 3 *omnium initiorum potestatem habere Ianum.*

[7]) Hor. sat. II 6, 20 *Matutine pater seu Iane libentius audis.*

[8]) Ich halte die Ueberlieferung (Ovid. f. I 44. Plut. Numa 18. Macr. S. I 13, 3. Lyd. de mens. IV 1), dass der Januar von

verallgemeinert sich sein Begriff allmälig zu dem eines Gottes des Jahres und des Zeitenwechsels.[1]) In demselben Sinne ist er auch der Gott, der über den Anfang des Lebens in jedem menschlichen Individuum wacht; als *Consevius* steht er der Zeugung und Empfängnis vor und eröffnet die lange Reihe von Göttern, die das Leben des werdenden Menschen von der Conception bis zur Geburt begleiten und beschützen.[2]) Und ebenso bezeichnet er auch in der römischen Götterwelt den Anfang, nur nicht im Sinne einer kosmogonischen Sage, die der italischen Mythologie fremd ist; wenn Janus für den ältesten der Götter gilt[3]) und mit besonderer Betonung den Beinamen *pater* erhält,[4]) so ist er damit nicht etwa physisch als Erzeuger der übrigen Götter gedacht, sondern er tritt als *divom deus* oder *principium deorum*[5]) rein abstrakt an die Spitze der Welt- und Götterschöpfung nicht anders wie er die Götterreihen in den Gebetsformeln eröffnet; erst spätere gelehrte Konstruktion hat den Janus zum Weltschöpfer gemacht.[6])

In engster Beziehung zu Janus stehen, abgesehen von Vesta, noch zwei Gottheiten des ältesten Kreises, Mater Matuta und Portunus. An die Seite des *matutinus pater* tritt Mater Matuta, eine Göttin des Frühlichts,[7]) die dann aber entsprechend der Auffassung des Janus als Consevius und auf Grund einer leicht verständlichen Begriffsübertragung zur Geburtsgöttin geworden ist; wie die Analogie von Juno Lucina zeigt, war den Römern die Parallelisierung der Geburt des Menschen mit der Geburt des Lichtes aus der Finsternis durchaus geläufig, und Mommsen (Röm. Gesch. I 162 Anm.) weist treffend darauf hin, dass nach Ausweis der Vornamen Manius und Lucius die Morgenstunde für die Geburt als glückbringend galt. Der Kult der Mater Matuta war in ganz Mittelitalien verbreitet;[8]) zu Satricum im Volskerlande besass sie einen Tempel, der hohes Ansehen genoss und wiederholt bei Zerstörungen der Stadt respektiert wurde,[9]) einen andern Tempel zu Cales kennen wir aus einer Inschrift (CIL X 4660); *magistrae matris Matutae* begegnen uns in Cora (CIL X 6511, vgl. 8416) und in Praeneste (CIL XIV 2997. 3006), und Weihinschriften zeigen, dass sie sowohl in dem umbrischen Pisaurum

Alters her den Anfang des 12monatlichen Jahres bildete, keineswegs für so verwerflich, wie es Mommsen, Chronol. S. 27 A. 32 thut; vgl. auch Gilbert, Topogr. I 265. Eine direkte Beziehung des Janus zur Neujahrsfeier (über diese s. Preller, Röm. Myth. I 179 ff. Marquardt, Staatsverw. III 266) ist nicht nachweisbar.

[1]) Die Stellen bei Schwegler, R. G. I 220.

[2]) Macr. S. I 9, 16. Tert. ad nat. II 11 (vgl. Lyd. de mens. IV 1). Varro bei Aug. c. d. VI 9. VII 2. 3.

[3]) Juven. 6, 393. Herodian. I 16. Procop. b. Goth. I 25.

[4]) Macr. S. I 9, 16 und mehr bei Schwegler, R. G. I 223 A. 25.

[5]) Septimius Serenus frg. 23, 2 Baehrens.

[6]) z. B. Ovid. fast. I 103 ff. M. Messala bei Macr. S. I 9, 14.

[7]) Lucr. V 656: *tempore item certo roseam Matuta per oras aetheris auroram differt et lumina pandit.* Prisc. II 53 (I p. 76, 18 H.): *matutinus a Matuta, quae significat Auroram vel, ut quidam, Λευκοθέαν.* Ueber die Etymologie des Namens, der mit *mane, manus, maturus* zusammengebracht wird, vgl. Paul. p. 122. 125 (Fest. p. 161. 158). Non. p. 66. Daher stammt wohl auch die Erklärung, dass sie über die *frumenta maturescentia* wache (August. c. d. IV 8).

[8]) Ausserhalb Italiens CIL III Suppl. 6680 aus Berytus.

[9]) Liv. VI 33, 4. VII 27, 8. XXVIII 11, 2. Wahrscheinlich ist es eben dieser Tempel der Mater Matuta von Satricum, der neuerdings in Conca aufgedeckt worden ist (s. namentlich Barnabei, Notiz. degli Scavi 1896, 101 f. 195 f.).

(CIL I 176. 177), als wahrscheinlich auch bei den Oskern Unteritaliens Verehrung genoss;[1]) auch für das südliche Etrurien darf ihr Kult mit grosser Wahrscheinlichkeit angenommen werden, denn Wesseling hat sehr einleuchtend vermutet, dass die von den Griechen bald als *Λευκοθέα*, bald als *Εἰλείθυια* bezeichnete Göttin des reichen, von Dionysios von Syrakus geplünderten Tempels von Pyrgi, der Hafenstadt von Caere, keine andre als Mater Matuta gewesen sei.[2]) An all diesen Orten wird sie in gleicher Weise als Geburts- und Frauengottheit verehrt, überall sind es Frauen, die uns als ihre Priesterinnen oder Weihende entgegentreten. Denselben Charakter trägt ihr Kult in Rom; ihr altes Fest, die Matralia am 11. Juni (CIL I² p. 320), war eine Festfeier der Matronen, bei welcher allerlei uralte Ritualbestimmungen noch zur Anwendung kamen; nicht nur blieben die Sklavinnen, wie auch von manchen andern Kulten, aufs strengste ausgeschlossen — diese Ausschliessung wurde bei den Matralia in der Weise symbolisch zum Ausdruck gebracht, dass eine Sklavin hereingeführt und dann unter Rutenstreichen hinausgejagt wurde[3]) —, sondern auch von den Matronen durften nur solche teilnehmen, die in erster Ehe lebten;[4]) die Opfergabe bildeten nach alter Art in einem irdenen Geschirr gebackene Kuchen (*testuatium*),[5]) und bei dem Gebete wollte es der Brauch, dass man erst der Geschwisterkinder und dann erst der eigenen Kinder gedachte,[6]) wohl eine Erinnerung an eine vorzeitliche, von der späteren abweichende Auffassung des Verwandtschaftsverhältnisses. Wo die Matralia in älterer Zeit begangen wurden, wissen wir nicht; einen Tempel erhielt die Göttin erst im Jahre 358 = 396 durch Camillus, und zwar am Forum boarium in der Nähe des Fortunentempels;[7]) wenn die Überlieferung (Liv. V 19, 6) den Bau nur als die Wiederherstellung eines bereits von Servius Tullius gegründeten Tempels bezeichnet, so liegt darin höchstens, dass das Heiligtum des Camillus an die Stelle eines alten, unscheinbaren Sacellum trat, über dessen Entstehung eine sichere Tradition nicht vorhanden war; das Stiftungsfest des Tempels fiel mit den Matralia zusammen.

Am Ausgange der republikanischen Zeit hat der klügelnde Scharfsinn der Mythologen die Mater Matuta mit der griechischen Leukothea gleichgesetzt, wofür einige Analogien in den Kultgebräuchen Anhaltspunkte boten,[8]) und diese bald aufgenommene Gleichung[9]) ist bei Ovid (fast. VI

---

[1]) Wird auch das *maatúís* der Inschrift von Agnone jetzt richtiger auf die Manen bezogen, so darf man doch wohl die Worte einer beneventanischen Inschrift (Zvetaieff, Inscr. Ital. inf. nr. 108) *sakaraklum maatreís* = *sacellum matris* für Mater Matuta in Anspruch nehmen, da ja auch ihr Fest in Rom schlechthin Matralia heisst (Paul. p. 125).

[2]) Vgl. Müller-Deecke, Etrusker II 54 f. und die Stellen ebenda I 189. Die *mater magna Matuta* einer Inschrift von Montepulciano beruht auf Fälschung (CIL VI 532*. 533*).

[3]) Ovid. f. VI 481. 551 ff. Plut. Camill. 5; Q. R. 16.

[4]) Tertull. de monogam. 17.

[5]) Varro de l. l. V 106. Ovid. f. VI 482. 531 ff.; Opferkuchen spielen gerade auch im Kulte des Janus eine grosse Rolle, Paul. p. 104. Varro bei Lyd. de mens. IV 2. Ovid. f. I 127. 276.

[6]) Ovid. f. VI 559 ff. Plut. Camill. 5; Q. R. 17.

[7]) Jordan, Topogr. I 2 S. 484. Gilbert, Topogr. III 436 f.

[8]) Plut. Cam. 5; ein wichtiges Argument bildete der Umstand, dass auch im Heiligtume der Leukothea zu Chaironeia Sklaven und Sklavinnen der Zutritt verboten war (Plut. Q. R. 16); doch kommt diese Massregel in vielen Kulten vor (Diels, Sibyll. Blätter S. 96 f.).

[9]) Cic. Tusc. I 28; de nat. deor. III 48.

473 ff.) zu einer ausführlichen Darstellung verarbeitet: Ino wird, nachdem sie sich mit ihrem Sohne Melikertes ins Meer gestürzt, an die Mündung des Tiber getragen und erfährt bei Carmentis freundliche Aufnahme samt der Prophezeiung, dass ihr und ihrem Sohne göttliche Ehren bestimmt seien und das Paar von den Griechen als Leukothea und Palaimon, von den Italikern als Matuta und Portunus verehrt werden solle. Erst so kam man dazu, die Mater Matuta als eine See- und Schiffahrtsgöttin aufzufassen (Arnob. III 23), worauf in ihrem Kult nichts hindeutet.[1])

Wenn in der ovidischen Erzählung mit Mater Matuta Portunus verbunden ist, so geschieht das vor allem der Identification mit dem griechischen Hafengotte Palaimon zu Liebe; aber die Verbindung ist darum nicht schlecht gewählt, weil in der That Portunus wie Matuta zum Kreise des Janus gehört,[2]) wie mit Sicherheit schon daraus hervorgeht, dass der Stiftungstag des Janustempels am Marcellustheater auf das Fest der Portunalia gelegt wurde (S. 94). Der *Portunus pater* (Verg. Aen. V 241), dessen Zugehörigkeit zum ältesten Götterkreise nicht nur durch die Festfeier der Portunalia (17. August), sondern auch durch die Existenz eines eigenen Flamen Portunalis[3]) sichergestellt ist, stellt eine Art Abzweigung vom Machtbereiche des Janus dar. Beide Gottheiten verhalten sich zu einander wie die Begriffe *porta* und *portus*, die von Haus aus identisch sind, bis sich das letztere Wort im Wege der Begriffsverengerung auf die Bedeutung des Eingangs vom Flusse oder Meere her, also des Hafens, beschränkt.[4]) So war auch Portunus nach der Definition Varros (Schol. Veron. zu Verg. Aen. V 241) der *deus portuum portarumque praeses*, und dass unter seinen Funktionen der Schutz der Thüren voranstand, geht schon daraus hervor, dass man ihn wie Janus mit einem Schlüssel in der Hand abbildete (Paul. p. 56). Erst in zweiter Linie wurde er Gott des Hafens[5]) und erhielt als solcher an der alten Landungsstelle am Tiber (*in portu Tiberino*) unweit des nachmaligen Pons Aemilius, wo auch die Feier des alten Portunalienfestes stattfand,[6]) einen eigenen Tempel, dessen Fest die Kalendarien am Tage der Portunalia verzeichnen.

Litteratur: Ueber Janus s. C. M. Zander, Carminis Saliaris reliquiae, Lundae 1889 S. 39 ff. Roscher, Mythol. Lexik. II 15 ff. S. Linde, De Jano summo Romanorum deo, Lundae 1891 (dazu Deutsche Litter.-Ztg. 1892, 77). J. S. Speyer, Le dieu Romain Janus,

---

Serv. Aen. V 241; Georg. I 437. Prob. zu Verg. Georg. I 437. Non. p. 66. Lact. I 21, 23. Aug. c. d. XVIII 14. Hygin. fab. 2. 224.

[1]) Vgl. Merkel, Ovid. fast. p. CCXVI. Mommsen, Röm. Gesch. I 162 Anm.

[2]) Orelli 1885 *Iano Portuno*, angeblich aus Spoletium, ist als ligorianisch verdächtig.

[3]) Fest. p. 217: *persillum vocant sacerdotes ruduscułum picatum, ex quo unguine flamen Portunalis arma Quirini unguit.*

[4]) Die Bedeutung *porta* (nicht *domus*, wie Verrius Flaccus falsch erklärte) hat *portus* noch in dem Fragmente der 12 Tafeln bei Fest. p. 233 (vgl. 375): *cui testimonium defuerit, is tertiis diebus ob portum obvagulatum ito.* Vgl. Jordan, Topogr. I 1 S. 429 f.

[5]) Cic. de nat. d. II 66. Ovid. f. VI 546 f. u. a.

[6]) Varro de l. l. VI 19, von Mommsen, CIL I² p. 325, der Portunus und Tiberinus identifiziert, fälschlich auf eine Feier in Ostia bezogen; vgl. Jordan zu Preller, Röm. Myth. II 133, 1. Der Name *Portunium* für die Gegend am Pons Aemilius findet sich noch bei Fronto ep. ad M. Caes. I 7 p. 19, 1 Nab. und Varro de l. l. V 146 (emendiert von Jordan, Topogr. II 257). Die Worte Varros (Schol. Veron. z. Verg. Aen. V 241) *huius dies festus Portunalia, qua apud veteres claves in focum ad ...... mare institutum* harren noch einer überzeugenden Herstellung.

Revue de l'histoire d. relig. XXVI 1892, 1—47. Ueber Mater Matuta WISSOWA, Roschers Lexik. II 2462 ff.

20. Juppiter. Selten gibt schon der Name eines Gottes so klare und erschöpfende Auskunft über die ursprüngliche Natur desselben, wie es bei Juppiter der Fall ist. Der wie *Marspiter* zusammengesetzte Name hat zur Voraussetzung die einfache Form *Iovis*, die wieder aus älterem *Diovis* hervorgegangen ist; beide Formen finden sich nebeneinander im Altlateinischen und Oskischen, während das Umbrische (wie andre italische Mundarten) nur die durch Abfall des anlautenden *d* entstandenen Formen kennt;[1]) der anlautende Konsonant hat sich aber immer erhalten in den Formen *Dius* und *Diespiter*, die sich sprachlich und begrifflich mit *Diovis* und *Diovis pater* decken und erst durch den Unverstand späterer Zeit als Namen von Juppiter verschiedener Götter aufgefasst worden sind.[2]) Dass der Name auf die idg. Wurzel *di-* (*div-*), glänzen, zurückgeht und der Gott dadurch als Gott des Himmels bezeichnet wird, darf als ausgemacht gelten. Auch in der lateinischen Sprache prägt sich das Bewusstsein, dass Juppiter der Himmelsgott ist, noch in zahlreichen Metaphern des dichterischen Ausdruckes aus, in denen Juppiter nicht etwa wie in der griechischen Vorstellung (*ὕει μὲν ὁ Ζεύς*) als der persönlich gedachte Lenker und Veranstalter der Himmelserscheinungen auftritt, sondern rein begrifflich mit dem Himmel identifiziert wird; z. B. Horat. carm. I 1, 25 *manet sub Iove frigido venator*, I 22, 20 *quod latus mundi nebulae malusque Iuppiter urget,* III 10, 7 *ut glaciet nives puro numine Iuppiter.* Die Verehrung des Gottes erstreckt sich über ganz Italien, und überall, wo uns die spärlichen Nachrichten ein Urteil gestatten, ist seine Bedeutung als Himmelsgott deutlich erkennbar; insbesondere scheint der Beiname *Lucetius*, ‚Lichtbringer', unter welchem in Rom die Salier den Gott anriefen,[3]) ein allgemein italischer gewesen zu sein.[4])

Die altrömische Auffassung des Juppiter tritt uns aus den Verehrungsformen des Staatskultes mit voller Deutlickeit entgegen: Lage und Bestimmung der dem Juppiter gewidmeten Festfeiern und die Funktionen der für den Dienst des Gottes bestimmten Priester, insbesondere des Flamen Dialis, erlauben sichere Rückschlüsse auf die der Kultordnung zu Grunde liegenden Anschauungen. Dem Juppiter sind alle Idus, die Vollmondstage,

---

[1]) Osk. *Diuvei* ZVETAIEFF, Syll. inscr. Osc. nr. 9 A 11. 12. B 14. 15; nr. 146; aber auch *Iuveis* (ebd. nr. 3 und 62) und *Iuvei* (nr. 34). Altlateinisch steht *Iove* auf dem Gefäss vom Esquilin (DRESSEL, Annali d. Inst. 1880, 158 ff.) und in der Inschrift des Haines von Spoletium (BORMANN, Miscell. Capitolina p. 6 ff.), dagegen *Diovei* u. a. auf archaischen Weihinschriften aus Rom (CIL VI 136. 357. 438) und Praeneste (CIL XIV 2863). Die iguvinischen Tafeln kennen nur Formen wie *Iuve* (Dat.) und *Iupater, Iuve patre.* Ueber die Schreibung *Iuppiter* und *Iupiter* vgl. JORDAN, Hermes XVI 51 f.

[2]) Dass *Dius* = *Diovis* ist, beweisen *Vedius* neben *Vediovis, fulgur Dium* und *flamen Dialis* von *Dius* gebildet, wie *fulgur Summanum* und *flamen Quirinalis* von *Summanus* bezw. *Quirinus.* Bemerkenswert ist das Beiwort *Dianus,* das Juppiter auf einer Inschrift von Aquileja CIL V 783 (*Iovi Dianô*) führt. *Diespiter* ist nicht Compositum, sondern Zusammenschreibung wie *Maspiter.* Etymologische Versuche der Alten bei Varro de l. l. V 66. Paul. p. 71. 87 u. a.

[3]) Macr. S. I 15, 14; vgl. Paul. p. 114. Gell. V 12, 6. Ueber die aus dem Salierliede überlieferte Form *Leucesie* vgl. C. M. ZANDER, Carminis Saliaris reliquiae (Lund 1888) p. 35. MAURENBRECHER, Jahrb. f. Philol. Suppl. XXI 338.

[4]) Für die Osker bezeugt durch Serv. Aen. IX 567; vgl. MOMMSEN, Unterital. Dial. S. 274.

heilig, weil an ihnen das himmlische Licht Tag und Nacht ununterbrochen andauert;[1]) an diesem Tage wurde allmonatlich das dem Juppiter bestimmte Opfertier, ein weisses Schaf (*ovis Idulis*), in feierlichem Zuge über die alte Prozessionsstrasse, die *sacra via*, durch die Stadt bis auf die Burg geführt und dort geopfert.[2]) Daher sind auch in den Kalendarien sämtliche Idus als Festtage gekennzeichnet und mit der Beischrift *feriae Iovis* versehen,[3]) und die Stiftungstage von Juppitertempeln (13. Sept. Juppiter Optimus Maximus, 13. April Juppiter Victor, 13. Juni Juppiter Invictus, vielleicht 13. Januar Juppiter Stator, s. u.) sowie die beiden *epula Iovis* (13. Sept., 13. Nov.) fallen auf die Idus. Von den Festen der ältesten Kalendertafel gehören dem Juppiter vor allem die Feiern der Weinlese, was leicht erklärbar ist, da das edelste und von der Gunst des Himmels am meisten abhängige Produkt des heimischen Bodens[4]) dem Schutze des Himmelsgottes ganz besonders empfohlen werden musste. Dem Juppiter gilt daher das am 19. August gefeierte Fest der Vinalia oder, wie es zum Unterschiede von dem zweiten gleichnamigen Festtage genannt wurde, Vinalia rustica,[5]) wie dieser Name sagt, nicht in der Stadt, sondern draussen in den Weinbergen begangen, wahrscheinlich zur Fürbitte für das Gedeihen der Weinstöcke und das Fernbleiben aller Schädigungen in dieser letzten, für den Ausfall der Ernte entscheidenden Zeit.[6]) Der Beginn der Lese selbst war nicht auf ein Datum fixiert,[7]) sondern wurde je nach dem Stande der Trauben angesetzt (Digest. II 12,4); die Eröffnung der Lese geschah noch in Varros Zeit durch den Priester des Juppiter, den Flamen Dialis, der dem Juppiter ein Lamm (*agna*) opferte und *inter exta caesa et porrecta* die erste Traube schnitt.[8]) Den Schluss der Weinlese bezeichnete das Fest der Meditrinalia am 11. Oktober, an dem man den jungen Most zum erstenmale verkostete; da man diesem eine besondre Heilkraft zuschrieb und diesem Glauben durch einen alten Spruchvers, den man an diesem

---

[1]) Macr. S. I 15, 14: *Iduum porro nomen a Tuscis, apud quos is dies Itis vocatur, sumptum est. Item autem illi interpretantur Iovis fiduciam nam cum Iovem accipiamus lucis auctorem ..... iure hic dies Iovis fiducia vocatur, cuius lux non finitur cum solis occasu, sed splendorem diei et noctem continuat inlustrante luna; quod semper in plenilunio id est medio mense fieri solet: diem igitur, qui vel nocturnis caret tenebris, Iovis fiduciam Tusco nomine vocaverunt; unde et omnes Idus Iovis ferias observandas sanxit antiquitas*; vgl. I 15, 18. Lyd. de mens. III 7. Plut. Q. R. 24.

[2]) Varro de l. l. V 47. Fest. p. 290[b]. Paul. p. 104. Ovid. fast. I 56. 588. Macr. S. I 15, 16.

[3]) In den erhaltenen Exemplaren ist die Beischrift *feriae Iovis* mehrfach weggelassen, doch unterliegt es keinem Zweifel, dass sie in den vollständigen Exemplaren bei allen Idus sich vorfand. Dass die Idus erst durch Caesar den Tagescharakter NP (bezw. N im Juni) erhalten hätten, ist eine ganz unbegründete Annahme von W. Soltau, Jahrb. f. Philol. CXXXIII 1886, 279 f.

[4]) Ueber das Alter des Weinbaus in Italien vgl. Nissen, Ital. Landeskunde I 441 und die von M. Voigt in diesem Handb. IV 2[2] S. 301 Anm. 73 angeführte Litteratur.

[5]) Varro de l. l. VI 20. Fest. p. 265; Paul. p. 264 verwechselt die beiden Vinalia.

[6]) *Hunc diem festum tempestatibus leniendis institutum* Varro bei Plin. n. h. XVIII 289; der Zeitpunkt entspricht etwa dem, wann heutzutage am Rhein die Weinberge geschlossen werden.

[7]) Die Lese fällt in den September und Oktober, vgl. Colum. XI 2, 64 ff. und die Menologia rustica (CIL I[2] p. 281), welche die *vindemiae* im Oktober ansetzen.

[8]) Varro de l. l. VI 16, der davon bei Gelegenheit der Vinalia priora erzählt, aber nicht, als wenn diese mit der Weinlese zusammenhingen, sondern nur zum Beweise dafür, dass *huius rei* (der Wein) *cura non levis in Latio*. Die Behandlung der Frage nach der Bedeutung der Vinalia rustica durch Mommsen, CIL I[2] p. 326 scheint mir nicht glücklich.

Tage herzusagen pflegte, Ausdruck gab,[1]) so hat man später aus diesem Feste eine eigne Göttin Meditrina herleiten wollen (Paul. p. 123), die nie anderswo als im Kopfe spekulierender Grammatiker existiert hat; dass das Fest dem Juppiter galt, steht durch das Zeugnis der fasti Amiternini fest. Das dritte, ebenfalls mit einer Weinspende an Juppiter verbundene Weinfest, die Vinalia priora am 23. April, galten der Einführung des nunmehr nach vollendetem Gärungsprozesse trinkbar gewordenen vorjährigen Weines in die Stadt[2]) und entsprachen ziemlich genau den athenischen *Πιθοίγια*, an denen man ähnliche fromme Wünsche für die eigene Gesundheit während des Jahres aussprach, wie zu Rom an den Meditrinalia (Plut. quaest. conv. III 7, 1). Je deutlicher die Bedeutung dieser Feste und ihre Beziehung zum Himmelsgotte hervortritt, umso dunkler ist das Wesen zweier weiteren Juppiterfeste des ältesten Kalenders, auf deren Deutung wir verzichten müssen, da uns dafür keinerlei authentisches Material zu Gebote steht und die besten alten Zeugen bereits darüber nichts weiter vorzubringen wissen als mehr oder weniger willkürliche Deutungen des Namens: es sind die Poplifugia am 5. Juli[3]) und ein Juppiterfest des 23. Dezember, dessen Namen wir nicht kennen und dessen Bedeutung durch das auf denselben Tag fallende Totenfest der Larentalia völlig verwischt worden ist;[4]) ein innerer Zusammenhang zwischen den zufällig am gleichen Tage begangenen Festen des Juppiter und der Larenta ist dadurch ausgeschlossen, dass der erstere als Himmelsgott aufs strengste jede Berührung mit dem Kulte der Unterwelts- und Todesgottheiten abweisen musste: durfte doch sein Priester, der Flamen Dialis, einem Grabe oder einer Leiche unter keinen Umständen sich nahen und Dinge, die mit dem Todtendienste in Beziehung standen, wie Bohnen oder die Ziege, weder berühren noch auch nur bei Namen nennen.[5])

Was die ältesten Kultstätten des Juppiter betrifft, so haftet einem bei den verschiedensten Völkern sich findenden Brauche entsprechend die Verehrung des Himmelsgottes in Rom wie in ganz Italien vorzugsweise an den Höhen, und für die meisten römischen Hügel lassen sich alte Juppiterkulte nachweisen.[6]) Aber der Staatskult und der spezielle Dienst des Flamen Dialis müssen sich, ebenso wie es bei Mars, Quirinus, Vesta

[1]) *Novum vetus vinum bibo, novo veteri morbo medeor,* Varro de l. l. VI 21. Paul. p. 123.

[2]) Varro de l. l. VI 16. Plin. n. h. XVIII 287. Ovid. fast. IV 863 ff. Paul. p. 65. 374; vgl. Mommsen, CIL I² p. 316.

[3]) Als *feriae Iovis* bezeugt durch die fast. Amit., vgl. Cass. Dio XLVII 18; für die Deutungsversuche der Alten s. die Stellensammlung bei Marquardt, Staatsverw. III 325. Mommsen, CIL I² p. 320 f.

[4]) *Feriae Iovis* nach Macr. S. I 10, 11 und fast. Praen. Vgl. Wissowa, De feriis anni Rom. p. XI.

[5]) Gell. X 15, 12. 24. Paul. p. 87. Plin. n. h. XVIII 119. Plut. Q. R. 111.

[6]) Auf dem Esquilin liegt das Sacellum des Juppiter Fagutalis (Varro de l. l. V 152. Paul. p. 87. Plin. n. h. XVI 37. CIL VI 452), ferner kennen wir einen Juppiter Viminus (Varro de l. l. V 51. Fest. p. 376), einen Juppiter Caelius (CIL VI 334) und einen alten Kult auf dem Quirinal (Martial. V 22, 4. VII 73, 4). Ausserhalb Roms vgl. ausser dem Juppiter Latiaris auf dem Mons Albanus (s. u.) Juppiter Appeninus (Orelli 1220. CIL VIII 7961), Juppiter Poeninus (CIL V 6865 ff., vgl. Barnabei, Rendic. d. R. Accad. d. Lincei Vol. III 1887 fasc. 2 p. 363 ff.), Juppiter Vesuvius (CIL X 3806), Juppiter Ciminius (CIL XI 2688); auch der sabinische Juppiter Cacunus (CIL IX 4876; vgl. VI 371) und der Juppiter Culminalis in Noricum und Pannonien (CIL III 3328. 4032. 4115. 5186; Suppl. 10303. 11673 u. a.) gehören hierher.

u. s. w. der Fall war, an ein bestimmtes Heiligtum angeschlossen haben, und dieses lag seit der Vollendung des Synoecismus von Berg- und Hügelrömern auf dem Mons Capitolinus, dessen beide Gipfel Sitze des Juppiterdienstes waren; auf der höheren nördlichen Anhöhe, der *arx*, befand sich die Beobachtungsstätte der Augurn und nach ihr führte die Prozession die *sacra Idulia*,[1]) während der südliche Gipfel, später dem Juppiter Optimus Maximus geweiht, das älteste Heiligtum des Gottes trug. Hier lag eine der Sage nach von Romulus gestiftete Kapelle des Juppiter Feretrius, die noch Augustus bei seinem Neubau des Tempels aufs sorgfältigste erhielt;[2]) das hohe Alter des Heiligtums wird dadurch sicher gestellt, dass der Kult hier noch ein bildloser war und an Stelle einer Statue des Gottes in dem Tempelchen vielmehr ein Symbol, der heilige Feuerstein (*silex*), aufwahrt wurde,[3]) in dem wir wohl ein Abbild des Donnerkeils, einen Hinweis auf den im Gewitter waltenden Himmelsgott, zu erkennen haben; daher führt der hier verehrte Gott auch den Namen Juppiter Lapis. Dass gerade an dieses Heiligtum der älteste Staatskult des Juppiter anknüpft, ergibt sich daraus, dass sowohl bei der Weihung der *spolia opima* als im Ritual der Fetialen der mit Mars und Quirinus verbundene Juppiter als Juppiter Feretrius bezw. Juppiter Lapis bezeichnet wird.[4]) Gerade das, was wir von den auf dieses älteste Heiligtum bezüglichen gottesdienstlichen Handlungen wissen, lässt uns erkennen, wie die Idee des Himmelsgottes schon in früher Zeit auf das ethische und politische Gebiet übergriff: während wir eine direkte Beziehung der besprochenen Juppiterfeste des Kalenders, in denen die einfachste Auffassung noch deutlich erkennbar ist, zu diesem ältesten Heiligtume nicht mehr nachweisen, sondern nur vermuten können, tritt uns hier Juppiter in zwei anderen Funktionen entgegen, als Schützer von Recht und Treue und als Verleiher des Sieges im Kampfe. Dass man die Gottheit des überall sichtbaren und alles sehenden Himmelsgewölbes zum Schirmherren von Recht, Treue und Wahrheit erhebt, ist eine ebenso geläufige, wie durchsichtige Übertragung. So wird Juppiter zum Schwurgotte,[5]) und insbesondere enthält der Schwur beim Juppiter Lapis die heiligste und schwerste Bekräftigung.[6]) In solcher Eigenschaft heisst der Gott Diovis oder Dius Fidius, d. h. *Ζεὺς πίστιος*, und daraus ist allmälig eine eigne Gottheit als Schwurgott für den täglichen Gebrauch und das Privatleben entstanden, während der Schwur beim Juppiter Lapis dem völkerrechtlichen Verkehre vorbehalten blieb; auf der anderen Seite hat die in der besonderen Obhut des Juppiter Fidius stehende Tugend der Treue und Wahrhaftigkeit, die Fides, in verhältnismässig

[1]) Varro de l. l. V 47: *hinc oritur caput sacrae viae, quae pertinet in arcem, qua sacra quotquot mensibus feruntur in arcem et per quam augures ex arce profecti solent inaugurare* (vgl. Fest. p. 290: *quod eo itinere utantur sacerdotes idulium conficiendorum causa ... usque in arcem*).

[2]) Zeugnisse bei Schwegler, Röm. Gesch. I 461 f. Jordan, Topogr. I 2 S. 47.

[3]) Paul. p. 92; vgl. Serv. Aen. VIII 641.

[4]) Fest. p. 189. Polyb. III 25, 6.

[5]) Vgl. Verg. Aen. XII 200: *audiat haec genitor, qui foedera fulmine sancit.* Enn. trag. frg. 380 Ribb.: *o Fides alma apta pinnis et iusiurandum Iovis* (vgl. Trag. inc. frg. 219 Ribb.). *Iuppiter Iurarius* CIL VI 379 und wahrscheinlich auch V Suppl. Ital. 1272.

[6]) Cic. ep. VII 12, 2. Gell. I 21, 4. Apul. de deo Socr. 5. Paul. p. 115. Vgl. dazu auch I. M. J. Valeton, Provincial Utrechtsche Genootschap van Kunsten en Wetenschappen 26. Juni 1883.

früher Zeit einen eigenen Kult und ein Heiligtum in unmittelbarer Nachbarschaft der capitolinischen Kapelle des Juppiter Lapis erhalten; dass ihre Verehrung aus der des Juppiter hervorgegangen ist, zeigt sich darin, dass das alljährliche Opfer der Fides nach bestimmtem altertümlichen Ritus durch die drei grossen Flamines, an deren Spitze der Flamen Dialis stand, vollzogen wurde (s. u. § 22). In engster Beziehung zum Juppiter Lapis als dem Schützer der Treue im Verkehre der Völker und Staaten unter einander stehen die priesterlichen Vertreter internationalen Rechtes, die Fetialen: aus dem Heilgtume des Juppiter Feretrius entnehmen sie die ehrwürdigen Symbole des *silex* und (später) des Scepters, mit denen ausgerüstet sie gewissermassen als menschliche Repräsentanten des Treugottes ihres Amtes walten,[1]) von der *arx*, also ebenfalls einer Kultstätte des Juppiter, empfangen sie die heiligen Kräuter (*sagmina*), die ebenso wie der *silex* in Ceremoniell ihrer Funktionen eine wichtige Rolle spielen;[2]) an Juppiter Lapis (daneben an Mars und Quirinus) wenden sie sich in ihren Gebeten.[3]) Dieselbe Vorstellnng, dass der Himmelsgott über Recht und Treue der Menschen gegeneinander wache, liegt zu Grunde, wenn Juppiter als Schützer der Grenze und ihrer Heiligkeit, als Juppiter Terminus (CIL XI 351), gefasst wird und der selbständig gewordene Grenzgott, Terminus, die engsten Beziehungen zum Juppiterkulte bewahrt. Endlich wird in den gleichen Anschauungskreis auch die Rolle gehören, welche Juppiter bei der feierlichsten Form der Eheschliessung, der *confarreatio*, spielt; das Opfer vollziehen der Pontifex maximus und der Flamen Dialis,[4]) das Opfertier ist, wie bei der Idusfeier und der Eröffnung der Weinlese, ein Schaf,[5]) die heilige Handlung gilt dem Juppiter, welcher von dem zur Anwendung kommenden *farreum libum* den Beinamen Farreus erhält;[6]) offenbar erscheint hier Juppiter analog den 10 menschlichen Zeugen, die bei dem Akte anwesend sein müssen,[7]) als Zeuge und Bürge für die Unverbrüchlichkeit des Ehebündnisses.[8]) — Mit nicht geringerer Deutlichkeit ist im Kulte des Juppiter Feretrius die Beziehung auf Kampf und Sieg zu erkennen; der in Blitz und Donner am Himmel wirksame Gott wird zum obersten Kriegsherrn und Lenker der Schlachten, zum Vorkämpfer seiner Verehrer und Verleiher des Sieges; daher wird in seinem Heiligtume die seltenste und darum kostbarste Siegesbeute, die *spolia opima*, aufgestellt d. h. ihm als Dankopfer geweiht,[9]) und eine, allerdings ver-

---

[1]) Paul. p. 92. Serv. Aen. XII 206.

[2]) Liv. I 24, 4. 8. IX 5, 3. XXX 43, 9. Fest. p. 321. Plin. n. h. XXII 5. Marcian. Digest. I 8, 8 § 1. Serv. Aen. VIII 641. XII 120.

[3]) Polyb. III 25, 6; vgl. die Formeln bei Liv. I 32, 6. 24, 7.

[4]) Serv. Georg. I 31.

[5]) Serv. Aen. IV 374.

[6]) Gaius I 112 und dazu Studemund, Verhandl. d. Würzb. Philol.Versamml. S. 125. J. S. Speyer, Versl. and Mededeel. Akad. Amsterdam, Afdeel. Letterkunde IV 1 (1897) S. 138 ff.

[7]) Gai. a. a. O. Ulpian. frg. 9.

[8]) Man hat in diesen Zusammenhang auch den *Iuppiter Herceus* einreihen wollen, der *inter consaeptum domus cuiusque colebatur, quem etiam deum penetralem appellabant* (Paul. p. 101; vgl. Serv. Aen. II 469. 506); das ist aber kein römischer Gott, sondern der griechische Ζεὺς ἑρκεῖος (Preller-Robert, Griech. Mythol. I 146 f.), und die Glosse gehört in eine lange Serie von Verrius Flaccus aufgenommener griechischer Götterbeinamen, die man jetzt bei H. Willers, De Verrio Flacco glossarum interprete (Halis 1898) p. 26 ff. bequem übersehen kann.

[9]) Fest. p. 189; vgl. Marquardt, Staatsverw. II 580 f., wo Cass. Dio XLIV 4, 3 hinzuzufügen ist.

fehlte, Hypothese alter Grammatiker leitete sogar den Namen Feretrius von dem *feretrum* ab, dem Gestell, auf dem man die erbeuteten *spolia opima* anzuordnen pflegte.[1]) — Nicht beim Heiligtume des Juppiter Feretrius, aber auf der benachbarten Anhöhe des capitolinischen Hügels, auf der *arx*, lag das *auguraculum*, an welches die Thätigkeit der Augurn anknüpft.[2]) Auch sie sind Diener des Juppiter, nicht als Opfervollzieher, wie der Flamen Dialis, sondern analog den Fetialen als Träger einer priesterlichen Wissenschaft, welche die Erkundung des göttlichen Willens auf Grund der Himmelserscheinungen zum Zwecke hat. Der Gott, von welchem diese Zeichen ausgehen, ist immer Juppiter,[3]) daher ist die gesamte Auguraldisziplin ein Zweig seines Kultes und die Augurn die *interpretes Iovis O. M.* (Cic. de leg. II 20).

Bereits in den bisher geschilderten ältesten Formen des stadtrömischen Kultus sehen wir die verschiedenen Gestaltungen und Modifikationen ausgeprägt, deren die an sich einfache Idee des Himmelgottes fähig war; nach jeder von den hier angedeuteten Richtungen hin erfährt dann die Auffassung des Gottes, sei es in der privaten Verehrung des einzelnen, sei es in der späteren Entwicklung des Staatskultes, weitere Ausgestaltungen und Verzweigungen, indem die verschiedenen Seiten und Äusserungen seines Wesens immer mehr verselbständigt und durch zahlreiche Beinamen und eigne Kultformen differenziert werden. Dass der Gott der Himmelserscheinungen und des himmlischen Segens als solcher besonders auf dem Lande verehrt wird, ist selbstverständlich. Der Landmann, der den Juppiter als den nährenden und fruchtspendenden Gott anruft,[4]) bezeugt ihm seine Verehrung in altertümlicher Form, indem er ihm vor Beginn der Aussaat einen Imbis (*daps*) hinstellt, von welchem der Gott selbst den Beinamen *Dapalis* erhält,[5]) während ihm in der Stadt, wo bei ähnlichen Veranlassungen den breiteren Verhältnissen entsprechend an die Stelle des einfachen Imbisses ein Festschmaus (*epulum*) getreten ist, die Bezeichnung *Epulo* zukommt.[6]) In diesen ländlichen Anschauungskreis gehört aller Wahrscheinlichkeit nach auch die noch nicht völlig aufgeklärte Gestalt des bei den oskisch-sabellischen Stämmen verehrten Juppiter Liber,[7])

[1]) Plut. Marc. 8; vgl. Liv. I 10, 5. Dion. Hal. II 34. In Wahrheit hängt der Name jedenfalls mit *ferire* zusammen; vgl. die Formel der Fetialen bei Liv. I 24, 8: *tum illo die, Iuppiter, populum Romanum sic ferito, ut ego hunc procum hic hodie feriam, tantoque magis ferito, quanto magis potes pollesque*, und v. Domaszewski, Westd. Zeitschr. XIV 120. Wenn v. Domaszewski aber in Juppiter Feretrius und Juppiter Stator neben der Trias Juppiter, Mars, Quirinus die ältesten Heeresgötter der römischen Republik erkennen möchte und diese in den von Plin. n. h. X 16 erwähnten Tierbildern der Signa des vormarianischen Heeres verkörpert denkt, so beruht diese Kombination nicht nur auf sehr unsicherer Grundlage, sondern ist auch schon deshalb unmöglich, weil nach der Lex de spoliis opimis der Juppiter der Trias Juppiter, Mars, Quirinus eben der Juppiter Feretrius ist.

[2]) Jordan, Topogr. I 2 S. 102 ff.

[3]) Mommsen, Staatsr. I 74, 2. Auch bei der Inauguration von Personen wendet sich der Augur an Juppiter (Liv. I 18, 9).

[4]) *Almus* und *ruminus* heisst er bei August. c. d. VII 11, *frugifer* CIL XII 336. Apul. de mundo 37; auch der Beiname *Pecunia* (August. c. d. VII 12) gehört jedenfalls hierher, indem er den Gott als Schirmer und Mehrer des Viehstandes bezeichnet.

[5]) Cato de agric. 132. Paul. p. 51.

[6]) CIL VI 3696.

[7]) Inschriftlich bezeugt für das Gebiet der Frentaner (Zvetaieff, Syll. inscr. Osc. nr. 3), Vestiner (CIL IX 3513), Sabiner (Jordan, Analecta epigraphica latina p. 3 f.) und Campaner (CIL X 3786, wo die Ergänzung *Iovi Liber(o)* näher liegt als *Iovi Liber(tati)*)

der auch in Rom auf dem Aventin einen von Augustus wiederhergestellten Tempel (Stiftungstag 1. Sept.) besass; hier wird der Gott bald *Iuppiter Liber*,[1]) bald *Iuppiter Libertas* genannt,[2]) aber die Übersetzung mit *Ζεὺς ἐλευθέριος* (Mon. Anc. gr. 10,11) trifft kaum das ursprüngliche Wesen des Kultes.[3]) Vielmehr liegt in *Liber* (vgl. *liber, liberalis* mit *genius, genialis*) der Begriff der schöpferischen Fülle, und darum konnte der vom Juppiter Liber losgetrennte Liber nachmals mit dem griechischen Dionysos identifiziert werden (s. u. § 46), ohne dass man darum eine ursprüngliche Beziehung des Liber zum Weinbau anzunehmen berechtigt wäre.

Sehr reichhaltig ist die Gruppe von Vorstellungen, die sich an den Himmelsgott als den Veranlasser heiteren und trüben Wetters, als den *tempestatium divinarum potens* (CIL VIII 2609), wendet und sich in zahlreichen Beinamen des Juppiter ausspricht.[4]) Insbesondere richtete sich an ihn in Zeiten anhaltender Dürre die Bitte um befruchtenden Regen, und man feierte ihm bei diesem Anlasse in Rom unter Leitung der Pontifices das Bittfest des *aquaelicium,*[5]) bei welchem die Matronen mit nackten Füssen und aufgelöstem Haare und die Magistrate ohne die Abzeichen ihrer Würde in feierlicher Procession nach dem Capitole zogen.[6]) In älterer Zeit trat bei dieser Gelegenheit auch der *lapis manalis* in Funktion, ein in der Nähe des Marstempels vor Porta Capena aufbewahrter Stein, der im Aufzuge in die Stadt geschleppt wurde.[7]) Diese Ceremonie des *elicere aquam* gehört sicher zusammen mit dem Kulte des Juppiter Elicius,[8]) der auf dem Aventin, also unfern der Stelle, wo der *lapis manalis* lagerte, einen alten Altar besass.[9]) Dass die Alten selbst den Namen Elicius anders erklärten und *ab eliciendis fulminibus* ableiteten — Valerius Antias erzählte ausführlich, wie Numa auf Rat der Egeria die Götter Faunus und Picus im Schlafe band und ihnen die Offenbarung der Blitzsühne abzwang[10]) —, beweist umso weniger etwas gegen diese Annahme, als die der etruskischen Superstition eigentümliche Kunst der Blitzbeschwörung[11]) den Römern durchaus fremd ist und ihren Anschauugen zuwiderläuft. Die grossartige Naturerscheinung des Gewitters erinnert aber die Römer in hervorragender Weise an den Himmelsgott; der Blitz ist ihnen nicht bloss das Zeichen, durch welches der Himmelsgott seine Macht und seinen Willen kundthut,

---

[1]) Fast. Arval. z. 1. Sept. CIL I² p. 328.

[2]) Mon. Anc. 4, 7; vgl. die Inschriften CIL XI 657 (Faventia) und XIV 2579 (Tusculum).

[3]) Der Name *Iuppiter Liberator* (Tac. ann. XV 64. XVI 35. Fast. Philoc. z. 13.—18. Oct. Eckhel, D. N. VI 272) ist erst nach Analogie des griechischen *Ζεὺς ἐλευθέριος* bezw. *σωτήρ* gebildet (Preller-Robert, Griech. Mythol. I 151 f.).

[4]) Apul. de mundo 37: *fulgurator et tonitrualis et fulminator, etiam imbricitor et item dicitur serenator*; vgl. *Iuppiter Serenus* CIL VI 431. 433, *Iuppiter Pluvialis* CIL IX 324.

[5]) Paul. p. 2. Tertull. apol. 40.

[6]) Petron. 44. Tertull. apol. 40; de ieiun. 16.

[7]) Varro bei Non. p. 547. Paul. p. 128. Serv. Aen. III 175; dass der Stein walzenförmig gewesen sei, sagt nur Fulg. expos. serm. antiqu. p. 559 M. Ueber die fälschlich angenommene Zugehörigkeit dieses Brauches zur *disciplina Etrusca* vgl. Wissowa in Roschers Lexik. II 2309.

[8]) So richtig zuerst Gilbert, Topogr. II 154 und E. Aust in Roschers Lexik. II 657 f.

[9]) Varro de l. l. VI 94. Liv. I 20, 7, vgl. 31, 8. Ovid. fast. III 328 ff.

[10]) Arnob. V 1. Ovid. fast. III 285 ff. Plut. Numa 15 (vgl. Liv. a. a. O. Plin. n. h. II 140). Vorbild der Erzählung ist das Proteusabenteuer der Odyssee.

[11]) Müller-Deecke, Etrusker II 176 f.

sondern er selbst fährt im Blitze hernieder und führt daher den Namen Juppiter Fulgur, auch Juppiter Fulgur Fulmen,[1]) für den erst später die *nomina agentis* Fulgurator oder Fulminator eintreten.[2]) Wie alt das im Marsfelde gelegene Heiligtum des Juppiter Fulgur war, dessen Stiftungstag die Kalendarien am 7. Oktober verzeichnen,[3]) ist nicht überliefert, das hohe Alter des Kultes wird aber ausser durch die eigenartige neutrale Namensform auch durch den Umstand verbürgt, dass diesem Juppiter Fulgur die sog. Blitzgräber oder *bidentalia* geweiht sind;[4]) schlug der Blitz in einen *locus publicus*, so erfolgte eine Prokuration durch die Pontifices und der Blitz wurde begraben, indem die Stelle mit einer cylinderförmigen Mündung (*puteal*) eingefasst und mit der Inschrift *fulgur conditum* versehen wurde;[5]) dabei schied man jedoch *fulgur Dium* und *fulgur Summanum*, da nur die bei Tage fallenden Blitze als unmittelbare Äusserungen des Juppiter angesehen wurden, während sich von ihm ein eigener Gott des nächtlichen Himmels, Summanus, loslöste, welchem die Prokuration der Nachts gefallenen Blitze galt.[6]) Streng zu scheiden von diesen uralten Kulten des Blitzgottes ist Juppiter Tonans, der erst durch Augustus, nachdem dieser der Tötung durch Blitzschlag auf wunderbare Weise entgangen war, ein am 1. September 732 = 22 eingeweihtes Heiligtum auf dem Capitol erhielt.[7])

Die Auffassung des Juppiter als eines Kriegs- und Siegesgottes trat bereits in seiner Vereinigung mit den beiden kriegerischen Gottheiten Mars und Quirinus zu Tage; im Laufe der Zeit hat sie dann verschiedene Ausgestaltungen erfahren. Als der Gott, der dem Heere Standhaftigkeit und Widerstandskraft verleiht, als Juppiter Stator, besass er in Rom zwei Tempel. Der eine, an der Nova via, unfern des alten Eingangsthores zum Palatin, der Porta Mugionia,[8]) gelegen, war im dritten Samniterkriege 460 = 294 von M. Atilius Regulus gelobt und nicht lange nachher geweiht worden;[9]) die spätere Pseudo-Überlieferung datierte freilich die Gründung des Tempels auf Romulus zurück,[10]) woran im besten Falle so viel wahr ist, dass sich ein unscheinbares *fanum* des, wie es scheint, in Italien allgemein verehrten Gottes [11]) bereits vor der Gründung des Tempels in derselben Gegend befand. Als Stiftungstag gibt Ovid (fast. VI 793) den 27. Juni an, doch ist es eine ansprechende Vermutung von

[1]) CIL XII 1807.

[2]) CIL VI 377. III 821. 1596. 1677. 3593. 3954. 6342 u. a

[3]) Vitr. I 2, 5. CIL I² p. 331.

[4]) Fest. p. 229: *provorsum fulgur appellatur, quod ignoratur noctu an interdiu sit factum; itaque Iovi Fulguri et Summano fit, quod diurna Iovis nocturna Summani fulgura habentur.*

[5]) Marquardt, Staatsverw. III 262 f.; vgl. auch CIL XI 1024: *sacrum publicum fulguris.*

[6]) Fest. p. 229. Paul. p. 75. Plin. n. h. II 138. August. c. d. IV 23. Danach lauten die Inschriften der Blitzgräber oft *fulgur Dium conditum* (z. B. CIL VI 205. X 40. 6423) bezw. *fulgur Summanum conditum* (z. B. CIL VI 206).

[7]) Suet. Aug. 29. 91. Mon. Anc. 4, 5; mehr bei Jordan, Topogr. I 2 S. 48 f. Weihinschriften an Juppiter Tonans finden sich nur vereinzelt, CIL IX 2162. XI 3773. 3778. XII 501.

[8]) Ueber die Lage des Tempels vgl. O. Richter, Hermes XX 425 ff.

[9]) Liv. X 36, 1, vgl. 37, 15 f.

[10]) Liv. I 12. Dion. Hal. II 50. Ovid. fast. VI 793. Cic. Catil. I 33.

[11]) Weihinschriften CIL VI 434. 435. IX 3923. 4534. X 5904, auch III 1089; in wieweit die Verehrung des Gottes in Italien von Rom abhängig ist, lässt sich nicht ermitteln. Ein Gegenstück zu Juppiter Stator ist der oskische *Iuppiter Versor*, Zvetaieff, Syll. inscr. Osc. nr. 146.

E. Aust (de aedib. sacris p. 45), dass sich dieses Datum auf eine (allerdings unbezeugte) Wiederherstellung durch Augustus bezieht und der ursprüngliche Stiftungstag dem oben S. 101 erwähnten Brauche entsprechend auf die Iden eines Monats fiel.[1]) Ein zweiter Tempel des Juppiter Stator wurde von Q. Caecilius Metellus Macedonicus nach seinem Triumphe (608 = 146) beim Circus Flaminius erbaut und samt einem benachbarten Tempel der Juno Regina mit einer Säulenhalle (*porticus Metelli,* später *porticus Octaviae*) umgeben.[2]) Ungefähr gleichaltrig mit dem älteren Statortempel war ein Tempel des Juppiter Victor, von Q. Fabius Maximus im Samniterkriege 459 = 295 gelobt;[3]) die Auffindung einer archaischen Weihinschrift *[D]iovei Victore* auf dem Quirinal (CIL VI 438) macht es wahrscheinlich, dass der Tempel dort gelegen hat; der Stiftungstag ist nicht überliefert, da jedoch Ovid zum 13. April den Tag eines *Iuppiter Victor* (fast. IV 621), zum 13. Juni den eines *Iuppiter Invictus* (fast. VI 650) verzeichnet und das Regionenbuch (reg. X) auf dem Palatin einen Juppitertempel anführt, der im Curiosum nur *aedes Iovis,* dagegen in der Notitia *aedes Iovis Victoris* heisst, so wird man je einen von diesen beiden Idustagen auf den quirinalischen bezw. den palatinischen Tempel beziehen dürfen.[4]) Einen sonst unbekannten Tempel des Juppiter Propugnator auf dem Palatin lernen wir aus den inschriftlich erhaltenen Protokollen einer Priesterschaft der Kaiserzeit kennen, welche in diesem Tempel ihre Sitzungen abhielt.[5])

Die Ideen, welche sich im römischen Juppiterkulte aussprechen, dürfen wir in ähnlicher Ausgestaltung auch für die übrigen Gemeinden des stammverwandten Latium und der nächsten Nachbarschaft (Aequer, Volsker, Herniker, Sabiner) voraussetzen, wenn auch unsere Nachrichten darüber so lückenhaft sind, dass sie uns nicht viel mehr als die Feststellung der Thatsache erlauben, dass hier überall Juppiter eine hervorragende Stelle im Gottesdienste einnahm. Dass diese Juppiterverehrung der latinischen und angrenzenden Städte von der römischen unabhängig ist, beweisen, abgesehen von zufällig überlieferten Einzelheiten des Rituals, insbesondere die eigenartigen Beinamen; so wird der Gott in Praeneste als Juppiter Arcanus verehrt,[6]) in Tibur als Juppiter Praestes,[7]) in Tusculum als Juppiter Majus,[8]) in Lavinium als Juppiter Indiges,[9]) bei den Volskern als

[1]) Zu beachten ist, dass Philocalus zu den Iden des Januar (13. Jan.) verzeichnet: *Iovi Statori c(ircenses) m(issus) XXIV*; vielleicht liegt darin eine Erinnerung an den ursprünglichen Stiftungstag des Tempels.

[2]) Vitr. III 1, 5. Aust, De aedib. sacr. p. 24 f.

[3]) Liv. X 29, 14.

[4]) Der von Cass. Dio XLVII 40, 2 und LX 35, 1 erwähnte βωμὸς bezw. ναὸς τοῦ νικαίου Διός kann ebensogut die quirinalische wie die palatinische *aedes Iovis Victoris* sein, während die Stelle XLV 17, 2 unklar ist und auf keinen Fall zur Annahme einer *ara Iovis Victoris* auf dem Capitol (Jordan, Topogr. I 2 S. 50) berechtigt.

[5]) CIL VI 2004—2009; vgl. Gilbert, Topogr. III 133 f.

[6]) CIL XIV 2852. 2937. 2972 (zum Namen vgl. Paul. p. 16).

[7]) CIL XIV 3555; vgl. Hist. aug. Maxim. et Balb. 5, 3 und zum Namen ausser den römischen *Lares praestites* den *Iuppiter praestitus* CIL III 4037 und *Iuppiter praestabilis* CIL IX 1498.

[8]) Macr. S. I 12, 17. Ueber eine angebliche Weihung an ihn s. CIL XIV 216*. Eph. epigr. VII 1276.

[9]) Liv. I 2, 6. Plin. n. h. III 56. Serv. Aen. I 259; über den Namen vgl. Wissowa, De dis Roman. indigetibus et novensidibus p. VI. Später ist der Gott in die Aeneassage hineingezogen und mit dem vergötterten Aeneas gleichgesetzt worden (Schwegler, Röm. Gesch. I 287 f.), wie Juppiter Latiaris mit Latinus (Fest. p. 194).

Juppiter Anxurus[1]) u. s. w. Vor allem aber war es in weit zurückliegender Zeit der von Alba Longa auf der Höhe des Mons Albanus verehrte Juppiter, der über den Kreis einer Einzelgemeinde hinaus Bedeutung gewann und als Juppiter Latiaris der göttliche Schirmherr des unter der Vorstandschaft von Alba Longa geeinten Latinerbundes wurde. Zwar beziehen sich die Angaben der alten Überlieferung durchweg auf die Zeit, wo das Bundesfest des Latiar unter römischer Leitung gefeiert wurde und an die Stelle des heiligen Haines, der die ursprüngliche Stätte des Kultes war,[2]) der von der letzten Dynastie der römischen Könige erbaute Tempel auf dem Albanerberge getreten war; dass aber damit nur eine alte, von Alba Longa eingerichtete und nach dessen Fall vielleicht eine Zeit lang unterbrochene Bundesfeier von neuem aufgenommen wurde, um auf diese Weise die Vorortstellung Roms in Latium zum sakralen Ausdruck zu bringen, das geht abgesehen von den im Ritual des Festes erhaltenen Spuren hohen Altertums[3]) schon aus dem Orte der Festfeier hervor. Rom ist in der historischen Zeit der festgebende Staat; seine Beamten, entweder die Consuln oder in deren Abwesenheit ein eigens dazu ernannter Diktator (f. Capit. z. J. 497 = 257), bringen das Opfer und üben die Festleitung aus, alle übrigen römischen Staatsbeamten müssen zugegen sein;[4]) die verbündeten latinischen Gemeinden sind durch Abgesandte vertreten, deren jeder seinen Anteil an dem Opferfleische erhält (*carnem petere*);[5]) die Zahl dieser empfangsberechtigten Latinergemeinden soll zur Zeit der Neugründung des Latiar durch Tarquinius Superbus 47 betragen haben.[6]) Während der Festdauer herrschte in ganz Latium Gottesfrieden (Macr. S. I 16, 17), und auch die einzelnen Gemeinden mögen innerhalb ihres Weichbildes das Fest feierlich begangen haben; wenigstens wissen wir, dass in Rom ein Wagenrennen auf dem Capitol stattfand, bei dem der Sieger einen Trunk Absynth erhielt.[7]) Die Lage des Festes war nicht auf einen bestimmten Kalendertag fixiert, sondern es waren *feriae conceptivae,*[8]) die alsbald nach Beginn des Amtsjahres von den Consuln auf einen nicht sehr fern (jedenfalls noch vor ihrer Abreise in die Provinz) liegenden Termin angesetzt wurden;[9]) die Dauer des Festes wurde allmälig bis auf vier Tage ausgedehnt, ausserdem fanden nicht selten wegen eines Formfehlers Wiederholungen der ganzen Feier statt.[10]) In

[1]) Verg. Aen. VII 799 und dazu Servius. Porph. zu Hor. sat. I 5, 26. CIL X 6483. Babelon, Monn. consul. II 546.

[2]) Liv. I 31, 3. Cic. pro Mil. 85.

[3]) Ausschluss des Weins beim Opfer (Helbig, Italiker in der Poebene S. 71), der Brauch des Schaukelns (Fest. p. 194. Schol. Cic. Bob. p. 256 Or.; vgl. dazu Lobeck, Aglaoph. I 585. Bötticher, Baumkultus S. 80 ff.); das angeblich in Rom dem Juppiter Latiaris gebrachte Menschenopfer eines *bestiarius*, von dem eine Anzahl christlicher Schriftsteller (die Stellen bei Roeper, Lucubration. pontifical. p. 38 f. Marquardt, Staatsverw. III 297, 4) als einem noch zu ihrer Zeit bestehenden Brauche erzählen, ist ganz gewiss apokryph.

[4]) Mommsen, Staatsr. I 642 f. Liste der Praefecti urbi feriarum Latinarum causa bei Chr. Werner, De feriis latinis (Diss. Lips. 1888) p. 41 ff.

[5]) Cic. pro Planc. 23. Varro de l. l. VI 25; vgl. Plin. n. h. III 69. Das volle Stellenmaterial über das Fest bei Chr. Werner a. a. O. p. 29 ff.

[6]) Dion. Hal. IV 49; über die Listen bei Dion. V 61 und Plin. n. h. III 69 vgl. Mommsen, Hermes XVII 42 ff. (anders Seeck, Rhein. Mus. XXXVII 1 ff. 598 ff.).

[7]) Plin. n. h. XXVII 45.

[8]) Varro de l. l. VI 25. Macr. S. I 16, 6.

[9]) Liv. XXI 63, 8.

[10]) Werner a. a. O. p. 22 ff. 38 ff.

der Zeit des Augustus hat man auf Grund älterer Aufzeichnungen Fasten der Feriae Latinae in Stein gehauen, die bis in die Zeit der Decemvirn zurückreichten und dann in der Kaiserzeit jährlich fortgeführt wurden; zahlreiche Bruchstücke haben sich in den Trümmern des Juppitertempels auf dem Mons Albanus gefunden.[1]).

Es ist schon früher (S. 35) darauf hingewiesen worden, dass zwischen dem Tempel des Juppiter Latiaris auf dem Albanerberge und dem des Juppiter Optimus Maximus auf dem Capitol zu Rom nicht nur chronologische, sondern auch innere Beziehungen bestehen; von besonderer Bedeutung dafür ist der seit dem J. 523 = 231 häufig gefeierte Triumph auf dem Albanerberge, welchen solche römische Feldherrn veranstalteten, denen der reguläre Triumph in Rom versagt blieb;[2]) derselbe geschah *sine publica auctoritate* (Liv. XLII 21, 7), hatte aber, wie die Triumphalfasten zeigen, volle Rechtsgiltigkeit.[3]) Es ist eine ansprechende Vermutung, dass mit diesem Akte die römischen Feldherrn an einen älteren Brauch anknüpften, indem wahrscheinlich bis zur Unterwerfung der Latiner die latinischen Feldherrn ebenso auf dem Mons Albanus zu triumphieren pflegten, wie die römischen auf dem Capitol; auf jeden Fall aber spricht sich in dem thatsächlichen Vorhandensein einer derartigen Abart des Triumphes eine Parallelisierung und Gegenüberstellung des Juppiter Optimus Maximus, dem allein der legitime römische Triumph gilt, und des Juppiter Latiaris aus, die keinesfalls zufällig sein kann. In der That hebt sich der capitolinische Juppiter aus der Menge der Juppiterkulte deutlich heraus durch seinen eminent politischen Charakter, der ihn mit dem Schutzgotte des Latinerbundes in nächste Beziehung setzt. Einer der ältesten in Rom erbauten Tempel im vollen Sinne des Gotteshauses war die der Überlieferung nach von den tarquinischen Königen begonnene und im ersten Jahre der Republik 245 = 509 durch den Consul M. Horatius dedicierte *aedes Iovis Optimi Maximi* auf dem Capitol;[4]) die Beinamen bezeichnen den Gott nicht sowohl als den besten und grössten der Götter, als vielmehr als den ersten und hervorragendsten aller in und ausserhalb Roms verehrten *Ioves.* Als Tempelgenossinnen werden neben ihm Juno Regina und Minerva verehrt, so dass ein göttlicher Dreiverein entsteht, der ziemlich sicher auf griechischen Ursprung zurückgeführt werden kann, nach Rom aber wahrscheinlich über Etrurien gelangt ist (oben S. 36); dieselbe Trias war schon vor der Gründung des capitolinischen Tempels auf dem Quirinal in einem unscheinbaren Heiligtume, dem später so genannten *Capitolium vetus,* verehrt worden.[5]) Der Stiftungstag des Tempels war der 13. September (Idus),[6]) ein Tag, der in den Fasten als *epulum Iovis* bezeichnet ist und für die ältesten römischen Spiele, die Ludi Romani, nachdem dieselben ständig geworden waren, den Mittelpunkt bildete;[7])

[1]) CIL VI 2011—2022. 3874 = XIV 2236—2248; dazu de Rossi, Eph. epigr. II p. 93 ff. Mommsen, Röm. Forsch. II 97 ff. Werner a. a. O. p. 57 ff.

[2]) Marquardt, Staatsverw. II 590. A. Michaelis, Annali d. Inst. 1876, 113 ff.

[3]) Mommsen, Staatsr. I 131.

[4]) Ueber die Geschichte des Tempels, auf die hier nicht eingegangen werden kann, vgl. Jordan, Topogr. I 2 S. 8 ff. O. Richter, Handb. III 814 ff. Hülsen, Real-Encycl. III 1532 ff.

[5]) Varro de l. l. V 158.

[6]) Plut. Popl. 14.

[7]) CIL I² p. 329; die Annahme L. Holzapfels, Philologus N. F. II (1889) 369 ff.,

aber auch sonst ist dieser Tag von Staatswegen als ein bedeutungsvoller behandelt worden: er ist in der nächsten Zeit nach Gründung des Heiligtums Anfangstag des bürgerlichen Jahres, an welchem die Magistrate ihr Amt antreten,[1] und eine Erinnerung an diese Anschauung liegt noch in dem Brauche, den Beginn eines neuen *saeculum* durch einen am 13. September in die Seitenwand der *cella Iovis* eingeschlagenen Nagel zu bezeichnen.[2] Bei den verschiedensten Gelegenheiten wird das capitolinische Heiligtum als das sakrale Centrum des Staates gekennzeichnet. Das Amtsjahr beginnt mit einem feierlichen Staatsopfer auf dem Capitol, bei welchem die höchsten Beamten des Jahres dem Juppiter das von ihren Vorgängern gelobte Opfer weisser Stiere darbringen und ihrerseits das gleiche Gelübde für ihr Amtsjahr erneuern, und mit einer Festsitzung des Senates im capitolinischen Tempel;[3] Opfer und Gelübde wiederholen sich, wenn der Magistrat zum Heere in die Provinz abgeht, und dem Juppiter O. M. widmet der siegreiche Feldherr den Siegeskranz und einen Teil des Erlöses der Kriegsbeute.[4] Den deutlichsten Ausdruck erhält die Auffassung des Juppiter O. M. als des göttlichen Schirmherrn und Vertreters des ganzen Staates beim Triumphe; der triumphierende Feldherr ist in allen Stücken ein menschliches Abbild des Juppiter O. M., unter dessen Auspicien er den Sieg erfochten hat und dem die Ehre des letzteren gebührt; daher erscheint er auf der dem Juppiter zukommenden Quadriga,[5] bekleidet mit den Gewändern und Insignien des Gottes, die für diesen Tag dem Tempel entnommen werden,[6] ja sogar mit menniggefärbtem Gesichte in Nachbildung der Thonstatue im Heiligtume;[7] der capitolinische Tempel ist das Ziel des Triumphzuges, am Altar des Juppiter O. M. wird das Festopfer (wiederum weisse Stiere)[8] dargebracht und in den Schoss des Götterbildes wird der Lorberkranz, der Ehrenpreis des Triumphators, niedergelegt.[9] Dem Juppiter gelten auch die Festspiele, die sich ursprünglich wohl regelmässig unmittelbar an den Triumph anschlossen, indem der Festzug (*pompa*) vom Capitol nach dem Circus weiterzog, wo dann die Siegesfeier durch *ludi magni* (*votivi*) ihren Abschluss fand. Später haben sich diese *ludi* vom Triumphe losgelöst und sind als *Ludi Romani*, wahrscheinlich seit Einsetzung der curulischen Aedilität 388 = 366, ein ständiges Jahresfest geworden;[10] die Erinnerung aber daran, dass sie ursprünglich ein Bestandteil des Triumphzuges waren, hat sich immer darin

dass die Fixierung der Ludi Romani auf September erst im Anfang des 2. Jhdts. v. Chr. erfolgt sei, steht auf ganz schwachen Füssen.

[1]) Mommsen, Chronol. S. 86 ff.

[2]) Liv. VII 3 nach Cincius, der missverständlich aus dem Saecularnagel einen *clavus annalis* gemacht hat; vgl. Mommsen, Chronol. S. 176 ff.

[3]) Mommsen, Staatsr. I 594 f.

[4]) Liv. XLV 39, 11: *consul proficiscens praetorve paludatis lictoribus vota in Capitolio nuncupat: victor perpetrato bello eodem triumphans ad eosdem deos, quibus vota nuncupavit, merita dona portans redit.* Mommsen, Staatsr. I 61.

[5]) Dion. Hal. IX 71. Ovid. ex Ponto II 1, 58 u. a. Reiche Materialsammlung über die äusseren Formen des Triumphes bei Marquardt, Staatsverw. II 582 ff.

[6]) Liv. X 7, 10. Suet. Aug. 94. Juv. 10, 38. Tertull. de corona 13. Mommsen, Staatsr. I 396.

[7]) Plin. n. h. XXXIII 111. Serv. Ecl. 6, 22. 10, 27.

[8]) Serv. Georg. II 146.

[9]) Plin. n. h. XV 133. Sil. Ital. XV 118 ff. Pacat. paneg. in Theod. 9, 5. Obseq. 61 [122] u. a.

[10]) Grundlegende Abhandlung von Mommsen, Röm. Forsch. II 42 ff.

erhalten, dass der spielgebende Magistrat in der Tracht des Triumphators erscheint[1]) und überhaupt die *pompa circensis*, die vom Capitol ausgeht, eine Nachbildung des Triumphzuges ist.[2]) Natürlich gehören die Ludi Romani ebenso wie die nächstältesten Spiele, die wahrscheinlich im J. 534 = 220 ständig gewordenen *Ludi Plebei*, zum Kulte des Juppiter O. M.,[3]) und beide gruppieren sich in ganz analoger Weise um die beiden *epula Iovis* an den Iden des September und November;[4]) während die Kalendarien der augusteischen Zeit für beide Spiele die Tage vom 4.—19. September bezw. 4.—17. November ansetzen, scheint die Entwicklung die gewesen zu sein, dass der älteste Spieltag der vom *epulum Iovis* durch den Tag der *equorum probatio* getrennte 15. September bezw. 15. November war und von da aus die Spiele dann durch allmälige Zufügung einzelner Tage anwuchsen;[5]) die beiden *epula* bilden einen wesentlichen Bestandteil[6]) und den Mittelpunkt der Feier in der Weise, dass später von den beiden Arten der Spiele, den scenischen und den circensischen, den ersteren die Tage vor, den letzteren die nach den *epula* zugewiesen sind. Auch die Iden des Oktober[7]) sind Träger von zum capitolinischen Kulte gehörigen Festspielen, den *Ludi Capitolini*, nur dass diese nicht von den Magistraten des Staates, sondern von einer Genossenschaft der auf den beiden Anhöhen des Mons Capitolinus wohnenden Leute ausgerichtet werden;[8]) die Gründung dieser Spiele liegt im Dunkeln, wir wissen nur, dass ihre Ausführung einem noch in augusteischer Zeit nachweisbaren *collegium Capitolinorum*[9]) oblag und dass dabei eine Reihe alter volkstümlicher Bräuche geübt wurden, namentlich die Versteigerung eines mit Purpurgewand und Bulla bekleideten alten Krüppels[10]) und dem griechischen ἀσκωλιασμός vergleichbare Scherze.[11]) Die spärlichen Nachrichten gestatten nicht, uns über die Bedeutung dieser Spiele eine sichere Meinung zu bilden, doch ist ihre Beziehung zum capitolinischen Kulte erheblich wahrscheinlicher als die zum alten Juppiter Feretrius,[12]) da die aus der ältesten Religionsordnung bekannten Spiele, wie die Equirria und Consualia, einen ganz andern Charakter tragen (s. oben S. 31).

Die Bedeutung des capitolinischen Heiligtums als religiöses Centrum des Staates hat im Laufe der Zeit immer mehr zugenommen; sie prägt sich aus in dem Brauche, internationale Verträge des römischen Volkes auf Broncetafeln ausgefertigt an den Wänden des Tempels auszuhängen,[13]) in der Sitte auswärtiger, dem römischen Volke befreundeter Souveräne und Völkerschaften, den Juppiter O. M. durch Weihgeschenke und In-

---

[1]) Liv. V 41, 2. Tertull. de corona 13; mehr bei Marquardt, Staatsverw. III 508.

[2]) Beschreibung bei Dion. Hal. VII 72; vgl. Marquardt a. a. O.

[3]) Cic. Verr. V 36. Paul. p. 122.

[4]) Für die Behauptung Mommsens (CIL I² p. 329. 335; Röm. Forsch. II 45, 4), dass das *epulum* der Ludi Romani erst eine Nachbildung desjenigen der Ludi plebeji sei, vermag ich einen stichhaltigen Grund nicht zu finden.

[5]) Die Einzelheiten bei Marquardt a. a. O. 498 ff.

[6]) Cass. Dio LI 1. Cic. de orat. III 73.

[7]) Das Datum gibt Plut. Romul. 25.

[8]) Vgl. darüber Mommsen, Eph. epigr. II p. 129; Röm. Forsch. II 55 ff.; Staatsr. III 115, 2.

[9]) Liv. V 50, 4. 52, 11. Cic. ad Qu. fr. II 5, 2. CIL I 805 = X 6488. XIV 2105.

[10]) Fest. p. 322. Plut. Q. R. 53; Romul. 25.

[11]) Ennius in den Schol. Bern. zu Verg. Georg. II 384.

[12]) So Ennius a. a. O. und Piso bei Tertull. de spect. 5.

[13]) Jordan, Topogr. I 2 S. 53 ff. Gilbert, Gesch. u. Topogr. d. Stadt Rom III 389 f.

schriften zu ehren,[1]) vor allem aber darin, dass die römischen Bürgerstädte bevorzugten Ranges, die Coloniae, unter anderen Ehrenrechten, welche sie als unmittelbare Abbilder Roms darstellten,[2]) vor allem das genossen, ein Capitolium, d. h. einen an hervorragender Stelle gelegenen Tempel von Juppiter O. M., Juno und Minerva zu besitzen (Litteratur darüber s. oben S. 38). Dieselbe Thatsache zeigt sich aber endlich auch darin, dass auch der Privatmann, dem es natürlich jederzeit freistand, wie in andern Tempeln, so auch auf dem Capitol zu opfern, einmal in seinem Leben jedenfalls dies Opfer brachte, nämlich an dem Tage, an dem er die Toga virilis anlegte und damit in die Bürgerschaft aufgenommen wurde;[3]) als Gott der mannbar werdenden Jugend führte Juppiter den Beinamen Juventus,[4]) und in gleicher Bedeutung hat sich in verhältnismässig früher Zeit eine Göttin Juventas von ihm losgelöst (s. unten § 22).

Der capitolinische Kult hat auch in der Kaiserzeit, nachdem ihm Augustus vorübergehend durch Verleihung seiner Privilegien an andre Tempel einigen Abbruch gethan hatte (s. oben S. 70), seine hervorragende politische Bedeutung behalten, und der Juppiter O. M. ist bis zum Untergange des römischen Reiches die göttliche Verkörperung seines Bestandes geblieben: er mit seinen beiden Tempelgenossinnen nimmt ausnahmslos den ersten Platz ein in den langen Götterreihen, die von den Staatspriestern bei den verschiedensten Anlässen für das Wohl des Kaisers und des Reiches angerufen werden (s. oben S. 74 f.), und der Gedanke, dass er der erste Schützer des Herrschers ist, hat in zahlreichen Gelübden und Opfern an ihn auch von Privaten[5]) und in der Anrufung des Gottes als Conservator, Custos,[6]) Servator, Sospitator, Tutator, Redux, Depulsor, wie sie uns Inschriften und Münzlegenden massenhaft bieten, seinen Ausdruck gefunden. Juppiter O. M., Juno und Minerva werden in allen Teilen des Reiches an erster Stelle in Weihinschriften genannt, und in der westlichen wie in der östlichen Reichshälfte werden mit Vorliebe die einheimischen Hauptgottheiten mit Juppiter O. M. gleichgesetzt, so dass dieser gewissermassen die Gesamtheit der im Reiche verehrten Gottheiten in sich vereinigt und das Capitolium mit Fug und Recht von der christlichen Polemik als *omnium daemonum templum* bezeichnet werden konnte.[7])

Litteratur: Preller-Jordan, Röm. Mythol. I 184--243. E. Aust in Roschers Lexikon II 619—762 (vortrefflich).

21. Juno. Ueberall, wo Juppiter in Italien verehrt wird, steht neben ihm als weibliche Himmelsgottheit und Genossin Juno (d. h. *Iovino* neben

[1]) z. B. CIL VI 372 ff. und dazu Hülsen, Röm. Mitt. IV 1889, 252 ff.

[2]) Gell. XVI 13, 9: *amplitudinem maiestatemque populi Romani, cuius istae coloniae quasi effigies parvae simulacraque quaedam esse videntur.*

[3]) Serv. Ecl. 4, 50: *sane Iovem merito puerorum dicunt incrementa curare, quia cum pueri togam virilem sumpserint, ad Capitolium eunt;* daher *ad Capitolium ire* geradezu synonym mit *togam virilem sumere.* Vgl. Rossbach, Röm. Ehe S. 408.

[4]) CIL IX 5574. XI 3245.

[5]) z. B. Suet. Aug. 59; Calig. 5. CIL VI 2059 u. a.

[6]) Tempel des Juppiter Conservator und des Juppiter Custos auf dem Capitol erbaute aus einem persönlichen Anlasse Domitian (Tac. hist. III 74. Suet. Dom. 5; vgl. Jordan, Topogr. I 2 S. 49 f.), der auch dem capitolinischen Kulte besonderen Glanz verlieh durch Einrichtung des Agon Capitolinus (Friedländer, Sitt.Gesch. II[5] 437 ff. Wissowa, Real-Encycl. III 1527 ff.).

[7]) Tertull. de spect. 12; vgl. Serv. Aen. II 319.

Iovis,[1]) auch der Name *Iovia*[2]) findet sich vereinzelt), und überall, wo Umfang und Art unserer Nachrichten ein sicheres Urteil ermöglichen, zeigt sich der Parallelismus in der Auffassung dieser beiden Gottheiten in voller Deutlichkeit. Im südlichen Etrurien tritt uns vor allem der Kult der Juno Curitis in Falerii entgegen, der dort den Mittelpunkt der Staatsreligion gebildet zu haben scheint, da die Stadt später den Namen Colonia Junonia[3]) führte und römische Gelehrsamkeit die Falisker von Argos, dem Hauptorte griechischen Heradienstes, ableitete;[4]) ferner finden wir Juno Regina als Burggöttin in Veji (s. u. S. 116 f.) und als Hauptgottheit in Perusia;[5]) in dem umbrischen Pisaurum ist die Verehrung von Juno Lucina und Juno Regina inschriftlich bezeugt,[6]) während uns an verschiedenen Stellen des oskisch-sabellischen Gebietes der Kult einer Juno Populona begegnet.[7]) Vor allem aber ist Latium reich an Junokulten, und schon die Existenz eines nach Juno benannten Monats in den Kalendern von Aricia, Tibur, Praeneste, Laurentum, Lanuvium redet eine deutliche Sprache;[8]) ausserdem kennen wir als in alter Zeit bereits verehrt und allem Anscheine nach von Rom unabhängig die Juno von Gabii,[9]) die Juno Regina von Ardea,[10]) die Juno Sospita von Lanuvium (s. u. S. 117), die Juno Quiritis von Tibur (Serv. Aen. I 17) und die Juno Lucina von Tusculum.[11]) Die mannigfaltigen Nuancen der Auffassung, die sich in diesen lokal differenzierten Kulten erkennen lassen, finden wir sämtlich in Rom wieder, zum Teil als alteinheimische Überlieferung, zum Teil auf Grund späterer Reception, und darum lässt sich aus den Thatsachen des stadtrömischen Junokultes das Gesamtbild der italischen Göttin in den wesentlichen Zügen wiedergewinnen.

Von grundlegender Bedeutung ist die enge und unlösbare Verbindung von Juno mit Juppiter, die sich in zahlreichen Einzelheiten des Rituals dokumentiert; die Gattin des eigentlichen Juppiter-Priesters, des Flamen Dialis, versieht den Dienst der Juno (Plut. Q. R. 86), weisse Rinder werden als feierlichstes Opfer der Juno ebensowohl wie dem Juppiter geschlachtet, nur dass der Göttin Kühe, dem Gotte Stiere zukommen,[12]) der Verehrung des Juppiter Dapalis und Epulo durch Bereitung einer Mahlzeit entspricht der Brauch, bei bestimmten Anlässen der Juno einen Tisch zu decken;[13]) wie dem Juppiter alle Idus, so sind der Juno alle Kalendae

[1]) *Iuno Loucina Diovis* (scil. *coniunx*) CIL VI 357 nach der Erklärung Mommsens (anders z. B. Jordan, Quaestiones umbricae p. 14).

[2]) Auf einer marrucinischen Inschrift (Zvetaieff, Inscr. Ital. inf. dial. Nr. 8) *Iovia Ioves patres* (vgl. Corssen, Kuhns Ztschr. IX 144 f.). Auch die *Iovia* der iguvinischen Tafeln (Buecheler, Umbrica p. 125) wird am wahrscheinlichsten auf Juno bezogen.

[3]) Lib. col. p. 217. Ueber den Junokult von Falerii vgl. Deecke, Die Falisker S. 83 ff.

[4]) Ovid. am. III 13, 31 ff. Cato bei Plin. n. h. III 51 und mehr bei Bormann, CIL XI p. 465.

[5]) Appian. b. c. V 49; vgl. Cass. Dio XLVIII 14.

[6]) CIL I 171—173.

[7]) CIL IX 2630. X 4789—4791; vgl. Nissen, Pompej. Studien S. 343.

[8]) Ovid. fast. VI 59 ff. Macr. S. I 12, 30, welche die Formen *Iunonius* und *Iunonalis* für den in Rom *Iunius* genannten Monat bezeugen; daher scheint die von Mommsen, Chronol. S. 222 gebilligte alte Ableitung des letzteren Namens von *iuvare iuvenis* unhaltbar; vgl. auch W. H. Roscher, Jahrb. f. Philol. CXI 367 ff.

[9]) Verg. Aen. VII 682. Sil. Ital. XII 537.

[10]) Plin. n. h. XXXV 115.

[11]) CIL X 3807: *Iunone Loucina Tuscolana sacra.*

[12]) *Niveae iuvencae* Ovid. am. III 13, 13. Liv. XXVII 37, 11. 15. Juven. 6, 48. Diels, Sibyll. Blätter S. 38. 52.

[13]) Tertull. de anima 39; vgl. Paul. p. 64. Dion. Hal. II 50.

heilig, weshalb sie in Laurentum den Beinamen Kalendaris führt[1]) und zu Janus, dem Gotte des Eingangs, also auch der Monatsanfänge, in enge sakrale Beziehung tritt (s. oben S. 91 f.). Dass auch dem inneren Wesen nach Juppiter und Juno nahe verwandte, gewissermassen parallele Gestalten sind, kommt vielfach in den Kultbeinamen zum Ausdrucke; neben Juppiter Lucetius steht Juno Lucina,[2]) neben Juppiter Ruminus und Juppiter Fulgur eine Rumina und Fulgura.[3]) Die Übereinstimmung der Namen weist natürlich auf Gleichheit der göttlichen Funktionen; so wissen wir, dass Juno nach italischer Vorstellung die Fähigkeit Blitze zu schleudern nicht minder besass als Juppiter (Serv. Aen. I 42. VIII 430); dass sie entsprechend dem Juppiter Pluvialis u. a. als Regenspenderin verehrt wurde, dürfen wir vielleicht aus dem Umstande schliessen, dass die Krähe, ein regenverkündender Vogel, ihr heilig ist;[4]) an den kriegerischen und siegverleihenden Juppiter erinnert es, wenn sowohl die lanuvinische Juno als die in Tibur verehrte Juno Quiritis in kriegerischem Aufzuge, mit Schild und Lanze bewaffnet, erscheint;[5]) endlich bezeichnet der häufigste Beiname der Göttin, Regina, sie deutlich als die Genossin des höchsten und besten Juppiter. Diese enge Verbindung beider Gottheiten ist dann im praktischen Gottesdienste insofern verwischt und verdunkelt worden, als sich Juno aus all denjenigen Funktionen, in denen sie mit Juppiter konkurrierte, allmälig zurückzog und dafür als Frauengottheit einen unabhängigen und umfassenden Wirkungskreis erhielt; der Prozess dieser Verselbständigung des Junokultes lässt sich zwar nicht im einzelnen, aber doch in grossen Zügen noch verfolgen.

In der ältesten römischen Kultusordnung ist Juno ebenso im Verein mit Juppiter verehrt worden, wie Nerio mit Mars, Lua mit Saturnus, Libera mit Libér u. s. w. Neben den zahlreichen Juppiterfesten weist die Festtafel kein sicheres Fest der Juno auf,[6]) und die Unterordnung der Göttin kommt darin deutlich zum Ausdrucke, dass, während die dem Juppiter geheiligten Idus sämtlich *feriae* sind, die der Juno geweihten Kalendae ihren Charakter als Werktage, soweit nicht andre Gründe in Betracht kommen, beibehalten. Auch ihre ältesten Kultstätten scheinen mit denen des Juppiter vereinigt

---

[1]) Macr. S. I 15, 19 f. Lyd. de mens. III 7; vgl. Mommsen, Chronol. S. 16 f.

[2]) *Lucinam ac Lucetiam* sagt Mart. Cap. II 149.

[3]) Beide Namen werden von August. c. d. VI 10 mit Populonia d. h. Juno Populona zusammengestellt und dürfen daher wohl als Beinamen der Juno gelten; *Rumina* ist wahrscheinlich auch bei Arnob. III 30 für *Pomana* zu lesen. Im übrigen vgl. über die *diva Rumina* R. Peter in Roschers Lexik. II 219 f.

[4]) Die Krähengöttinnen, *divae Corniscae*, hatten einen eignen Hain *trans Tiberim*, Paul. p. 64. CIL VI 96 (ob die rätselhafte *Coronice* der archaischen Inschrift CIL VI 30858 mit den Corniscae zusammenhängt, wie Hülsen, Röm. Mitt. X 1895, 64 vermutet, ist mehr als zweifelhaft). Ueber die Krähe als *imbrium divina avis imminentum* vgl. Hor. c. III 27, 10. 17, 12. Lucr. V 1085. Verg. Georg. I 388 u. a.

[5]) Ueber den Namen (*Quiritis, Curitis, Curritis*), abzuleiten von *quiris, curis* = ‚Lanze' vgl. Bersu, Die Gutturalen S. 38 f. 118 f. In dem von Serv. Aen. I 17 (vgl. I 8) mitgeteilten tiburtinischen Gebete: *Iuno Curritis, tuo curru clipeoque tuere meos curiae vernulas* scheint auf Grund falscher Etymologie *tuo curru* für das durch den Sinn geforderte *tua curi* eingetreten zu sein. Sonst vgl. Paul. p. 49. 64. Fest. p. 254. Plut. Rom. 29; Q. R. 87. Dion. Hal. II 50. Mart. Cap. II 149.

[6]) Ueber die wahrscheinlich zu den ältesten Feriae gehörigen Nonae Caprotinae, die mit dem Juppiterfeste der Poplifugia aufs engste zusammenhängen, s. unten S. 118.

gewesen zu sein. Auf der südlichen Anhöhe des capitolinischen Hügels, wo das älteste Heiligtum des Juppiter Feretrius lag, stand die sog. Curia Calabra, an die ein uralter Brauch anknüpfte:[1]) hier erfolgte allmonatlich an den Kalendae, sobald das Wiedererscheinen des neuen Mondes festgestellt worden war, die Ansetzung der Nonae auf den 5. bezw. 7. Tag und zwar durch Ausrufung der Formel *Dies te quinque* (bezw. *Septem dies te*) *calo, Iuno Covella*; dass hier die weibliche Himmelsgottheit speziell als Mondgöttin aufgefasst ist, haben schon die alten Mythologen richtig erkannt. Aber auch mit dem auf der anderen Anhöhe desselben Hügels, auf der Arx, angesiedelten Juppiterkulte scheint der der Juno von Alters her verbunden gewesen zu sein, falls wenigstens die Vermutung nicht trügt, dass durch die im J. 410 = 344 erfolgte Weihung des Tempels der Juno Moneta auf der Burg[2]) nicht ein neuer Kult geschaffen wurde, sondern nur ein alter eine zeitgemässe Ausgestaltung und ein neues Lokal erhielt; für diese Annahme spricht einerseits der Umstand, dass der Stiftungstag dieses Tempels, der wie die sämtlicher Junoheiligtümer auf die Kalenden angesetzt ist, gerade auf die Kalenden des Juni, also des speziell der Göttin heiligen Monats fiel, andererseits die Thatsache, dass auch mit dem alten Juppiterkulte auf dem Albanerberge gerade der der Juno Moneta gepaart war;[3]) die Begründung des Namens Moneta, der kaum etwas anderes als die ‚Raterin, Mahnerin' bedeuten kann, ist unbekannt und hat in alter und neuer Zeit zu zahlreichen Erfindungen und Hypothesen Anlass gegeben. — Ein anderer alter Junokult befand sich auf dem Esquilin, wahrscheinlich ursprünglich in Verbindung mit dem des Juppiter Fagutalis (s. oben S. 102 Anm. 6); an der Spitze des Mons Cispius lag ein alter Hain der Juno Lucina, an dessen Stelle im J. 379 = 375 ein Tempel derselben Göttin trat;[4]) der Stiftungstag des letzteren wurde am 1. März von den Frauen besonders festlich begangen und führte daher den Namen Matronalia,[5]) ohne aber zu den Feriae publicae zu gehören. Dazu kommt dann als dritter wichtiger Kult der der Juno Regina[6]) innerhalb der capitolinischen Trias (auch in dem Capitolium vetus auf dem Quirinal); einen eignen Tempel der Juno Regina gab es seit dem J. 575 = 179 beim Circus Flaminius, benachbart einem Tempel des Juppiter Stator.[7]) Sehr zahlreich aber sind die Junokulte benachbarter und unterworfener Gemeinden, die in Rom eine neue Stätte fanden. Obenan steht hier die Burggöttin von Veji, ebenfalls als Juno Regina angerufen, deren Kult und Bild nach der Zerstörung Vejis durch M. Furius Camillus nach Rom überführt und in einem am 1. September 362

[1]) Varro de l. l. VI 27. Macr. S. I 15, 9 ff. Fast. Praen. CIL I² p. 231. Vgl. Lyd. de mens. III 7. Serv. Aen. VIII 654. Plut. Q. R. 24.

[2]) Liv. VII 28. Ovid. fast. VI 183 f. und mehr bei Jordan, Topogr. I 2 S. 109; *Iuno Moneta Regina* CIL VI 362.

[3]) Einen Tempel der Juno Moneta auf dem Mons Albanus gelobt C. Cicereius 581 = 173 und weiht ihn 586 = 168 (Liv. XLII 7, 1. XLV 15, 10).

[4]) Ovid. f. II 435 f. Varro de l. l. V 49. Plin. n. h. XVI 235. Vgl. die Inschriften CIL VI 356 ff. 3694 f.

[5]) Plut. Rom. 21. Schol. Juv. 9, 53; *matronales* scil. *feriae* Tertull. de idol. 14. Zeugnisse bei Marquardt, Staatsverw. III 571.

[6]) In den Arval- und Saecularakten steht regelmässig neben Juppiter Optimus Maximus die Juno Regina.

[7]) Liv. XXXIX 2, 11. XL 52, 1 ff. Aust, De aedib. sacr. p. 24 f. und oben S. 108.

= 392 eingeweihten Tempel auf dem Aventin angesiedelt wurde.[1]) In analoger Weise mag bei der Dedition von Falerii 513 = 241 der dortige Kult der Juno Curitis (oder Quiritis) nach Rom evociert worden sein; wenigstens verzeichnen die Kalendarien am 7. Oktober das Stiftungsfest eines Tempels dieser Göttin auf dem Marsfelde;[2]) auch die samnitische Juno Populona (s. oben S. 114) scheint in Rom von Staatswegen ein Heiligtum besessen zu haben.[3]) Endlich aber haben sich die Römer auch den berühmtesten der latinischen Junokulte, den der Juno Sispes (oder Sospita)[4]) Mater Regina von Lanuvium[5]) in doppelter Weise angeeignet; nach der Einverleibung der Stadt in den römischen Staatsverband 416 = 338 wurde auch der lanuvinische Kult römischer Staatskult, behielt aber seinen Sitz in Lanuvium[6]) und wurde im Auftrage und unter Aufsicht des römischen Pontificalkollegiums teils durch den Dictator von Lanuvium und einen von ihm bestellten Flamen,[7]) teils durch eine aus römischen Rittern gebildete Priesterschaft von Sacerdotes Lanuvini versehen;[8]) die römische Staatsbehörde beteiligte sich direkt durch ein alljährlich von den Consuln zu bringendes Opfer (Cic. p. Mur. 90). Dann aber erhielt dieselbe Göttin im J. 560 = 194 durch C. Cornelius Cethegus einen Tempel am Forum holitorium, dessen Stiftungstag der 1. Februar war.[9]) Das Tempelbild, offenbar in Rom das gleiche wie in Lanuvium, stellte die Göttin in eigentümlichem Aufzuge dar, bekleidet mit einem Ziegenfell und mit Schnabelschuhen, bewehrt mit Lanze und Schild (Cic. de nat. d. I 83); diese Darstellung kehrt nicht nur auf republikanischen Münzen, sondern auch in Statuen und Reliefs der Kaiserzeit, namentlich aus der Zeit des Antoninus Pius, der in der Nähe von Lanuvium geboren und ein besonderer Verehrer der Göttin war (Hist. aug. Pius 8, 3), mehrfach wieder.[10])

So verschieden auch diese einzelnen Junokulte in ihrer ursprünglichen Anlage und in vielen Einzelheiten des Rituals gewesen sein mögen, allen gemeinsam ist der Zug, dass überall die Frauen, und zwar die verehelichten ehrbaren Frauen (*matronae*), als Trägerinnen des Kultes der Göttin auftreten.[11]) Der Matronalia oder *femineae Kalendae* (Juven. 9, 53), d. h. des am 1. März begangenen Festes der Juno Lucina, ist bereits gedacht worden, die Verehrung der vejentischen Juno Regina auf dem Aventin liegt von Anfang an vorzugsweise in den Händen der Frauen, die bei besonderen Anlässen in feierlicher Procession nach dem Heiligtume ziehen,[12]) für

---

[1]) Liv. V 21, 3. 23, 7. 31, 3. Dion. Hal. XIII 3.

[2]) *Iovi Fulguri Iunoni Curriti in campo*, vgl. Mommsen, CIL I² p. 331.

[3]) Macr. S. III 11, 6; sonst vgl. Arnob. III 30. Mart. Cap. II 149. CIL III 1075.

[4]) Ueber den Namen s. W. Prellwitz, Festschr. z. 50jähr. Doctorjubil. von L. Friedländer (1895) S. 393 ff.

[5]) CIL XIV 2088 ff. 2121; vgl. Fest. p. 343.

[6]) Liv. VIII 14, 2.

[7]) Cic. pro Mil. 27. 45 f. Ascon. p. 27. CIL XIV 2092.

[8]) Marquardt, Staatsverw. III 476. Dessau, CIL XIV p. 192.

[9]) Liv. XXXII 30, 10. XXXIV 53, 3 (mit der sicheren Emendation von Sigonius); Ovid. fast. II 55 ff., der den Tempel *Phrygiae contermina Matri* nennt (das wäre auf dem Palatin), scheint Mater Magna und Mater Matuta (s. oben S. 98) zu verwechseln.

[10]) Monum. d. Inst. VI—VII 76. Müller-Wieseler, Denkm. I 299. II 63ª. Mehr bei Overbeck, Kunstmythol. III 160 ff. J. Vogel in Roschers Lexik. II 605 ff.

[11]) Daher ist auch die Gans ihr heilig, vgl. Stephani, Compte rendu 1863, 21 f.

[12]) Liv. V 31, 3. XXI 62, 8. XXVII 37, 7 ff.

den stadtrömischen Kult der Juno Curitis fehlen uns alle Zeugnisse, aber ihr Fest zu Falerii ist nach der Beschreibung Ovids[1]) offenbar in erster Linie ein Frauenfest. Ein solches sind endlich auch die rätselhaften Nonae Caprotinae (CIL IV 1555), die am 7. Juli in Rom und Latium begangen wurden und über deren Ursprung tiefes Dunkel gebreitet war;[2]) sicher steht nur, dass sich an dieser Feier, die wahrscheinlich zu den Feriae der ältesten Festordnung gehörte,[3]) die Frauen im weitesten Umfange beteiligten, Freie wie besonders Sklavinnen,[4]) und dass das Opfer unter einem wilden Feigenbaum (*caprificus*) stattfand;[5]) die bekannte obscöne Bedeutung der Feige legt den Gedanken nahe, dass es Juno in ihrer Bedeutung als Schützerin der weiblichen Geschlechtsfunktionen[6]) war, der dieses Fest galt; auch die Rolle, welche die Ziege im Kulte der Göttin spielt, scheint nach derselben Richtung zu weisen.[7]) Auf die Frauengöttin Juno weist auch die nach altem Brauche in ihrem Haine bei Lanuvium angestellte Jungfrauenprobe[8]) und der für Rom bezeugte Ausschluss der *paelices* von ihrem Kulte;[9]) in keinem Zuge aber tritt die Auffassung der Juno als einer göttlichen Verkörperung des Frauenlebens nach all seinen Bethätigungen so deutlich hervor, wie darin, dass nach römischer Anschauung, wie jeder Mann als göttliche Wiederspiegelung der in ihm wirkenden schöpferischen Kraft seinen Genius besitzt, so jeder Frau ihre Juno zukommt (s. u. § 28). In dieser Bedeutung als Frauengottheit ist Juno namentlich Geburts- und Ehegöttin. Insbesondere Juno Lucina ist so speziell Schützerin der Geburten geworden, dass ihr Name im lateinischen Sprachgebrauche dieselbe Rolle spielt wie *Εἰλείθυια* im Griechischen; man ruft sie in den Geburtswehen an,[10]) opfert ihr nach glücklich erfolgter Entbindung[11]) und zahlt auf Grund eines angeblich von Servius Tullius herrührenden Gesetzes für jede Geburt eine Abgabe an die Kasse ihres Tempels (Dion. Hal. IV 15); sie verleiht nicht nur leichte Geburt,[12]) sondern überwacht auch die Entwicklung des Kindes im Mutterleibe, wovon sie den Namen Ossipago (oder Ossipagina) führt;[13]) auf bildlichen Darstellungen trägt sie gewöhnlich einen Säugling im Arm.[14]) Aus dieser Fürsorge für die Fortpflanzung der Gemeinde erklären sich die Beziehungen der Juno zu dem Gotte der animalischen Befruchtung, dem Faunus, die am Feste des letzteren, den Lupercalia, in einzelnen halbverwischten Spuren noch

---

[1]) Amor. III 13; vgl. Dion. Hal. I 21.

[2]) Aetiologische Legenden bei Macr. S. I 11, 36 ff. (vgl. III 2, 14). Plut. Rom. 29; Cam. 33; vgl. Ovid. a. a. II 257 f. Auson. de fer. 9 p. 104 Peip. Arnob. III 30.

[3]) Vgl. Mommsen, CIL I² p. 321.

[4]) Daher *ancillarum feriae* bei Polem. Silv. CIL I² p. 269.

[5]) Varro de l. l. VI 18. Macr. S. I 11, 36. 40.

[6]) Als solche führt sie auch die Beinamen Fluonia und Mena, Paul. p. 92. August. c. d. VII 2. 3 und mehr bei R. Peter in Roschers Lexik. II 198 f. 203.

[7]) Wissowa, Real-Encycl. III 1552 f.; vgl. unten S. 119.

[8]) Aelian. h. a. XI 16. Prop. V 8, 3 ff.

[9]) Lex Numae bei Gell. IV 3, 3: *paelex aram Iunonis ne tangito; si tangit, Iunoni crinibus demissis agnum feminam caedito.*

[10]) Cic. de nat. deor. II 69. Catull. 34, 13. Macr. S. VII 16, 27. Arnob. III 21. Zahlreiche Beispiele in der Komödie und sonst.

[11]) Tertull. de an. 39. Schol. Bern. Verg. Ecl. 4, 62; vgl. Varro de l. l. V 69. Fest. p. 305.

[12]) Daher durfte, wer ihrem Tempel nahte, keinen Knoten an sich haben, Serv. Aen. IV 518. Ovid. fast. III 257.

[13]) Arnob. III 30. IV 7. 8.

[14]) Overbeck, Kunstmyth. III 153 ff.

erkennbar sind; das Ziegenfell, mit dessen Riemen die Luperci die sich ihnen in den Weg stellenden Frauen schlagen, um ihnen Fruchtbarkeit zu verleihen, heisst *amiculum Iunonis,*[1]) und von jenen Riemen (*februa,* Serv. Aen. VIII 343) führen sowohl Juno[2]) wie Faunus[3]) den Beinamen *Februa* (*Februus*), *Februlis* u. ä.; da das Ziegenfell zur offiziellen Kleidung der Juno Lanuvina gehört und die Ziege auch im faliskischen Junokulte eine Rolle spielt,[4]) so ist es gewiss kein Zufall, wenn die Tempeltage der Juno Lanuvina (1. Februar) und Juno Lucina (1. März) auf die beiden den Lupercalia benachbarten Kalendae fallen. Die Funktion der Juno als Ehegöttin ist mit der eben geschilderten aufs engste verbunden; da sie bei der Heimführung, Salbung und Gürtung der Braut thätig und behilflich ist, kommen ihr die Namen Iterduca und Domiduca, Unxia und Cinxia zu,[5]) oder sie heisst allgemein als göttliche Brautführerin Pronuba, ein Name, der allerdings nicht dem Kulte selbst, sondern nur dem dichterischen Sprachgebrauch angehört, in den ihn Vergil (Aen. IV 166) eingeführt hat; der entsprechende technische Ausdruck des Rituals scheint Juno Juga gewesen zu sein.[6]) Auf römischen Hochzeitsdarstellungen auf Sarkophagen erscheint Juno ständig zwischen den Neuvermählten bei der *dextrarum iunctio;*[7]) es ist zwar nicht bezeugt, aber sehr wahrscheinlich, dass die Flaminica Dialis bei der feierlichen Confarreatio dieselbe Funktion ausübte. Diese Ehegöttin Juno ist es ohne Zweifel, welche in allen Curien, den auf der Familie und Geschlechtsgenossenschaft beruhenden Verwaltungskörpern, verehrt wurde;[8]) die Behauptung, diese Juno habe den Namen Curitis geführt, beruht nur auf einer etymologischen Spielerei mit *curia* und *Curitis,* da diese Form der Juno in Rom wohl erst aus Falerii recipiert ist. Ob die einmal erwähnte Herie Junonis (Gell. XIII 23, 2), offenbar eine dienende Gottheit (*ancula*) dieses Kreises, gerade zu Juno als der Ehegöttin gehört, ist nicht zu ermitteln, da uns für die Deutung dieser Gestalt jeder Anhaltspunkt fehlt.

Griechische Einflüsse konnten sich im Laufe der Zeit im römischen Junokulte um so leichter geltend machen, als die ursprüngliche Wesensverwandtschaft von Juno und Hera in vielen Punkten deutlich zu Tage trat. Besonders nahe lag der Vergleich der Juno Regina mit der in Griechenland vielfach verehrten *Ἥρα Βασιλεία*, und darum ist die Juno Regina auf dem Aventin seit dem zweiten punischen Kriege an den auf Anordnung der Decemviri s. f. vorgenommenen Kulthandlungen des Ritus graecus in hervorragender Weise beteiligt;[9]) auch griechische Sagenvorstellungen

---

[1]) Paul. p. 85; vgl. Ovid. fast. II 427 ff.

[2]) Paul. p. 85. Mart. Cap. II 149. Arnob. III 30.

[3]) Lyd. de mens. IV 20; vgl. Macr. S. I 13, 3. Verg Georg. III 43.

[4]) Ovid. am. III 13, 18 ff.; vgl. die Juno Caprotina in Rom (oben S. 118). Ueber die Bedeutung der Ziege im allgemeinen s. Stephani, Compte rendu 1869, 55 ff.

[5]) Mart. Cap. II 149. Paul. p. 63. August. c. d. VII 3. Arnob. III 25. 30.

[6]) Paul. p. 104, der von einer im *vicus iugarius* gelegenen *ara Iunonis Iugae* spricht; die Herleitung des Strassennamens von dieser Juno Juga ist sicher falsch; s. auch Serv. Aen. IV 16.

[7]) A. Rossbach, Röm. Hochzeits- und Ehedenkmäler, Lpz. 1871. Overbeck, Kunstmyth. III 131 ff. Vgl. auch H. Brunn, Annali d. Inst. 1844, 186 ff. A. Herzog, Stat. epithal. p. 26 ff.

[8]) Paul. p. 64. Dion. Hal. II 50.

[9]) Diels, Sibyll. Blätter S. 52 ff.

wurden durch die augusteischen Dichter ohne weiteres übertragen und so namentlich dem Verhältnis von Hera und Ares entsprechend Mars zum Sohne der Juno gemacht, eine Auffassung, die der italisch-römischen Religion völlig fremd ist.

Litteratur: Preller-Jordan, Röm. Mythol. I 271—289. W. H. Roscher, Studien zur vergleichenden Mythologie der Griechen und Römer. II. Juno und Hera. Leipzig 1875 und in seinem Mythol. Lexik. II 574—605.

22. Gottheiten aus dem Kreise des Juppiter. Unter den Göttern, die sich aus der umfassenden Machtsphäre des Juppiter losgelöst und zu selbständigen Individuen entwickelt haben, steht obenan Dius Fidius, ursprünglich nichts anderes als Juppiter selbst in seiner Bedeutung als Schützer der *fides*, dann selbständiges Objekt eines besonderen Kultes. Die Gründung der *aedes Dii Fidii in colle,* d. h. auf dem Quirinal, verzeichnete die Stadtchronik im J. 288 = 466 (Stiftungstag 5. Juni),[1]) und wenn eine andere Überlieferung dieses Heiligtums bis in die Tarquinierzeit oder gar bis auf T. Tatius hinaufrücken wollte,[2]) so war das nur die Konsequenz der Annahme, dass eine in diesem Tempel stehende Erzstatue einer spinnenden Frau die Gaia Caecilia oder Tanaquil, Gattin des Tarquinius Priscus, darstelle.[3]) Der in diesem Heiligtume verehrte Gott wird bei den alten Autoren bald Dius Fidius (griechisch *Ζεὺς Πίστιος*, oft entstellt *deus fidius*), bald Sancus (oft entstellt *sanctus*) genannt, der volle Name war Semo Sancus Dius Fidius, wobei *semo sancus*[4]) ein Epitheton ist wie *duonus cerus* bei Janus (s. oben S. 91) oder *bona dea* bei Fauna u. a. Antike und moderne Mythologen haben Semo Sancus und Dius Fidius als zwei selbständige, aber ihrem innern Wesen nach identische und darum nachher mit einander verschmolzene Gottheiten auffassen wollen, dass aber alle vier Namen zu demselben Gotte gehören, geht, abgesehen von der eben erwähnten schwankenden Bezeichnung des Heiligtums, auch daraus hervor, dass die Umbrer einen entsprechenden Gott *Fisius* (oder *Fisovius*) *Sancius* verehren, dessen Namen dieselbe Doppelbezeichnung zeigt; dass dieser umbrische Gott ebenso wie Dius Fidius in der engsten Beziehung zu Juppiter steht, beweist der Umstand, dass in den iguvinischen Tafeln *Sancius* auch als Beiname des *Iupater* sich findet.[5]) Eine antike Hypothese machte den Semo Sancus zu einem sabinischen Heros und setzte nicht nur ihn mit dem römischen Dius Fidius, sondern auch beide Götter mit dem griechischen Herakles gleich,[6]) wofür die von Aelius Stilo verfochtene ver-

---

[1]) Dion. Hal. IX 60. Ovid. fast. VI 213 ff. CIL I² p. 319. Gilbert, Gesch. u. Topogr. d. Stadt Rom I 275 ff. Hülsen, Rhein. Mus. XLIX 1894, 409.

[2]) Dion. Hal. IX 60. Tertull. ad nat. II 9.

[3]) Varro bei Plin. n. h. VIII 194. Plut. Q. R. 30. Fest. p. 238; vgl. Detlefsen, De arte Roman. antiqu. II p. 8.

[4]) Dass *semones* in älterer Zeit einen Gattungsbegriff bildet, wie später *genii*, bezeugt das *semunis* des Arvalenliedes und *semunu* im Weihgedicht von Corfinium, vgl. Buecheler, Rhein. Mus. XXXIII 281; die späte Deutung der *semones* als Halbgötter (Mart. Cap. II 156; vgl. Fulg. exp. serm. ant. p. 561 M.) ist nichts als etymologische Spielerei (mit *semi-*), vgl. Jordan, Krit. Beitr. S. 204 ff. und zu Preller, Röm. Myth. I 90, 2.

[5]) Vgl. Aufrecht und Kirchhoff, Umbr. Sprachdenkm. II 186 ff.

[6]) Cato bei Dion. Hal. II 49 (vgl. Sil. Ital. VIII 421 ff. Lact. I 15, 8. August. c. d. XVIII 19). Varro de l. l. V 66. Fest. p. 229. Paul. p. 147. Prop. V 9, 71 ff.; vgl. Tertull. de idol. 20.

kehrte Etymologie *Dius Fidius* = *Diovis filius*[1]) eine Stütze abgeben musste; dass hier nicht etwa innere sakrale Beziehungen, sondern nur gelehrte Kombination vorliegt, geht zur Evidenz daraus hervor, dass, wie eine neuerdings gefundene und inschriftlich sichergestellte Statue des Gottes gezeigt hat,[2]) das Kultbild ihn nicht nach dem Bilde des Herakles, sondern nach einem griechischen archaischen Typus des Apollon (als Schwur- und Bündnisgottes) darstellte; damit verlieren die weitgehenden Folgerungen, welche man aus dieser angeblichen Identität von Semo Sancus, Dius Fidius und Hercules gezogen hat,[3]) allen Boden. Dius Fidius ist, als Spezialisierung einer bestimmten Seite des Juppiter, in erster Linie Treu- und Schwurgott; daher ruft man ihn im täglichen Verkehr bei Beteuerungen insbesondere durch die Formel *me Dius Fidius* zum Zeugen an,[4]) und sein Tempel dient zur Aufbewahrung von Staatsverträgen[5]) sowie der als Symbole des Bündnisses geltenden radförmigen Erzscheiben, die uns aus dem umbrischen Ritual und aus Münzbildern bekannt sind.[6]) Die Natur des Himmelsgottes offenbart sich an Dius Fidius noch deutlich in dem Brauche, dass man nur unter freiem Himmel bei ihm schwört; daher tritt, wer im Hause ihn anruft, in den unbedeckten Teil des Atrium, und der quirinalische Tempel hat im Dache eine Öffnung.[7]) Überhaupt hat sich die Verehrung des Dius Fidius nicht auf seine Eigenschaft als Schwurgott beschränkt, sondern der Gott hat auch an den sonstigen Kompetenzen des Juppiter Anteil behalten; dass er wie jener durch Himmelszeichen seinen Willen kundthut, geht daraus hervor, dass eine wichtige Art von Auguralvögeln in der priesterlichen Kunstsprache von Sancus den Namen *aves sanquales* führt,[8]) und als Blitzgott kennzeichnet ihn die enge Verbindung, in welcher die *sacerdotes bidentales*, denen das zur Blitzsühne erforderliche Opfer des *bidental* (s. oben S. 107) obliegt, mit seinem Tempel stehen.[9]) Weihungen dieser Priesterschaft an Semo Sancus Dius Fidius haben sich sowohl in der Nähe des quirinalischen Tempels[10]) als auch auf der Tiberinsel[11]) gefunden, wo wenigstens für die spätere Kaiserzeit ein zweites Heiligtum des Gottes bezeugt ist;[12]) ausserhalb Roms scheint der Kult nur in der nächsten Umgebung der Stadt Verbreitung gefunden zu haben.[13])

[1]) Varro de l. l. V 66. Paul. p. 74. 147; vgl. Serv. Aen. VIII 301.

[2]) C. L. Visconti, Studj e Documenti di Storia e Diritto II 1881 S. 105 ff. Annali d. Inst. 1885 Tav. d'agg. A; vgl. Wissowa, Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. I 1898 S. 168.

[3]) S. namentlich R. Peter in Roschers Lex. I 2255 ff.

[4]) Plaut. Asin. 23. Cato bei Gell. X 14, 3. Paul. p. 147 u. a. m.

[5]) Dion. Hal. IV 58.

[6]) Liv. VIII 20, 8 und dazu Mommsen, Münzw. S. 222 f. Buecheler, Umbr. p. 148; in Iguvium muss, wer dem Jupater Sancius opfert, ein solches Rad (*urfeta* = *orbita*) in der Hand halten.

[7]) Varro de l. l. V 66 und bei Non. p. 494.

[8]) Fest. p. 317; *sanqualis* (auch in *porta sanqualis*) = *sancualis* ist vom *u*-Stamme *Sancu-* gebildet, von dem auch wiederholt der Genetiv *Sancus* statt *Sanci* überliefert ist.

[9]) Gilbert, Topogr. I 276. G. Gatti, Bull. arch. com. XV 1887, 8 f.

[10]) CIL VI 568 und die Inschrift der oben genannten Statue, vgl. auch Hülsen, Rh. Mus. XLIX 1894 S. 409 f.; ungewissen Fundortes CIL VI 569.

[11]) CIL VI 567; vielleicht auch Bull. arch. com. XX 1892 S. 184.

[12]) Justin. Mart. apol. I 26. 56 und bei Euseb. h. e. II 13. Tert. apol. 13; vgl. De Rossi, Bull. d. Inst. 1881, 65.

[13]) *Aedes Sancus* in Velitrae Liv. XXXII 1, 10; Altar aus Castrimoenium CIL XIV 2458.

Ein später ganz verschollener Zusammenhang scheint ursprünglich zwischen Semo Sancus Dius Fidius und der altitalischen Göttin Salus bestanden zu haben; dafür spricht nicht nur der Umstand, dass von dem Kulte dieser Göttin die dem Sitze des Gottes benachbarte Erhebung des Quirinal ihren Namen führte (Collis Salutaris neben dem Collis Mucialis, Porta Salutaris neben der Porta Sanqualis[1])), sondern dass in zwei von einander unabhängigen Zeugnissen von *Salus Semonia* die Rede ist,[2]) eine Bezeichnung, die kaum eine andre Deutung zulässt[3]) als die auf eine alte Kultgemeinschaft mit Semo Sancus (vgl. Here Martea, Ops Consiva u. a.). Der Name der Göttin findet sich nicht nur auf einer der alten schwarzen Thonschalen mit Götterinschriften (*Salutes pocolom* CIL I 49 aus Horta), sondern auch einer der Votivcippen des Haines von Pisaurum gilt ihr (CIL I 179), und in Praeneste besass sie, wie wir aus einer archaischen Inschrift erfahren, einen Altar, dessen Statut für andere Heiligtümer vorbildlich, also gewiss sehr alt war.[4]) Danach kann man mit Sicherheit annehmen, dass ihr Kult in Rom viel älter ist als ihr Tempel, der erst im J. 452 = 302 von dem Dictator C. Junius Bubulcus auf dem Quirinal, offenbar an Stelle des älteren *fanum,* geweiht wurde[5]) und seinen Stiftungstag am 5. August beging.[6]) Da den Anlass zum Gelöbnis des Tempels kriegerische Bedrängnis im Kampfe mit den Samnitern gegeben hatte (Liv. IX 43, 25), so ist hier die Göttin sicher nicht, wie später häufig (s. unten § 49) im Sinne der griechischen Hygieia als Göttin der Gesundheit, sondern als *Salus publica* (so auch CIL X 5821 aus Ferentinum), d. h. als göttliche Schützerin des allgemeinen Staatswohles,[7]) gedacht, und als solche hat sie auch noch in der Kaiserzeit reiche Verehrung gefunden: bei den Gelübden und Opferhandlungen der Arvalbrüder für die Wohlfahrt des Kaisers und seines Hauses hat *Salus publica populi Romani Quiritium*[8]) ihren festen Platz unmittelbar hinter der capitolinischen Trias, und mit grosser Regelmässigkeit finden wir Salus auch in den Götterreihen der von den Equites singulares in Rom gestifteten Altäre.[9]) In demselben

[1]) Vgl. Hülsen, Rhein. Mus. XLIX 404 f. 409. 414 f.

[2]) Macr. S. I 16, 8 und in einem später eingekratzten Nachtrage zu der aus dem Jahre 754 = 1 n. Chr. stammenden stadtrömischen Inschrift bei v. Premerstein, Arch. epigr. Mitt. aus Oesterr. XV 77 ff.

[3]) Denkbar wäre nur noch eine Deutung des Epitheton *semonius* von *semo* in demselben Sinne wie *genialis* von *genius* und *cerfius* (*kerríos*) von *cerfus* (*kerros*), s. unten § 28.

[4]) CIL XIV 2892 (*ara Salutus*), vgl. Jordan, Obervat. Rom. subsic. p. 10. Wo die von Obseq. 38 [98] bei Gelegenheit eines Prodigiums des J. 641 = 113 erwähnte *ara Salutis* lag, ist ungewiss, da der Text verstümmelt ist. Tempel der Salus in Ferentinum Tac. ann. XV 53, vgl. CIL X 5821.

[5]) Liv. IX 43, 25. X 1, 9; der Tempel war mit Gemälden von C. Fabius Pictor geschmückt, Val. Max. VIII 14, 6. Plin. n. h. XXXV 19; Prodigien aus den Jahren 478 = 276, 548 = 206, 588 = 166, 650 = 104, Oros. IV 4, 1. Liv. XXVIII 11, 4. Obseq. 12 [71]. 43 [103]. Der Tempel brennt unter Claudius nieder, Plin. a. a. O. Vgl. Jordan, Comment. Mommsen. 356 f. Hülsen a. a. O. 404.

[6]) CIL I² p. 324. Cic. ad Att. IV 1, 4.

[7]) Wie man ebenso im Privatleben die Salus für das eigne Wohlergehen anrief, zeigen zahlreiche Stellen des Plautus, zusammengestellt bei Kesebrg, Quaest. Plaut. et Terent. ad religionem spectantes (Lips. 1884) p. 54; vgl. auch CIL II 1391 *ara Sal(utis) pro reditu L. n. P. Celsus f.*

[8]) So z. B. CIL VI 2065 I 21. 44 u. a.; vgl. Henzen, Acta fratr. Arval. p. 216.

[9]) Henzen, Annali d. Inst. 1885 S. 239 ff. nr. 3—10. 12. 13. 20—22; wenn v. Domaszewski, Westd. Zschr. XIV 43 meint, es seien bei den Auxilia Salus und Felicitas an die Stelle getreten, die bei den Bürgertruppen

Sinne wird unter Nero nach Entdeckung der Verschwörung des Piso ein Tempel der Salus gebaut (Tac. ann. XV 74) und ist auch die auf Inschriften der Kaiserzeit häufig vorkommende Salus augusta[1]) als Fürsorgerin für das Wohlergehen des Kaisers aufzufassen. Dagegen ist die alte, noch unter Augustus und Claudius wieder erneuerte Ceremonie des *augurium salutis*[2]) nicht als eine zum Dienste der Salus gehörige Kulthandlung zu verstehen, sondern als ein dem *augurium canarium* (s. unten § 29) und der Inauguration der Priester analoger Akt des auguralen Ceremoniells.

Dieselbe Seite im Wesen des Juppiter, welche in der Gestalt des zum selbständigen Gotte gewordenen Dius Fidius vorwiegend zur Geltung kommt, fand auch noch in anderer Form ihre besondere Verehrung, indem die von Juppiter bezw. Dius Fidius geschützte Tugend der Treue und Wahrhaftigkeit, Fides, einen eigenen Kult erhielt. Einen Tempel auf dem Capitol in unmittelbarer Nachbarschaft des Juppiter O. M. erbaute ihr A. Atilius Calatinus 500 = 254 oder 504 = 250, und M. Aemilius Scaurus stellte ihn im J. 639 = 115 wieder her;[3]) der Stiftungstag fiel auf den 1. Oktober; wenn ein Teil der Überlieferung die Gründung des capitolinischen Fidesheiligtumes bereits auf Numa zurückführt[4]) oder gar eine Enkelin des Aeneas auf dem Palatin eine Kapelle der Göttin weihen lässt,[5]) so kommt darin nur der Glaube an die hohe Altertümlichkeit und Heiligkeit dieses Kultes zum Ausdruck.[6]) In der That ist der Kult selbst sicher älter als die Gründung des Tempels, denn wir wissen, dass alljährlich einmal die drei grossen Flamines auf einem bedeckten Wagen zum Altar der Fides fuhren und ihr opferten, wobei die rechte Hand des Opfernden bis an die Fingerspitzen in ein weisses Tuch eingehüllt war;[7]) an dem hohen Alter dieses Brauches ist schon darum nicht zu zweifeln, weil das ganze Ritual der Flamines uralt ist und Änderungen in späterer Zeit nicht erfahren hat. Der volle Name der auf dem Capitol verehrten Göttin ist *Fides publica*[8]) oder *Fides populi Romani*, denn unter ihrer Obhut steht vor allem der völkerrechtliche Verkehr des römischen Staates: darum finden in diesem Tempel häufig Senatssitzungen zum Zweck des Empfanges auswärtiger Gesandten statt, und an den Wänden desselben werden Urkunden von internationaler Bedeutung zur Veröffentlichung angebracht;[9])

Honos und Virtus einnehmen, und Salus und Felicitas seien den Bürgertruppen fremd gewesen, so widerspricht dieser Auffassung die Stellung beider Gottheiten in den Arvalprotokollen.

[1]) z. B. *sacerdos Spei et Salutis aug.* CIL XIV 2804 aus Gabii; Tempel der Salus augusta in Urbs Salvia CIL IX 5530 = 6078, 1 und in Ariminum CIL XI 361; vgl. auch CIL II 1437. III 4162. V 428. VIII 8305.

[2]) Dass so, und nicht *augurium Salutis* zu schreiben ist, zeigt Cic. de leg. II 21 *augures .. disciplinam tenento sacerdotesque et vineta virgetaque et salutem populi auguranto.*

[3]) Cic. de nat. deor. II 61 und dazu E. Aust, De aedib. sacr. p. 16.

[4]) Dion. Hal. II 75. Plut. Numa 16; daher Fides sabinisch bei Varro de l. l. V 74.

[5]) Agathokles περὶ Κυζίκου bei Fest. p. 269.

[6]) Daher *cana Fides* Verg. Aen. I 292; vgl. Sil. Ital. II 484 ff. Engelhard, De personificationibus quae in poesi atque arte Romanorum inveniuntur (Gotting. 1881) p. 8 f.

[7]) Liv. I 21, 4; vgl. Serv. Aen. I 292. VIII 636. Hor. carm. I 35, 21 f. und dazu A. Reifferscheid, Observat. critic. et archaeol. (Ind. lect. Vratisl. 1878) p. 4 f.

[8]) Val. Max. III 2, 17. VI 6, 1.

[9]) Mommsen, Annali d. Inst. 1858, 198 ff.; CIL III p. 916.

auch verehren die mit Rom in Berührung kommenden auswärtigen Völker insbesondere die Fides populi Romani.[1]) In der Kaiserzeit findet sich Name und Bild der Fides häufig auf Münzen,[2]) oft auch in individualisierender Auffassung als *Fides legionum, Fides militum* u. s. w.; das Bild der Göttin, deren Attribute wechseln und nicht sehr bezeichnend sind, ist häufig durch die symbolische Darstellung zweier verschlungenen Hände ersetzt; Weihinschriften an Fides sind verhältnismässig selten.[3])

Ist Fides auf dem Capitol die *vicina Iovis Optimi Maximi,* wie Cicero (de off. III 104) sie nennt, so haben drei andere in diesem Zusammenhange zu besprechende Gottheiten ihre ältesten Kultstätten in unmittelbarer Verbindung mit dem capitolinischen Heiligtume, nämlich Summanus, Terminus und Juventas. Dass alle drei Kulte Abzweigungen des Juppiterkultes sind, geht nicht nur aus dieser lokalen Vereinigung hervor, sondern auch aus dem Umstande, dass die Namen aller drei Götter, wenn auch nur vereinzelt, als Epitheta des Juppiter nachweisbar sind,[4]) vor allem aber aus Geschichte und Entwickelung ihrer Verehrung. Eine Thonstatue des Summanus befand sich entweder im Giebelfelde oder auf dem Firste des capitolinischen Tempels und wurde im J. 476 = 278 durch einen Blitzschlag herabgeworfen;[5]) zur Sühne für dieses Prodigium erhielt der Gott einen Tempel beim Circus maximus (Stiftungstag 20. Juni).[6]) Ausschlaggebend für die Bedeutung des Gottes ist die Thatsache, dass die Sühnopfer für nächtlichen Blitzschlag ebenso dem Summanus gelten, wie die für den am Tage vorgefallenen dem Juppiter (Fulgur);[7]) darum bringen auch die Arvalbrüder, als es in den Hain der Dea Dia, offenbar bei Nacht, eingeschlagen hat, dem Summanus ein Opfer von zwei schwarzen Hammeln dar.[8]) Er ist also ebenso Gott des nächtlichen Himmels, wie Juppiter der des lichten; mit der Unterwelt und den Manen, mit der ihn spätere Kombination zusammenbrachte,[9]) hat er durchaus nichts zu thun. Mit einer vereinzelten Nachricht (Fest. p. 348), dass gewisse in Gestalt eines Rades geformte Kuchen *summanalia* hiessen, ist nichts Sicheres anzufangen: die Gestalt erinnert an die Radscheiben im Dienste des Dius Fidius (s. oben S. 121).

Noch klarer liegt das Verhältnis des Gottes Terminus zu Juppiter. In der Mittelcella des capitolinischen Tempels nahe dem Tempelbilde befand sich die Kultstätte des Terminus, in Form eines Grenzsteines, über

---

[1]) Vgl. A. Kluegmann, L' effigie di Roma nei tipi monetarii più antichi (Roma 1879) p. 7 ff.

[2]) H. Graefe, De Concordiae et Fidei imaginibus (Petropoli 1858) p. 26 ff. R. Engelhard a. a. O. p. 52.

[3]) CIL II 4497. VI 148 = XIV 5. IX 5422. 5845. 5848. X 3775. 5903. Eph. ep. IV 79.

[4]) *Iuppiter Summanus* CIL V 3256. 5660; *Iuppiter Ter(minalis)* oder *Ter(minus)* CIL XI 351 (vgl. dazu Borghesi, Oeuvres III 297 ff.); *Iuppiter Iuventus* CIL IX 5574. XI 3245.

[5]) Cic. de divin. I 16. Liv. ep. XIV (der statt *Summanus* fälschlich *Iuppiter* nennt); vgl. Jordan, Topogr. I 2 S. 98 Anm. 95.

[6]) Ovid. f. VI 729 ff. CIL I² p. 320. Liv. XXXII 29, 1. Plin. n. h. XXIX 57; denselben meint wahrscheinlich auch die Not. urb. reg. XI mit *aedem Ditis patris,* s. unten Anm. 9.

[7]) Fest. p. 229. Paul. p. 75. Plin. n. h. II 138. August. c. d. IV 23. CIL VI 206. Bull. arch. com. IX 1881, 8. S. oben S. 107.

[8]) Henzen, Act. fr. Arv. p. 146.

[9]) Mart. Cap. II 161; daher gebraucht Arnob. V 37 und VI 3 *Summanus* als gleichbedeutend mit *Dis pater.*

welchem das Dach des Tempels eine Öffnung zeigte, weil man dem Terminus nur unter freiem Himmel opfern durfte;[1]) die Legende erklärte die eigentümliche Lage dieses *fanum* daraus, dass es älter gewesen sei als das capitolinische Heiligtum und demselben nicht habe weichen wollen.[2]) Die wahre Sachlage ist zweifellos die, dass im Tempel des Juppiter, des Schützers von Recht und Treue, auch ein Prototyp der ganz speziell unter seiner Obhut stehenden und in ihrer Heiligkeit gewissermassen durch ihn garantierten Grenzsteine aufgestellt war; auch nach etruskischer Lehre galt Juppiter als der Begründer der Feldmessung und Abgrenzung.[3]) Uralt ist sicher die Bestimmung, dass, wer den Grenzstein auspflügt, selbst samt dem Ochsengespann *sacer* sein solle,[4]) und zwar werden wir diese Nachricht dahin ergänzen dürfen, dass der Frevler *Iovi sacer* wurde; denn es zeigt sich im ältesten Kulte noch durchaus keine selbständige Gottheit Terminus. Das angeblich von Numa eingesetzte Fest der Terminalia am 23. Februar ist nicht ein Fest des Gottes Terminus, sondern der *termini,* der Grenzsteine und Grenzen; es war eine fröhliche Feier, bei der die Nachbarn an den Grenzscheiden zusammenkamen, um an den *termini* zu opfern und dann bei gemeinsamem Mahle und in ausgelassener Lustigkeit sich der friedlichen Grenzgemeinschaft zu freuen;[5]) auch von Staatswegen wird ursprünglich an den Grenzen der römischen Feldmark geopfert, ein Brauch, der später bei weiterer Ausdehnung des Ager Romanus undurchführbar geworden war und darum (ähnlich wie es bei den Ambarvalia geschah) auf ein Opfer an einem bestimmten Punkte der ehemaligen Flurgrenze, am 6. Meilensteine der via Laurentina, beschränkt wurde.[6]) Ein eigenes Heiligtum hat Terminus, abgesehen von dem capitolinischen *cippus,* nie besessen, und Zeugnisse für die selbständige Verehrung eines *deus Terminus*[7]) finden sich nicht vor der Kaiserzeit.

Wie Terminus so hatte endlich auch Juventas ihre Kapelle (*aedicula*) eingeschlossen in den Tempel des Juppiter O. M., und zwar in der Cella der Minerva,[8]) was man in derselben Weise wie bei Terminus begründete. Wie früher erwähnt (S. 113), brachte jeder Jüngling, der die Toga virilis anlegte, dem capitolinischen Juppiter ein Opfer dar; zugleich aber musste für jeden so mannbar gesprochenen Jüngling eine Steuer an die Kasse der Juventas gezahlt werden:[9]) dadurch ist das Verhältnis beider Gottheiten und die Bedeutung der Juventas klargestellt. Sie ist die Göttin der heranreifenden männlichen Jugend,[10]) die *dea novorum togatorum* (Ter-

[1]) Dion. Hal. III 69. Serv. Aen. IX 446. Paul. p. 368. Ovid. fast. II 671 f.

[2]) Cato bei Fest. p. 162. Liv. I 55, 3 f. (vgl. V 54, 7). Ovid. f. II 667 ff. SCHWEGLER, Röm. Gesch. I 771.

[3]) *Ex libris Vegoiae* in den Grom. vet. p. 350.

[4]) Paul. p. 368; vgl. Dion. Hal. II 74, der den Gott Ζεὺς ὅριος nennt. Vgl. auch die von HÜLSEN, Röm. Mitt. V 1890, 298 f. hergestellte metrische Inschrift.

[5]) Ovid. fast. II 639 ff. Dion. Hal. II 74. Plut. Numa 16; Q. R. 15. Hor. epod. 2, 59. Ueber das Opferceremoniell beim Setzen der Grenzsteine vgl. Sicul. Flacc. p. 141.

[6]) Ovid. fast. II 679 ff. Ebenso nennt Strab. V 230 als Ort der Ambarvalia, die doch an sich einen Umgang um die ganze römische Ackerflur bedeuten, einen bestimmten Ort zwischen dem 5. und 6. Meilensteine.

[7]) *Deo Termino dicatum* auf einem Cippus CIL XI 956.

[8]) Dion. Hal. III 69. Plin. n. h. XXXV 108.

[9]) Piso bei Dion. Hal. IV 15.

[10]) August. c. d. IV 11: *dea Iuventas, quae post praetextam excipiat iuvenalis aetatis exordia;* vgl. VI 1.

tull. ad nat. II 11), welcher darum in jedem Jahre, wahrscheinlich am Jahresanfange, Opfer *pro iuvenibus* dargebracht wurden;[1]) zur Erinnerung an den Tag, an welchem Augustus die Toga virilis anlegte, setzt das Festverzeichnis von Cumae (CIL X 8375) eine *supplicatio Spei et Iuve(ntati)* an, und denselben Sinn hat es wohl, wenn auf Inschriften und Münzen der Kaiserzeit der Juventus Augusta gedacht wird.[2]) Daneben ist unter dem gleichen Namen der Kult der griechischen Göttin Hebe in Rom eingedrungen; sie erscheint zuerst im J. 536 = 218, wo Juventas = Hebe ein Lectisternium und eine Supplication beim Tempel des Hercules erhält (Liv. XXI 62, 9); diese Verbindung und die ausdrückliche Erwähnung der Decemviri s. f. beweisen, dass es sich hier um die griechische Hebe handelt, obwohl wir nicht im Stande sind festzustellen, von wo die Römer diesen Kult entlehnt haben. Der griechischen Göttin galt auch der Tempel, welchen M. Livius Salinator 547 = 207 in der Schlacht bei Sena gelobte und C. Licinius Lucullus 563 = 191 am Circus maximus einweihte,[3]) sie ist auch fast ausnahmslos gemeint, wenn die Dichter seit der augusteischen Zeit von einer persönlich gedachten Juventas reden.

Zu denjenigen Gottheiten, die sich aus einzelnen Seiten des Juppiterkultes zu selbständigem Dasein entwickelt haben, gehört auch Liber, der mit seiner Genossin Libera bereits in der Festtafel mit eignen Feriae, den Liberalia des 17. März, vertreten ist; da jedoch dieser Gott, wie Ceres und Neptunus, schon in sehr früher Zeit durch Gleichsetzung mit dem griechischen Dionysos eine völlige Veränderung seines Wesens erfahren hat und die ursprünglichen und einheimischen Vorstellungen seines Kultes durch das Eindringen griechischer Auffassung ganz zurückgedrängt und verdunkelt worden sind, so wird er besser in anderem Zusammenhange (s. unten § 46) seine Behandlung finden. Aber derselbe Juppiter, von dem sich Liber abgespalten hat und der in Rom als Juppiter Liber oder Juppiter Libertas auf dem Aventin seinen Kult hatte (s. oben S. 105 f.), hat auf dem Wege der begrifflichen Fortpflanzung noch eine andre Gottheit aus sich heraus gezeugt, die Freiheitsgöttin Libertas, welche in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts v. Chr. durch Ti. Sempronius Gracchus (Cos. 516 = 238) einen aus Strafgeldern erbauten Tempel auf dem Aventin erhielt;[4]) wenn man diesen Tempel früher für identisch gehalten hat mit der *aedes Iovis Libertatis,* so ist diese Ansicht jetzt mit Recht aufgegeben, aber den inneren Zusammenhang beider Kulte beweist nicht nur die örtliche Nachbarschaft der Heiligtümer, sondern auch der Umstand, dass der Tempel der Libertas nach einer als sicher anzusehenden Combination, seinen Stiftungstag am 13. April, d. h. an den dem Juppiter geweihten Iden, beging.[5])

[1]) Paul. p. 104; vgl. Cic. ad Att. I 18, 3.

[2]) CIL II 1935. Cohen, Med. imp. V Claud. Goth. nr. 107. 108. Sonstige Inschriften CIL II 45. V 4088. 4244. Ueber den *flamen Iuventutis* in Vienna vgl. O. Hirschfeld, CIL XII p. 219.

[3]) Liv. XXXVI 35, 5 f. Plin. n. h. XXIX 57; vgl. Gilbert, Topogr. III 93.

[4]) Liv. XXIV 16, 19. Paul. p. 121.

[5]) Ovid (fast. IV 623 f.) gibt (mit *ni fallor*) den 13. April als Stiftungstag des *atrium libertatis* an; da das aber ein Profangebäude war (s. die Zeugnisse in Roschers Myth. Lex. II 2032) und darum sein Stiftungstag nicht in den Kalender gehört, so liegt sicher ein Irrtum des Ovid vor, der die Kalendernote *Libertati* falsch auflöste.

Allerdings ist Juppiter Liber von Haus aus gewiss nicht Freiheitsgott, sondern ein Gott der schöpferischen Fülle, aber der Bedeutungswandel, der sich in dem Worte *liber* vollzog (vgl. *liberalis* und *libertas*), hat ebenso in einer Verschiebung des Wesens des Gottes seinen Ausdruck gefunden, die auch in dem Schwanken der urkundlichen Bezeichnung zwischen Juppiter Liber und Juppiter Libertas hervortritt. Die Göttin Libertas[1]) vertritt zunächst nicht den in der Zeit der Blüte des Freistaates selbstverständlichen Gedanken der *libertas publica populi Romani*, sondern die persönliche Freiheit des einzelnen Bürgers,[2]) wie sowohl das ihr zukommende Symbol des *pileus libertatis*[3]) als auch die Erzählung des Livius (XXIV 16, 19) zeigt: nachdem der Sieg bei Beneventum 540 = 214 vor allem durch die *volones*, d. h. das nunmehr mit der Freiheit belohnte Sklavencorps, erfochten ist, lässt Ti. Sempronius Gracchus ein Bild der Siegesfeier in dem von seinem Vater gestifteten aventinischen Tempel der Libertas aufstellen. Erst als es mit der republikanischen Freiheit zu Ende ging, sah man in Libertas die Verkörperung dieses Gutes; dieser Göttin galt das Heiligtum, welches Clodius auf der Stelle des zerstörten Hauses des Cicero errichtete,[4]) sowie ein anderes, welches im J. 708 = 46 der Senat zu Ehren des Befreiers Caesar zu weihen beschloss (Cass. Dio XLIII 44); ihren Kopf und ihre Symbole prägen aber auch die Caesarmörder auf ihre Münzen,[5]) wie andererseits Augustus sich nach ihrer Besiegung als *libertatis p. R. vindex* rühmt.[6]) In der Kaiserzeit aber ist nicht nur das Bild der Göttin seit Claudius und Galba auf den Münzen häufig, sondern wir begegnen auch nach dem Sturze verhasster Machthaber wiederholt Weihungen von Bildern und Altären der *Libertas restituta* oder *Libertas publica populi Romani*, so nach dem Sturze des Sejan (Wilmanns Exempla 64ᵃ; vgl. Cass. Dio LVIII 12, 5), des Nero,[7]) des Domitian (CIL VI 472), des Commodus (Herodian. I 14, 9).

Eine andre Eigenschaft des höchsten Gottes hat sich in Victoria zu selbständiger Vertretung losgelöst: denn dass sie nur eine andere Vergöttlichung derselben Kraft ist, die im Kulte des Juppiter Victor ihre Verehrung findet, beweisen noch die Arvalenprotokolle, in denen bei verschiedenen Opferhandlungen des Kaiserkultes an derselben Stelle der Götterreihen (gewöhnlich hinter der capitolinischen Trias und vor Salus und Felicitas) völlig gleichwertig bald Juppiter Victor, bald Victoria erscheinen,[8]) einmal

1) Für Plaut. Rud. 489 f. ist die Erklärung nicht in römischer Religionsvorstellung zu suchen, vgl. F. Leo z. d. St.

2) Eine analoge göttliche Vertretung der Bürgerqualität ist die Göttin Civitas des offenbar von einem Neubürger geweihten Altars CIL VI 88 *Civitati sacrum. A. Aemilius Artema fecit.*

3) Helbig, S.Ber. Akad. München 1880 I 490 f.

4) Plut. Cic. 33. Cass. Dio XXXVIII 17, 6. Cic. de domo 108 ff.; de leg. II 42.

5) Babelon, Monn. cons. I 334 ff. II 112 ff. Libertas auf einer Quadriga von Victoria gekrönt zeigen ältere Denare des M. Porcius Laeca, C. Cassius Longinus und C. Egnatius Maximus, Babelon a. a. O. II 369. I 331. 474; vgl. Roschers Lexik. II 2033 f.

6) Monum. Anc. 1, 3. Eckhel, D. N. VI 83.

7) CIL VI 471. Eckhel, D. N. VI 295; vgl. auch CIL II 2035.

8) Vgl. die Opfer *ob imperium Othonis* CIL VI 2051 I 38 und *ob imperium Vitellii* 2051 I 87; ebenso *ob laurum Neronis* 2044 I 11 und *ob laurum positam* des Otho 2051 I 66, ähnlich auch bei Gelübden *pro salute et adventu Vitellii* 2051 II 4 und *pro salute et reditu Domitiani* 2066, 43; s. auch Henzen, Acta fr. Arv. p. 72 f. 85 f. 121 f. 124.

(CIL VI 2086, 27) auch beide nebeneinander und ausdrücklich zu einem Paare verbunden: *Iovi Victori b(ovem) m(arem) a(uratum) et Victoriae b(ovem) f(eminam) a(uratam).* Einen eignen Tempel hatte Victoria ein Jahr nach der Erbauung der *aedes Iovis Victoris* (s. oben S. 108) im J. 460 = 294 durch den Consul L. Postumius erhalten, der schon in seiner Aedilität aus Strafgeldern den Bau begonnen hatte (Liv. X 33, 9); er lag auf dem Palatin (Liv. XXIX 14, 13) an dem nach ihm benannten *clivus Victoriae* (Fest. p. 262) und neben ihm befand sich eine von M. Porcius Cato 561 = 193 geweihte Kapelle der Victoria Virgo (Liv. XXXV 9, 6).[1]) Wenn angeblich schon in altersgrauer Vorzeit auf demselben Berge ein Altar der Victoria gestanden haben soll (Dion. Hal. ant. I 32, 5), so ist das entweder eine fiktive Vordatierung des Kultes, um die von Anfang an unwiderstehliche Sieghaftigkeit des römischen Volkes zum Ausdruck zu bringen, oder der Name Victoria ist hier nur sekundär eingetreten für den einer älteren Göttin, die man vermutungsweise mit ihr identifizierte,[2]) wie dies z. B. mit Vica Pota[3]) und der sabinischen Vacuna (s. oben S. 44 Anm. 3) der Fall war. Der palatinische Tempel ist der einzige geblieben bis zum Ausgange der Republik, wo der Kult der Victoria einen grossen Aufschwung nahm. Denn in demselben Maasse, als jetzt einzelne Machthaber in den Vordergrund traten, die ihre Gewalt durch Siege über die äusseren und inneren Feinde begründeten, trat die Göttin Victoria sozusagen in ein persönliches Verhältnis zu ihnen und wurde unter Beifügung des Namens des betreffenden Feldherrn als Verkörperung seiner persönlichen Siegeskraft gefasst. Wenn man bei den *ludi Victoriae Sullanae* (27. Okt.—1. Nov.) und den *ludi Victoriae Caesaris* (20.—30. Juli)[4]) im Zweifel sein könnte, ob Victoria persönlich oder als Appellativum zu verstehen sei, so wird die erstere Auffassung als die allein berechtigte erwiesen durch zahlreiche Zeugnisse der Kaiserzeit, in denen Tempel und Altäre teils der Victoria Augusta, teils der Victoria eines mit Namen bezeichneten Kaisers gewidmet sind;[5]) selbst die Göttin des palatinischen Tempels führte, wie das Regionenbuch zeigt, später nach einem der mit dem Beinamen Germanicus ausgezeichneten Kaiser die Bezeichnung *Victoria Germaniciana.* Umfang und Bedeutung dieses Vorstellungskreises lassen uns die zahllosen Victoriamünzen der Kaiserzeit erkennen, auf denen unter den bildlichen Darstellungen die der ein Tropaion bekränzenden Nike, die schon in republikanischer Zeit den Victoriati ihren Namen gab,[6]) die beliebteste ist, während die Beischriften die Victoria teils in

[1]) Vgl. Gilbert, Topogr. III 428 f. Hülsen, Röm. Mitt. X 1895, 23 f. 269.

[2]) Carmenta, an die Gilbert, Topogr. I 41 Anm. denkt, hat weder je auf dem Palatin ein Heiligtum gehabt, noch ist sie mit Victoria gleichgesetzt worden.

[3]) Ascon. p. 12 verglichen mit Liv. II 7, 12; vgl. § 36.

[4]) Mommsen, CIL I² p. 333 und 323 f.

[5]) Eine *supplicatio Victoriae Augustae* verzeichnet das Feriale Cumanum (CIL X 8375) am 14. April zur Feier des ersten Sieges im mutinensischen Kriege; eine *aedes Victoriae Augustae* z. B. in Puteoli CIL X 1887, Altäre *Victoriae Caesaris Aug(usti) imperatoris* in Capua (CIL X 3816), *Victoriae imp(eratoris) Caesaris Vespasiani Aug(usti)* in Cora (CIL X 6515) u. a. Vgl. namentlich über die Soldatenaltäre v. Domaszewski, Westd. Ztschr. XIV 37 ff.

[6]) Ueber die Victoriati s. Marquardt, Staatsverw. II² 20 ff., über Victoria auf dem Zweigespann als zweitältesten Typus der Bigati (nach Luna) A. Klügmann, Ztschr. f. Numism. V 1877 S. 65 f.

der erwähnten Weise als Siegeskraft des regierenden Kaisers kennzeichnen, teils sie als Victoria Germanica, Parthica, Sarmatica u. s. w. auf einen einzelnen Feldzug und seinen Erfolg spezialisieren.[1]) Aus dieser hervorragenden Rolle, welche Victoria in der Religion der Kaiserzeit spielt, gibt sich die Erklärung dafür, dass der von Augustus in der Curie errichtete und am 28. August 725 = 29 eingeweihte Altar der Victoria[2]) geradezu zur Versinnlichung des allzeit siegreichen Kaisertumes wurde und dass darum seine durch Constantius angeordnete und durch Gratian erneuerte Entfernung das Ende des alten Reiches zu bedeuten schien und daher die bekannten Kämpfe entfesselte (s. oben S. 87).

Litteratur: Ueber Dius Fidius: E. Jannetaz, Étude sur Semo Sancus Fidius, Paris 1885, dazu Jordan, Deutsche Litt.Ztg. 1885 S. 680. Wissowa in Roschers Lexik. I 1189 f. (zum Teil verfehlt). Jordan, Annali d. Inst. 1885, 105 ff. Ueber Fides Wissowa in Roschers Lexik. I 1481 ff., über Juventas ebd. II 764 ff., über Libertas ebd. II 2031 ff. Ueber Terminus G. Jourde, Le culte du dieu Terme et de la limitation de la propriété chez les Romains, Paris 1886.

23. Mars. Mars ist ebenso wie Juppiter ein allgemein italischer Gott und hat in den ältesten religiösen Vorstellungen des Landes eine ganz hervorragende Stelle eingenommen: das geht einmal daraus hervor, dass die Stammsagen verschiedener italischer Völkerschaften gerade an ihn anknüpfen (s. unten S. 132), sodann aus der Thatsache, dass er der einzige Gott ist, nach welchem in den Kalendern nicht nur latinischer (Alba, Aricia, Praeneste, Laurentum), sondern auch sabellischer Gemeinden und Stämme (in Cures, bei den Hernikern, Paelignern, Aequiculern) ein Monat benannt war;[3]) bei den Etruskern sind allerdings die Spuren des Marskultes unsicher und spärlich,[4]) doch hat wenigstens Falerii ebenfalls einen Monat Martius, und bei den Umbrern kennen wir nicht nur den berühmten Marskult der uralten Stadt Tuder,[5]) sondern der Gott begegnet uns auch in den iguvinischen Tafeln an hervorragender Stelle unmittelbar neben Juppiter, mit dem er die Beinamen Grabovius und Ahtus teilt.[6]) Sein Name lautet überall *Mars* (etr. *Maris*) oder auch *Mavors*,[7]) zusammengesetzt *Marspiter* oder *Maspiter*,[8]) während die von römischen Grammatikern als bei den Oskern gebräuchlich angeführte Form *Mamers* wahrscheinlich auf einem falschen Rückschlusse aus Namen wie *Mamercus*, *Mamertini* u. a. beruht.[9]) In Rom wird Mars seit unvordenklicher Zeit

[1]) Material bei Stevenson, Dictionary of Roman coins S. 865 ff.

[2]) Cass. Dio LI 22, 1. Suet. Aug. 100. CIL I² p. 327. Jordan, Topogr. I 2 S. 251 Anm. 83. Eckhel, D. N. VI 85.

[3]) Mommsen, Röm. Chronol. S. 218 ff.

[4]) Müller-Deecke, Etrusker II 57. Deecke, Etr. Forsch. IV 35.

[5]) Sil. Ital. IV 222. VIII 464. Ueber alte Marsheiligtümer im Sabinischen, in Suna und Tiora Mattiene, vgl. Dion. Hal. I 14, Trebula Mutuesca Obseq. 42. *Martiales* in Larinum, Cic. pro Cluent. 43.

[6]) Buecheler, Umbrica p. 52. 126; aus der Gegend von Iguvium stammt auch die Inschrift [*Ma*]*rti Cyprio* (s. dazu Varro de l. l. V 159. Buecheler, Umbr. p. 173) .. *signum .. ex voto posuit et aedem vetustate conlapsam refecit*, CIL XI 5805 = Henzen 5669.

[7]) *Mavortei* CIL VI 473 (davon nur orthographisch verschieden *Maurte* in der tusculanischen Inschrift CIL XIV 2578; vgl. auch die Form *Mavortio* [dat.] der Altarinschrift von Lanuvium CIL XIV 4178) und in der Poesie seit Ennius; s. auch das Orakel bei Liv. XXII 1, 11. Die Form *Marmar* im Arvalenliede wird richtig erklärt von Jordan zu Preller, Röm. Myth. I 336, 4. Vgl. auch B. Maurenbrecher, Archiv f. lat. Lexikogr. VIII 290 f.

[8]) Varro de l. l. VII 49. IX 75. X 65.

[9]) Varro de l. l. V 73. Paul. p. 131. 158. Mommsen, Unterital. Dial. S. 276.

auf dem nach ihm benannten *campus Martius* verehrt,[1]) wo ihm ein bereits in der dem Numa zugeschriebenen *lex de spoliis opimis* (Fest. p. 189) erwähnter Altar gehört. Diese *ara Martis in campo*[2]) bildet den sakralen Mittelpunkt bei der Feier des Lustrum, der alle 5 Jahre erfolgenden Weihung der durch den Census neu konstituierten Gemeinde; die dem Mars besonders zukommenden Opfertiere, Schwein, Schafbock und Stier (*suovetaurilia*) werden dreimal um die als *exercitus* auf dem Marsfelde versammelte römische Bürgerschaft herumgeführt und sodann dem Gotte zum Danke für den während der letzten 5 Jahre gnädig gewährten Schutz geopfert, indem ihm zugleich für die nächste Wiederkehr des Lustrum das gleiche Opfer gelobt wird, falls er bis dahin der Gemeinde seine Fürsorge weiter zuwende.[3]) Dieser Akt der Lustration, dessen Hauptceremonie in der Herumführung der Opfertiere um die zu entsühnende Gemeinde besteht, wird in gleicher Weise wie hier an der Bürgerschaft[4]) so bei dem Feste des Amburbium am 2. Februar an der Stadt und bei den im Mai gefeierten Ambarvalia an der römischen Feldmark vollzogen,[5]) und in derselben Art begeht auf dem flachen Lande ein jeder Gau die *lustratio pagi* (z. B. CIL IX 1618. 5565) und der einzelne Bauer die Weihung seines Grundstückes. Für den letztgenannten Akt gibt uns Cato (de agric. 141) eine Beschreibung des Ceremoniells und den Wortlaut der zur Anwendung kommenden Gebetsformel, aus welchem hervorgeht, dass auch hier das Opfer dem Mars galt und aus Suovetaurilia bestand. Das Gleiche ist sicher ursprünglich auch bei dem Amburbium, den Ambarvalia und der *lustratio pagi* der Fall gewesen, wenn auch in der augusteischen Zeit bei dem ländlichen Flurumgange unter griechischem Einflusse Ceres an die Stelle des Mars getreten ist (Verg. Georg. I 338 ff.) und die Fratres Arvales bei ihrem mit den alten Ambarvalia identischen[6]) Maifeste in erster Linie die Dea Dia verehren: denn das uralte Kultlied der Arvalbrüder ist an Mars gerichtet, und derselbe Gott spielt auch bei der *lustratio populi* von Iguvium eine hervorragende Rolle. Mit Unrecht haben Neuere[7]) in diesen Flurumgängen einen Beweis dafür finden wollen, dass Mars von Haus aus ein Vegetations- und Ackergott sei: soweit die Überlieferung uns ein Urteil gestattet, ist Mars den Römern nie etwas anderes gewesen als Kriegsgott, und wenn man ihn um Schutz der Fluren anfleht, so geschieht das nicht, damit er das Wachstum der Saaten fördere, sondern damit er Kriegsnot und Verwüstung von den Feldern fernhalte.

---

[1]) Ueber einen andern *campus Martialis* auf dem Caelius s. Paul. p. 131, vgl. Ovid. fast. III 521 f.

[2]) Liv. XXXV 10, 12. XL 45, 8.

[3]) Dion. Hal. IV 22. Varro de r. r. II 1, 10. Val. Max. IV 1, 10. Ps.Asc. Cic. Verrin. p. 188 Or.; vgl. Mommsen, Staatsr. II 406.

[4]) Ebenso beim Heere als *lustratio exercitus*, vgl. v. Domaszewski, Arch. epigr. Mitt. aus Oesterr. XVI 1893, 19 ff.

[5]) Ueber die Scheidung von Amburbium und Ambarvalia und den Tag des ersteren s. H. Usener, Religionsgeschichtl. Untersuchungen I 304 ff.

[6]) Mommsen, Röm. Chronol. S. 70 f. Henzen, Acta fratr. Arval. p. 46 ff. Wissowa, Real-Encycl. II 1478 ff.

[7]) Preller, Röm. Myth. I 339 ff. Mannhardt, Myth. Forsch. S. 156 ff., vgl. auch Reifferscheid, Lect. Kat. von Breslau, Winter 1882/83 S. 6 ff. Als Sturmgott fassen den Mars Ad. Kuhn und L. Meyer, als Sonnengott W. Corssen und W. H. Roscher, als Jahresgott H. Usener.

Beim Lustrum aber ist es ja gerade die waffentragende und als *exercitus* geordnete Gemeinde, die dem Gotte geweiht wird. Auf die kriegerische Bedeutung des Mars weisen auch alle uns bekannten Einzelheiten seines Kultes hin. Sein Symbol sind die in einer Kapelle der Regia aufbewahrten Wurfspeere (*hastae Martis*)[1]) und die angeblich einst vom Himmel gefallenen heiligen Schilde (*ancilia*): diese Waffen des Gottes bewegte nach altem Brauche der ins Feld ziehende Heerführer mit dem Rufe *Mars vigila*,[2]) und mit ihnen rüsteten sich die Priester des Mars, die Salii, aus, wenn sie die zweimal im Jahre wiederkehrenden Festcyklen des Gottes begingen. Der Monat März, in dem die Kriegszeit beginnt, ist dem Mars speziell heilig und ganz von seinen Festtagen ausgefüllt,[3]) und ebenso wird derselbe Gott im Oktober nach beendeter Campagne mit Dankfesten gefeiert; die dabei von diesen rituellen Akten der Salier gebrauchten technischen Ausdrücke *ancilia movere* und *ancilia condere* zeigen, dass jene nichts anderes als das Ergreifen und das Niederlegen der Waffen durch das römische Heer symbolisieren. Die Feste des Frühjahrs[4]) gelten insbesondere der Weihung der Rosse (Equirria 27. Febr.[5]) und 14. März), der Waffen (Quinquatrus 19. März)[6]) und der Schlachthörner (Tubilustrium 23. März);[7]) an allen diesen Tagen sowie an der ihrer Feier nach nicht näher bekannten Marsfesten des 1.[8]) und des 17. März (*agonium Martiale* Macr. S. I 4, 15) halten die Salier in kriegerischer Tracht ihre Umzüge und ehren ihren Gott mit feierlichen Waffentänzen; in derselben Weise treten sie wieder in Thätigkeit im Oktober, wo nach einem an den Iden dem Gotte dargebrachten Rossopfer am 19. eine abermalige Waffenweihe oder Waffensühnung (Armilustrium)[9]) stattfindet. Der Parallelismus beider Festperioden springt in die Augen:[10]) beide gehören für die ganze Zeitdauer, in der die heiligen Schilde sich ausserhalb ihres gewöhnlichen Aufbewahrungsortes in den Händen der Salier befinden (*motis necdum conditis ancilibus* Suet. Otho 8), zu den *dies religiosi*, an denen man weder eine kriegerische Unternehmung wagt, noch eine Ehe schliesst,[11]) offenbar weil die Ritualhandlungen der Salier ein symbolisches Abbild des Kriegszuges darstellen; den Mittelpunkt bildet beidemal inmitten des Monats ein an der *ara Martis in campo* stattfindendes Pferderennen, am 14. März die Equirria,[12]) am 15. Oktober die Feier des Oktoberrosses, nur dass bei dem letztgenannten Feste, das zugleich eine Dankfeier für den glücklichen Feldzug und eine Sühnung für das vergossene Blut einschliesst, das siegreiche Pferd vom Flamen Martialis[13]) dem Gotte geopfert

[1]) z. B. Gell. IV 6, 2; mehr bei Gilbert, Topogr. I 346.

[2]) Serv. Aen. VII 603. VIII 3.

[3]) Dion. Hal. II 70. Polyb. XXI 10, 12.

[4]) Vgl. über sie Mommsen, CIL I² p. 311 ff. Marquardt, Staatsverw. III 434.

[5]) Ovid. fast. II 857 ff.

[6]) Fast. Praen. Charis. p. 81.

[7]) Fast. Praen. Lyd. de mens. IV 42. Varro de l. l. VI 14. Fest. p. 352. Ovid. fast. III 849.

[8]) Lyd. de mens. III 15. IV 29 (*ἐκίνουν τὰ ὅπλα*); der Kalender des Philocalus notiert zum 9. März *arma ancilia movent*.

[9]) Mommsen, CIL I² p. 333. Varro de l. l. VI 22. Paul. p. 19.

[10]) Wissowa, De feriis anni Roman. p. IX f.

[11]) Ovid. fast. III 395 ff. Suet. Otho 8. Tac. hist. I 89.

[12]) Varro de l. l. VI 13. Paul. p. 81. Ovid. f. III 519 f., vgl. II 858 f.

[13]) Cass. Dio LIII 24, der von einer in den Formen des Oktoberopfers stattfindenden Hinrichtung meuterischer Soldaten auf Befehl Caesars erzählt.

wird und eine Reihe eigenartiger Sühnceremonien zur Anwendung kommt: das Blut des Pferdes wird teils auf den Herd der Regia geträufelt, teils zu Lustrationszwecken im *penus Vestae* aufbewahrt, um den abgehauenen Kopf aber kämpfen die Bewohner zweier Stadtteile, der Sacra via und der Subura, um ihn im Falle des Sieges an einem bestimmten Gebäude ihres Quartieres anzuheften.[1]) Alte und neue Gelehrte haben in dem — übrigens auch bei andern Opfern nachweisbaren — Brauche, den Hals des Pferdes mit auf eine Schnur gereihten Broten zu bekränzen, den Schluss gezogen, das Opfer sei *ob frugum eventum* geschehen (Paul. p. 220); aber schon die Entsprechung mit den mitten in die Kriegsfeste des März fallenden Equirria schliesst diese Erklärung aus, zumal eine andre viel näher liegt: das Streitross (*equus bellator*) ist dem Kriegsgotte heilig und wird darum erst ihm zu Ehren im Wettkampfe gezeigt und dann ihm geopfert. Ausserdem sind der reissende Wolf und der kriegerische Specht,[2]) sowie der Ackerstier (*bos arator*) Tiere des Mars, letzterer darum, weil er das Symbol der den Eroberungszug beschliessenden städtischen Niederlassung ist.[3]) Wenn eine Gemeinde es für nötig hält, in schweren Zeitläuften den ganzen Ertrag der Ernte eines Frühjahrs den Göttern[4]) zu weihen und die in diesem Frühjahr geborene junge Mannschaft, sobald sie herangewachsen ist, als *ver sacrum* aus der Gemeinschaft ausstösst, so ist es Mars, der diese Heimatlosen, die nun durch Kampf sich eine neue Existenz gründen müssen, schützt und durch seine heiligen Tiere zu neuen Sitzen führt: so nannten sich die Hirpiner nach dem Wolfe (*hirpus*), die Picenter nach dem Specht und die Samniten tauften ihre Hauptstadt nach dem Stier, der ihnen vorangegangen war, Bovianum.[5]) Überall, wo Mars in alten Gebetsformeln erscheint oder wo in Weihinschriften der Anlass der Weihung genannt wird,[6]) handelt es sich um Kampf und Sieg, und auch die Deutung des bisher noch nicht in überzeugender Weise erklärten alten Beinamens Gradivus[7]) ist jedenfalls in dieser Richtung zu suchen. Dem Gotte des Kampfes und Sieges gründen daher auch römische Feldherren dort, wo sie die Feinde geschlagen haben, ein Heiligtum, z. B. Q. Fabius Maximus zur Erinnerung an seinen Sieg über die Allobroger im J. 121 am Zusammenflusse von Rhodanus und Isara[8]) oder Augustus zum Andenken der Schlacht von Actium, und zwar dieser, da es ein Seesieg war, zugleich dem Mars und Neptunus (Suet. Aug. 18).

Von grosser Bedeutung ist die Lage der ältesten Marsheiligtümer. Wenn das römische Staatsrecht streng scheidet zwischen der im städtischen

[1]) Fest. p. 178. Plut. Q. R. 97. Polyb. XII 4[b].

[2]) Zeugnisse bei Schwegler, Röm. Gesch. I 415, 3. Roscher, Mythol. Lexik. II 2430 f.

[3]) Nissen, Templum S. 131 ff. Daraus, dass der Ackerstier dem Mars heilig ist, erklärt es sich, dass bei dem Gelübde *pro bubus uti valeant* (Cato de agric. 83) ausser Silvanus, dem Gotte der *silvatica pastio*, auch Mars angerufen wird.

[4]) Das *ver sacrum* gilt keineswegs immer dem Mars; in dem einzigen aus historischer Zeit bekannten Beispiele wird es dem Juppiter dargebracht (Liv. XXII 10, 3).

[5]) Strabo V 240. 250. Fest. p. 106. Paul. p. 212.

[6]) z. B. CIL VI 474 (zusammen mit 1281). XIV 2578.

[7]) Paul. p. 97. Serv. Aen. III 35. CIL III 6279. V 8236. VIII 2581. XIV 2580. 2581.

[8]) Strabo IV 185 (νεὼς δύο, τὸν μὲν Ἄρεως, τὸν δ' Ἡρακλέους); vielleicht hängt damit der aus Inschriften bekannte *flamen Martis* in Vienna (O. Hirschfeld, CIL XII p. 219) zusammen.

Weichbilde geltenden bürgerlichen Amtsgewalt und dem nur ausserhalb des Pomerium wirksamen *imperium militiae,*[1]) so kann der Kriegsgott nur im letzteren Gebiete ansässig sein;[2]) ausserhalb des Pomerium liegt daher sowohl der alte Altar im Marsfelde, in dessen Nähe sich seit dem J. 616 = 138 ein von D. Junius Brutus Callaicus gelobter und von einem griechischen Architekten ausgeführter Tempel des Gottes befand,[3]) als auch ein zweites hochberühmtes Heiligtum, der im J. 366 = 388 geweihte Marstempel vor dem römischen Südthore, der Porta Capena;[4]) hier versammelt sich das Heer zu einem nach Süden gerichteten Feldzuge (Liv. VII 23, 3), und von hier aus nahm die alljährlich stattfindende grosse Ritterparade, die *transvectio equitum,* ihren Ausgang (Dion. Hal. VI 13). Es sind das die beiden einzigen römischen Kultstätten des Gottes geblieben, bis Augustus zum Danke für die Bestrafung der Mörder Caesars den Mars Ultor besonders zu feiern beschloss und demselben erst am 12. Mai des J. 734 = 20 einen kleinen Rundtempel auf dem Capitol, dann am 1. August 752 = 2 einen grossen Tempel weihte, der den Mittelpunkt des vom Kaiser erbauten Forums bildete[5]) und, durch ein eigenes Tempelstatut mit besonderen Vorrechten ausgestattet, geradezu zum Rivalen des capitolinischen Tempels wurde.[6]) Das Heiligtum stand in engster Beziehung zu der offiziell anerkannten Stammsage des julischen Hauses, denn das Tempelbild stellte mit Mars zusammen auch die Venus dar (Ovid. Trist. II 295), eine Vereinigung, die uns in gleicher Weise auch im Pantheon begegnet (Cass. Dio LIII 27) und wenigstens in der Zeit des Plinius auch im Tempel bei der alten *ara Martis* zu sehen war, in welchem damals ein kolossaler sitzender Ares und eine nackte Aphrodite, beides Werke des Skopas, aufgestellt waren.[7]) Es waren also griechische Vorstellungen, die dem augusteischen Kulte zu Grunde lagen und die der Kaiser betonte, um den altrömischen Kriegsgott und Erzeuger der Stadtgründer mit der Stammmutter des neuen Fürstenhauses zusammenzubringen; das lag um so näher, als die griechische Paarung von Ares und Aphrodite den Römern schon seit dem Lectisternium von 537 = 217, wo zum erstenmale die Gleichsetzung der griechischen Zwölfgötter mit römischen Gottheiten erfolgte (s. oben S. 55), geläufig war.[8]) Nach griechischem Vorbilde haben weiterhin die römischen Dichter in frei erfundenen Erzählungen den Mars zu verschiedenen andern Gottheiten in Beziehung gesetzt. So gaben die rein zufälligen Umstände, dass einerseits auf das alte Marsfest des 1. März später der Stiftungstag des Tempels der Juno Lucina und das derselben Göttin geltende Fest der

[1]) Mommsen, Staatsr. I 59 f.

[2]) Serv. Aen. I 292. Vitruv. I 7, 1.

[3]) Becker, Topogr. S. 619. Aust, De aedibus sacris p. 27 Nr. 68.

[4]) O. Richter, Handb. III 886. Aust a. O. p. 8 Nr. 11 und in Roschers Lexik. II 2390 f. Anm.

[5]) Jordan, Top. I 2 S. 45 f. 442 ff. Mommsen, Res gestae D. Aug. p. 126. A. Chambalu. Philol. N. F. V 730 ff.

[6]) Cass. Dio LV 10. Suet. Aug. 29. Vgl. oben S. 70.

[7]) Plin. n. h. XXXVI 26. Ueber die angeblichen Nachbildungen des Ares s. E. Petersen, Röm. Mitt. IV 330.

[8]) Liv. XXII 10, 9. Diese hellenisierende Auffassung des Gottes, die schon im J. 476 = 278 durch eine nach griechischem Ritus gehaltene *supplicatio* (*a laureatis militibus* Val. Max. I 8, 6) zum Ausdrucke kam, knüpfte sich, wie es scheint, namentlich an den Kult vor Porta Capena, denn unter den Prodigien, die jenes Lectisternium veranlassen, ist das wichtigste, dass das Kultbild dieses Tempels schwitzt (Liv. XXII 1, 12; vgl. 9, 9).

Matronalia fiel, andererseits am 1. Juni sowohl der Marstempel vor Porta Capena, wie die Juno Moneta auf der Burg ihren Stiftungstag begingen, Anlass zu der Annahme eines engeren Verhältnisses zwischen Juno und Mars, entsprechend dem zwischen Hera und ihrem Sohne Ares, und so entstand nach dem Vorbilde der griechischen Sage von der ungeschlechtlichen Empfängnis des Hephaistos die Erzählung, dass Juno durch den Duft einer Blume geschwängert den Mars geboren habe.[1] Auch mit der alten Jahresgöttin Anna Perenna hat man (vgl. Ovid. fast. III 675 ff.) ihm allerlei, zum Teil burleske Beziehungen aus keinem anderen Grunde angedichtet, als weil ihr Fest auf den 15. März, also mitten in die Marsfeiern dieses Monats, fiel und man aus dem zeitlichen Zusammenfall einen inneren Zusammenhang erschloss. Ein Jahresgott ist Mars darum ebensowenig wie aus dem Grunde, dass man den für die Kaiserzeit bezeugten[2]) volkstümlichen Brauch des ‚Winteraustreibens' am 15. März, bei dem ein in Felle gehüllter Mann mit Stöcken geschlagen wurde, zusammenbrachte mit dem angeblichen Verfertiger der *ancilia,* dessen Namen Mamurius Veturius man aus den unverständlich gewordenen Worten des Saliergesanges herauslesen zu können meinte.[3]

In alter Kultverbindung steht dagegen Mars mit Nerio, deren Name in den pontificalen Gebetsformeln mit dem seinigen verbunden war: Dichter und Prosaiker des 2. Jahrhunderts v. Chr. machten daraus eine Gattin des Mars (Gell. XIII 23), und die von griechischen Vorstellungen ausgehende Deutung der Folgezeit sah darum in ihr nur eine andere Bezeichnung sei es der Bellona (Aug. c. d. VI 10) oder Minerva,[4] sei es der Venus (Lyd. de mens. IV 42); Ovid wusste dann zu erzählen, wie diese Nerio-Minerva sich dem Liebesverlangen des Gottes entzogen habe, und Spätere gedenken auf Grund der ovidischen Erzählung seiner vergeblichen Angriffe.[5] Sicher steht nur, dass Nerio, deren Name von demselben allgemeinitalischen Stamme gebildet ist wie *Nero,* ungefähr mit Virtus gleichbedeutend ist.

Völlig dunkel bleiben einige andere Angehörige des um Mars sich scharenden Götterkreises; in den iguvinischen Tafeln werden bei der Lustration neben Cerfus Martius auch Praestita Cerfia Cerfi Martii und Tursa Cerfia Cerfi Martii angerufen,[6] und zwei stadtrömische Inschriften aus republikanischer Zeit gelten einem Numisius Martius;[7]

[1]) Ovid. f. V 229 ff. Paul. p. 97. Eine griechische Vorstellung liegt jedenfalls auch der Zeichnung einer von A. Michaelis, Annali d. Inst. 1873, 221 ff. besprochenen praenestinischen Ciste zu Grunde; vgl. den Deutungsversuch von F. Marx, Arch. Zeit. XLIII 1885 S. 169 ff.

[2]) Ovid erwähnt ihn nicht. Dagegen heisst der Tag in dem Kalender des Philocalus *Mamuralia* und Lyd. de mens. IV 36 beschreibt den Brauch, auf den sich vielleicht auch Minuc. Fel. 24, 3 und Serv. Aen. VII 188 beziehen. Erwähnungen eines *sacrum Mamurio* (Menol. rust.), einer *statua Mamuri* (Curios. u. Notit. reg. VI, vgl. Hülsen, Rhein. Mus. XLIX 417 f.) und eines *templum Mamurri* (Lib. pontif.) gehören erst später Zeit an.

[3]) Plut. Numa 13. Ovid. f. III 389 f. Paul. p. 131 u. a.

[4]) Wenn bei Liv. XLV 33, 2 Mars, Minerva und Lua mater unter den Gottheiten genannt werden, denen man die erbeuteten feindlichen Waffen verbrennt, so ist Minerva wahrscheinlich für Nerio eingetreten.

[5]) Ovid. f. III 681 ff. Mart. Cap. I 4. Porph. zu Hor. ep. II 2, 209; auf letztere Stelle gründen Reifferscheid (Annali d. Inst. 1867, 359) und Usener weitgehende Vermutungen.

[6]) Buecheler, Umbrica p. 98.

[7]) Bull. arch. com. XX 1892, 76, wodurch

die Pontificalschriften endlich erwähnten eine — vielleicht auch bei Ennius genannte — Here Martea[1]) und als dienende Gottheiten (*anculi*) dieses Kreises die Moles Martis (Gell. XIII 23, 2), welche uns noch im augusteischen Festverzeichnisse von Cumae mit einer zur Erinnerung an die Dedication der Kapelle des Mars Ultor auf dem Capitol (12. Mai) angesetzten *Supplicatio Mólibus Martis* begegnen.[2])

Hierher müssten auch die Götter der zitternden Angst und des blassen Schreckens, Pavor und Pallor, gehören, denen nach der Erzählung des Livius (I 27, 7) König Tullus Hostilius im Kampfe mit den Albanern Heiligtümer (*fana*) in Rom gelobte; ob diese aber wirklich existiert haben, ist bei dem Mangel eines jeden anderen Zeugnisses und gegenüber der Thatsache, dass der Parallelbericht des Dionys von Halikarnass (III 32, 4) ihrer nicht gedenkt, immerhin zweifelhaft.[3])

Zum Kreise des Mars, wenn auch als jüngere Gestalten, darf man mit grosser Wahrscheinlichkeit auch das engverbundene Paar[4]) Honos und Virtus rechnen: denn dass beide Eigenschaften ganz speziell im soldatischen Sinne aufgefasst wurden, zeigen noch die Soldateninschriften der Kaiserzeit,[5]) und auf ein enges Verhältnis zu Mars lässt die Thatsache schliessen, dass der angesehenste Tempel von Honos und Virtus vor der Porta Capena in unmittelbarer Nähe des dortigen Marstempels gelegen war, so dass uns die Gewährsmänner als Ausgangspunkt für die dort beginnende Ritterparade bald den Tempel des Mars (Dion. Hal. ant. VI 13) bald den des Honos (Vict. v. ill. 32, 3) angeben. Letzteres Heiligtum war als Tempel des Honos von Q. Fabius Maximus Verrucosus 521 = 233 im Kampfe mit den Ligurern gelobt und nachher geweiht worden, M. Claudius Marcellus stellte es wieder her und wollte es auf Grund eines in der Schlacht bei Clastidium gethanen, nach der Eroberung von Syrakus erneuerten Gelübdes zu einem gemeinsamen Tempel von Honos und Virtus umändern; als dies Vorhaben bei den Pontifices Bedenken erregte, fand er den Ausweg, einen eigenen Tempel der Virtus hinzuzufügen, den sein Sohn im J. 549 = 205 dedicierte:[6]) dies Doppelheiligtum wird wegen der

---

die Ergänzung von CIL VI 476 gesichert ist; vgl. auch *Marti sive Numiterno* (dazu Tert. ad nat. II 8) CIL X 5046.

[1]) Paul. p. 100 und Wissowa in Roschers Lexik. I 2298.

[2]) CIL X 8375; vgl. Mommsen, Hermes XVII 637.

[3]) Alle vorliegenden Erwähnungen der Gottheiten stammen direkt oder indirekt aus Livius, nicht nur Minuc. Fel. 25, 8 = Cypr. qu. idol. dei n. s. 4. Tert. adv. Marc. I 18. Lact. I 20, 11. August. c. d. IV 23 (und Seneca ebd.); de cons. evang. I 18; epist. 17, 2; in psalm. CIV 11. Mart. Cap. I 55, sondern auch Serv. Aen. VIII 285, der durch falsche Verbindung der Worte des Livius (*duodecim vovit Salios fanaque Pallori ac Pavori*) zu der missverständlichen Annahme von *Salii Pavorii* und *Pallorii* kommt; B. Maurenbrecher, Jahrb. f. Philol Suppl. XXI 316 ff. richtet arge Confusion an, indem er die Worte des Servius als solche des Varro (angeblich de l. l. VI 14, wo nichts der Art steht) citiert und dann natürlich findet, dass Servius den Varro wörtlich ausgeschrieben habe. Die lange allgemein verbreitete Ansicht, dass die auf den Denaren des L. Hostilius Saserna (Babelon, Monn. cons. I 552 f.) dargestellten Köpfe mit wirrem Haar auf Pavor und Pallor zu beziehen seien, ist von W. Fröhner, Philol. Suppl. V 84 und R. Mowat, Rev. numism. 3. sér. IX 1891, 279 ff. endgiltig widerlegt worden.

[4]) Vgl. Symm. ep. I 21. August. c. d. V 12.

[5]) v. Domaszewski, Westd. Zeitschr. XIV 40 ff.; sonstige Weihungen an Honos und Virtus gemeinsam CIL VIII 6951. XI 2910 f.

[6]) Cic. de nat. deor. II 61. Liv. XXVII 25, 7. XXIX 11, 3. Val. Max. I 1, 8. Plut. Marc. 28.

reichen Kunstschätze, mit denen es namentlich aus der sicilischen Beute ausgestattet war, oft erwähnt,[1]) und noch Vespasian unterzog es einer Renovation und liess es durch angesehene Künstler ausmalen (Plin. n. h. XXXV 120); wenn daher Cass. Dio LIV 18, 2 berichtet, dass Augustus im J. 737 = 17 das Fest des Honos und der Virtus auf den noch zu des Erzählers Zeit geltenden Termin verlegt habe, so bezieht sich diese Angabe gewiss auf den Festtag dieses angesehensten Tempels des Götterpaares, und zwar war dieser, wie Mommsen (CIL I² p. 319) einleuchtend vermutet, der Tag der von ihm ausgehenden *transvectio equitum*. Einen zweiten Tempel beider Gottheiten erbaute C. Marius *de manubiis Cimbricis et Teutonicis*[2]) auf einer der Anhöhen Roms, aber unterhalb des Gipfels (Fest. p. 344); er war ein Werk des Architekten C. Mucius und wird wegen seiner harmonischen Verhältnisse von Vitruv (III 2, 5. VII praef. 17) gerühmt. Dass auch Pompejus dem gleichen Paare Verehrung zollte, beweist der Umstand, dass er, wie der Venus Victrix und der Felicitas, auch Honos und Virtus auf der Höhe des von ihm erbauten steinernen Theaters Heiligtümer errichtete, die alle zusammen am 12. August ihr Jahresfest begingen (CIL I² p. 324). Daneben gab es noch ein Einzelheiligtum des Honos vor Porta Collina, erbaut, weil man dort zufällig ein Blechplättchen mit der Aufschrift *Honoris* gefunden hatte,[3]) und einen vom jüngeren Scipio nach der Einnahme von Numantia errichteten Altar der Virtus (Plut. de fort. Rom. 5). Auf Münzen der ausgehenden Republik begegnen uns die Köpfe von Honos und Virtus bald vereint, bald getrennt, ersterer lockig und bekränzt, letzterer behelmt,[4]) in der Kaiserzeit findet sich Honos allein auf Münzen der älteren Zeit von Galba bis Marc Aurel, Virtus noch etwas länger, beide zusammen auf Münzen des Galba: die Darstellungsform ist im wesentlichen immer die gleiche, Honos wird gebildet als halbbekleideter Jüngling mit Speer und Füllhorn, Virtus mit Helm und Schwert, gestiefelt und im kurzen Gewande nach Art der Amazonen;[5]) ausserdem weisen die Münzen der späteren Kaiserzeit noch sehr häufig Umschriften wie *Virtus Augusti* (auch mit Beifügung des Namens), *Virtus Romanorum, Virtus exercitus, Virtus militum* ohne Darstellung ihrer Gestalt auf. In der Dichtung spielt Virtus als Vertreterin mannhafter Tüchtigkeit eine erheblich grössere Rolle als Honos,[6]) im Kulte jedoch

[1]) Zeugnisse in Roschers Lexikon I 2708; zeitweise (vor 565 = 189) wird die kleine bronzene *aedicula Camenarum*, angeblich eine Stiftung Numas, hier aufbewahrt, Serv. Aen. I 8; das Bild der Virtus stürzt um im J. 716 = 38, Cass. Dio XLVIII 43, 4.

[2]) CIL I² p. 195 elog. XVIII = CIL XI 1831; sonst wird der Tempel nur noch erwähnt bei einer der für die Rückberufung Ciceros wichtigen Senatsverhandlungen, bald als *templum Virtutis* (Cic. Sest. 116), bald als *monumentum Marii* (Cic. Planc. 78; de div. I 59 = Val. Max. I 7, 5), vgl. Schol. Bob. p. 209. 305 Or., der aus Missverständnis der Stelle Sest. 116 von *ludi Honoris atque Virtutis* spricht, die es in Rom nie gegeben hat, wohl aber in Tarracina (CIL X 8260).

[3]) Cic. de leg. II 58; in der Gegend gefunden ist die archaische Inschrift CIL VI 3692.

[4]) Beide zusammen Babelon, Monn. cons. I 512; Honos allein ebd. I 469 f. II 148; Virtus allein ebd. I 213.

[5]) Vgl. Roschers Mythol. Lexik. I 2708 f. und s. über sonstige Denkmäler K. Purgold, Archaeol. Bemerk. zu Claudian und Sidonius (1878) S. 26 ff.; Miscell. Capitolina (1879) S. 22 ff. F. Wieseler, Abhandl. d. Götting. Gesellsch. d. Wissensch. XXX 24 ff. M. Mayer, Arch. Zeit. XLII 1884 S. 280.

[6]) Einiges bei R. Engelhard, De personificat. quae in poesi atque arte Roman. inveniuntur p. 18 f.

scheint dieser voran gestanden zu haben;[1]) die Arvalen wenigstens opfern nie der Virtus, aber einmal (im J. 66 wegen der Entdeckung der pisonischen Verschwörung, CIL VI 2044 I 5) dem Honos, und zwar auffälligerweise eine Kuh, im Widerspruch mit der Vorschrift der römischen Sakralordnung, nach welcher das Geschlecht der Opfertiere dem der Gottheit entsprechen muss.[2]) Da der griechische Ritus diese Vorschrift nicht kennt,[3]) so lässt sich diese Abweichung — an einen Fehler im Protokoll ist nicht zu denken —[4]) nur unter der Voraussetzung verstehen, dass dem Honos *graeco ritu* geopfert wurde, und diese Annahme findet ihre direkte Bestätigung durch das Zeugnis des Plutarch (Qu. Rom. 13), dass man beim Opfer an Honos das Haupt unbedeckt liess, also ebenfalls dem griechischen Ceremoniell folgte. Da deutliche Anzeichen darauf hinweisen, dass im Marstempel vor der Porta Capena der griechische Ritus früh Eingang fand (s. oben S. 133 Anm. 8), so wird er von diesem auf den benachbarten und innerlich von ihm abhängigen Gottesdienst des Honos übertragen worden sein.

In andrer Weise als Nerio steht neben Mars Bellona:[5]) nicht wie jene eine alte Kultgenossin des Gottes, stellt sie vielmehr in derselben Weise eine Verselbständigung der Haupteigenschaft und Hauptwirksamkeit des Mars dar, wie Fides gegenüber Juppiter. Wie diese hat sie sich in verhältnismässig kurzer Zeit zu eigner Persönlichkeit entwickelt; denn schon in der Devotionsformel des P. Decius Mus (Liv. VIII 9, 6) erscheint sie hinter der Trias Juppiter, Mars, Quirinus und vor den Lares (militares), und eine der aus der Zeit etwa des ersten punischen Krieges stammenden schwarzen Trinkschalen mit Götterbildern trägt ihren Namen, wenn auch in entstellter Form.[6]) Ein eigner Tempel wurde ihr von Ap. Claudius Caecus im J. 458 = 296 in der Not des Kampfes gegen die vereinigten Etrusker und Samniter gelobt und einige Jahre nachher am 3. Juni eingeweiht;[7]) er lag, wie es sich bei dem engen Zusammenhange der Gottheiten von selbst ergab, in unmittelbarer Nähe der alten *ara Martis* zwischen dieser und dem (späteren) Circus Flaminius[8]) und wird sehr häufig erwähnt als Sitzungslokal des Senates bei solchen Verhandlungen, die ausserhalb des Pomeriums stattfinden mussten, namentlich beim Empfang von Gesandten mit Rom nicht im Vertragsverhältnis stehender

---

[1]) *Aedes Honorus* in Puteoli im J. 649 = 105 CIL X 1781; *collegium Virtutis* in Nepet CIL XI 3205; *collegium Honoris et Virtutis* in Narbo CIL XII 4371.

[2]) Arnob. VII 19; vgl. Cic. de leg. II 29.

[3]) P. Stengel, Jahrb. f. Philol. CXXXIII 1886 S. 324 ff.

[4]) So Oldenberg, De sacris fratr. Arval. p. 36 und dagegen C. Krause, De Romanorum hostiis quaestiones selectae (Marpurgi 1894) p. 19 f.

[5]) In älterer Form natürlich *Duelona*, s. CIL I 196, 2. Varro de l. l. V 73. VII 49. Prisc. III 497 K.

[6]) *Belolai pocolom* CIL I 44 mit Darstellung eines schlangenharigen Frauenkopfes (s. die Abbildung bei Jordan, Symb. ad hist. relig. Ital. alterae p. 14), d. h. der griechischen Enyo.

[7]) Liv. X 19, 17. Ovid. fast. VI 199 ff. CIL I² p. 319 und p. 192 elog. X 10 (= CIL XI 1827). Plin. n. h. XXXV 12, wo Urlichs richtig gesehen hat, dass die Angabe, der Stifter des Tempels sei Ap. Claudius Cos. 259 = 495 gewesen, auf Interpolation beruht.

[8]) Dass die Ansetzung an der Westseite des Circus (so z. B. Kiepert-Hülsen) unzutreffend ist und der Tempel viel weiter nach Norden an die *ara Martis* und die Villa publica hinaufzurücken ist, zeigt die Erzählung von dem Blutbade, das Sulla im J. 672 = 82 in der Villa publica anrichten liess, während er im benachbarten Bellonatempel Senat hielt (Cass. Dio frg. 105, 5 Melb. Liv. per. 88. Sen. de clem. I 12, 2 u. a.).

Staaten und bei Beratungen über die Bewilligung von Triumphen.[1]) Vor dem Tempel stand die *columna bellica*, an welche sich eine Ceremonie des *ius fetiale* knüpfte: seit man die Kriege mit ausseritalischen Gegnern führte und es nicht mehr thunlich war, wie der alte Brauch es verlangte, durch Hineinwerfen einer *hasta sanguinea praeusta* aus dem römischen Gebiete in das feindliche Land die Kriegserklärung zu vollziehen,[2]) ersetzte man das durch einen stellvertretenden Akt: ein beim Circus Flaminius gelegenes Stück Land wurde durch Rechtsfiktion (angeblich zuerst bei der Kriegserklärung gegen Pyrrhus, indem man einen kriegsgefangenen Soldaten des Pyrrhus nötigte, es zu kaufen) zu Feindesland gemacht und in dieses von der als Grenzsäule gedachten *columna bellica* aus die Lanze geworfen,[3]) eine Ceremonie, die nicht nur Augustus, sondern auch Marc Aurel noch in Anwendung brachten.[4]) Sonst hat Bellona im Kulte selbst bei den Soldaten keine Bedeutung gehabt, da sie seit dem Ausgange der Republik durch die unter dem gleichen Namen in Rom verehrte kappadokische Göttin von Komana (s. unten § 56) völlig in den Hintergrund gedrängt wurde; auf diese beziehen sich so gut wie ausschliesslich die erhaltenen Weihinschriften,[5]) und auch im mythologischen Apparate der Dichter bedeutet der Name nicht die altrömische Göttin, sondern entweder die Kappadokierin oder die griechische Enyo.

Die sehr zahlreichen Weihinschriften und die Münzdarstellungen der Kaiserzeit, die noch einer Sichtung und eingehenderen Prüfung bedürfen, ergeben für die Auffassung des Gottes Mars nichts wesentlich Neues. Er erscheint durchweg als der Kriegsgott, meist als der siegreiche Vorkämpfer (*Victor, Propugnator*), auch als Bewahrer (*Conservator*) und Mehrer des Reiches (*Propagator imperii*) und schirmender Begleiter des Kaisers (*Comes Augusti*), oft auch als der durch die Gewalt der Waffen den Frieden schützende Gott (*Pacifer*). Am häufigsten sind die Zeugnisse seiner Verehrung naturgemäss in den militärisch besetzten Grenzprovinzen,[6]) und die Soldaten fremder Nationalität haben mit Vorliebe ihre einheimischen Götter, namentlich solche von hervorragender Bedeutung, wie den keltischen Toutates[7]) und den germanischen Tiu,[8]) unter diesem Namen angerufen.[9])

Litteratur: W. H. Roscher, Studien zur vergleichenden Mythologie der Griechen und Römer. I. Apollon und Mars. Leipzig 1873; Mythol. Lexikon II 2385 ff. H. Usener, Rhein. Museum XXX 182 ff.

---

[1]) Fest. p. 347; die Zeugnisse bei Mommsen, Staatsr. III 930, 5.

[2]) Marquardt, Staatsverw. III 422 und s. unten den Abschnitt über die Fetialen.

[3]) Serv. Aen. IX 52. Ovid. fast. VI 205 ff. Paul. p. 33. Placid. p. 14, 2 Deuerl.

[4]) Cass. Dio L 4, 5. LXXI 33, 3.

[5]) Nur in der Verbindung *Virtuti Bellonae* (CIL V 6507. Orelli 4983) möchte man geneigt sein, einen Nachklang der älteren Auffassung zu sehen (vgl. Plaut Amph. 42 f. *Virtutem Victoriam Martem Bellonam*); aber die eine Inschrift (Orelli 4983) scheint zu den Taurobolien zu gehören (Litteratur bei Liebenam, Vereinsw. S. 302 f.), und auf den orientalischen Kult gehen jedenfalls die Worte des Lact. I 21, 16 (*sacra*) *Virtutis, quam eandem Bellonam vocant, in quibus ipsi sacerdotes non alieno sed suo cruore sacrificant.*

[6]) Ueber den Aufschwung des Marskultes im Heere seit der Mitte des 3. Jahrh. vgl. v. Domaszewski, Westd. Ztschr. XIV 34 ff.

[7]) CIL III 5320. VII 84.

[8]) Vgl. namentlich über Mars Thingsus (Eph. ep. VII 1040) W. Scherer, Sitz.Ber. d. Berl. Akad. 1884 S. 571 ff.

[9]) Sammlungen bei Roscher, Mythol. Lexik. II 2397 ff.

24. Quirinus. Quirinus pater[1]) gehört zu der grossen Zahl derjenigen Gottheiten, welche, obwohl in der ältesten Zeit von hoher Bedeutung, später derart verschollen sind, dass wir zu einer klaren Vorstellung von ihrem Wesen und ihrer Bedeutung nicht mehr gelangen können: die Nachrichten über Form und Inhalt seines Kultes sind überaus spärlich, und was die alten Schriftsteller über den Gott berichten, ist fast ausnahmslos ohne Wert, weil es auf überwiegend ganz willkürlichen Kombinationen beruht und ausserdem meistenteils die nachweislich spät vorgenommene Identifikation des Quirinus mit dem vergötterten Romulus zur Voraussetzung hat. Der Name, über dessen Herleitung in alter und neuer Zeit viel gestritten worden ist,[2]) ist der Bildung nach sicher adjektivisch, mithin von Haus aus nicht Eigenname, sondern Attribut einer Gottheit und in dieser Geltung bei Janus (s. oben S. 96) und Juppiter (CIL IX 3303) nachweisbar. Die Vermutung, dass auch Mars ursprünglich diesen Beinamen führte und somit der Gott Quirinus eine selbständig gewordene Seite des römischen Kriegsgottes darstellt,[3]) findet ihre Bestätigung sowohl in dem Umstande, dass einmal von den Waffen des Quirinus die Rede ist,[4]) als auch darin, dass ihm die agonensischen Salier in ganz derselben Weise dienen, wie die palatinischen dem Mars:[5]) auch hat sich in der Gegend des alten Quirinustempels neben einer diesem Gotte geweihten archaischen Inschrift (CIL VI 565) eine zweite an Mars gerichtete gefunden (CIL VI 475, vgl. Mommsen, CIL I[1] p. 22). Nach einer Nachricht[6]) trat in Quirinus mehr die friedliche Seite des Kriegsgottes hervor, so dass er sozusagen ein Gott des bewaffneten Friedens, der auch im Frieden stets kampfbereiten Bürgerschaft gewesen wäre, und diese Überlieferung passt sehr wohl zu dem Namen, da bekanntlich *Quirites* in derselben Weise im Gegensatze zu *milites* gebraucht wird.

Ist somit in der alten Göttertrias Juppiter, Mars, Quirinus der letztgenannte nur eine von der zweiten Gottheit gewissermassen abgespaltete

---

[1]) Enn. ann. frg. 71 B. Lucil. frg. 8 B. Verg. Aen. VI 859. Liv. V 52, 7.

[2]) Die Alten leiten ihn entweder von Cures ab (Ovid. f. II 480, vgl. Varro de l. l. V 51. Fest. p. 185. 254) oder von angeblich sabinischem *quiris* = Lanze (Ovid. f. II 478 f. Plut. Rom. 29. Serv. Aen. I 292); letztere Etymologie, die auch bei den Neueren vielfach Beifall gefunden hat (Bersu, Die Gutturalen und ihre Verbindung mit v im Lateinischen, Berlin 1885 S. 118 f., s. aber auch Mommsen, Staatsr. III 5, 2) bietet nicht nur lautliche, sondern auch sachliche Schwierigkeiten, da ein ‚speerschwingender' Janus unerhört sein würde. Am meisten hat es für sich, mit Niebuhr (Röm. Gesch. I 321) *Quirites* und *Quirinus* von einem alten Ortsnamen **Quirium* abzuleiten, wie *Samnites* und *Latinus* von *Samnium* und *Latium*. Vgl. auch Birt, De Romae urbis nomine (Marburg 1887) p. XIV f.

[3]) Dion. Hal. II 48. Plut. Rom. 29 u. a. Vgl. Mommsen, Röm. Gesch. I 51. 161.

[4]) Fest. p. 217: *persillum ... rudusculum picatum, ex quo unguine flamen Portunalis arma Quirini unguit.* Auf Denaren des N. Fabius Pictor (Babelon, Monn. cons. I 484) sieht man allerdings in der Darstellung eines behelmten, mit Speer und Schild ausgerüsteten Mannes mit der Beischrift QVIRIN seit Eckhel meist mit Recht nicht den Gott Quirinus (so Kluegmann, Ztschr. f. Numism. VII 65), sondern den Flamen Quirinalis Q. Fabius Pictor; aber die an dem Priester auffallende Bewaffnung wird wohl von seinem Gotte auf ihn übertragen sein.

[5]) Marquardt, Staatsverw. III 429.

[6]) Serv. Aen. I 292. VI 860: *Quirinus autem est Mars, qui praeest paci et intra civitatem colitur, nam belli Mars extra civitatem templum habet.* Birt a. O. p. XVI verweist auch auf Claudian. de IV cons. Hon. 8: *positisque parumper bellorum signis sequitur vexilla Quirini.*

Person, so erklärt es sich, dass sein Priester unter den drei grossen Flamines den niedrigsten Rang einnahm. Doch muss die Abspaltung bereits in vorhistorischer Zeit erfolgt sein, da Quirinus in den ältesten sakralen Urkunden schon als selbständiger Gott erscheint. Wenn Varro die Einführung seines Kultes dem Könige T. Tatius zuschrieb und Quirinus zu den ursprünglich sabinischen Göttern rechnete, die dieser König in Rom heimisch gemacht haben sollte,[1]) so stützte sich das nur darauf, dass der Kult des Gottes auf dem Collis Quirinalis lokalisiert war und Varro die auf diesem Hügel angesiedelte Sondergemeinde für eine sabinische erklärte.[2]) Das uralte Heiligtum des Gottes lag auf diesem Hügel nahe der Porta Quirinalis; an seine Stelle trat im J. 461 = 293 durch L. Papirius Cursor ein hervorragender Tempel, welcher später, als er im J. 705 = 49 niedergebrannt war, von Augustus mit besonderer Pracht wiederhergestellt wurde; bei der Einweihung dieses Neubaues im J. 738 = 16 wurde der bisher am 29. Juni begangene Stiftungstag auf den 17. Februar verlegt.[3]) Dies ist zugleich der alte Festtag des Gottes, von dessen Feier wir leider garnichts wissen, da die Erklärer des Festkalenders zu diesem Tage nur von dem zufällig auf ihn fallenden Schlussakte der Fornacalia, den sogenannten *stultorum feriae* (s. unten S. 142) zu berichten wissen, die an sich mit Quirinus nichts zu thun haben.[4]) Auch was uns von den Obliegenheiten des Flamen Quirinalis bekannt ist, gibt uns über das Wesen des Gottes keinen Aufschluss: denn wenn wir ihn an Kulthandlungen im Dienste andrer Gottheiten, der Larenta (Gell. VII 7, 7), des Robigus (Ovid. fast. IV 910), des Consus (Tertull. de spect. 5), beteiligt finden und an ihm gewisse Beziehungen zum Vestakulte zu bemerken glauben,[5]) so dürfen wir daraus kaum auf eine innere Verwandtschaft dieser Gottheiten unter einander schliessen, sondern es gewinnt den Anschein, als sei der im eigenen Dienste wenig beschäftigte Priester aushilfsweise auch für die Verehrung anderer Gottheiten, die keinen besonderen Priester hatten, herangezogen worden. Weihinschriften fehlen ausser der oben erwähnten vollständig,[6]) dass man bei ihm mit dem Ausdrucke *equirine* schwur, wissen wir aus einem vereinzelten Zeugnisse (Paul. p. 81). Von Interesse ist eine Notiz des Arvalkalenders zum 23. August (CIL I² p. 326), wonach an diesem Tage, den Volcanalia, einer Reihe von Gottheiten behufs Abwendung von Feuersgefahr ein wahrscheinlich von Augustus angeordnetes Opfer dargebracht wurde, und zwar ausser Volcanus den Nymphen, (der Juturna?), der Ops Opifera und dem Quirinus;[7]) wie Quirinus in diese Gesellschaft kommt, vermögen wir allerdings nicht mehr zu ermitteln.

[1]) Varro de l. l. V 74 (vgl. denselben bei Dion. Hal. II 48, wo Quirinus in der Stammsage von Cures als Vater des Stadtgründers Modius Fabidius erscheint). Dion. Hal. II 50. Ambrosch, Studien u. Andeutungen S. 169 f.

[2]) S. dagegen Mommsen, Röm. Gesch. I 53.

[3]) Lanciani, Bull. arch. com. XVII (1889) S. 336 ff. 379 ff. Wissowa, Hermes XXVI 137 ff.; Analecta Romana topographica (Halis 1897) p. 13 ff.

[4]) Varro de l. l. VI 13. Fest. p. 254. Ovid. f. II 475 ff. Plut. Q. R. 89 Haltlose Combinationen bei Gilbert, Topogr. II 132 f.

[5]) Marquardt, Staatsverw. III 336, 2.

[6]) Die Schlüsse, die M. Büdinger, Jahrb. f. Philol. LXXV 1857 S. 198 ff. aus der Legende vom hlg. Quirinus auf Bedeutung und Fortdauer des Quirinuskultes bis ins späteste Altertum zieht, sind nicht zwingend.

[7]) Jordan, Eph epigr. I p. 229. Aust, De aedibus sacris p. 41. Wissowa, De feriis anni Rom. p. VII; Hermes XXVI 141, 1.

Seit dem letzten Jahrhundert der Republik[1]) kommt, wir wissen nicht durch wen, die Meinung zur allgemeinen Geltung, dass Quirinus nichts anderes sei als der zum Gotte erhobene Stadtgründer Romulus, dessen Kult durch Numa eingesetzt worden sei;[2]) Caesar und Augustus, von denen der erstere eine Statue im Quirinustempel erhielt,[3]) der zweite selbst als Quirinus gefeiert wurde,[4]) scheinen diese neue Version besonders begünstigt zu haben,[5]) und seitdem kommt der Name in der Litteratur kaum anders vor als in Anwendung auf Romulus.[6])

Diese Umgestaltung hat sich auch auf eine mit Quirinus verbundene Gottheit erstreckt. In alten Gebetsformeln wurde neben ihm eine Hora Quirini genannt, von der ausser dem Namen nichts bekannt war;[7]) als man Romulus mit Quirinus identifizierte, setzte man auch des ersteren Gemahlin Hersilia[8]) mit Hora gleich, und Ovid erzählt, wie die nach der Entrückung ihres Gemahles trostlose Hersilia von Juno auf den Quirinal beschieden wird und von da in den Himmel gelangt, wo sie als Hora neben ihrem zum Gotte Quirinus erhobenen Gemahle verehrt wird.[9]) Untergeordnete Gottheiten dieses Kreises sind die Virites Quirini, von denen wir nichts als den Namen aus jenen nämlichen alten Gebetsformeln (Gell. XIII 23, 2) kennen, ohne ihr Wesen genauer bestimmen zu können; denn mit den Vires oder Virae,[10]) die uns namentlich in Oberitalien in Gesellschaft der Nymphen begegnen, haben sie ganz gewiss nichts zu thun.

25. Vesta. Vesta mater, das einzige weibliche Mitglied des Kreises der obersten Götter der alten Rangordnung, steht in naher Beziehung zu Janus pater, und dieses Paar, dessen Kult von späteren Veränderungen weniger betroffen worden ist, als die meisten andern Gottesdienste, verkörperte dem Römer der Folgezeit so recht die Religion der Altvorderen:[11]) auf den Zusammenhang beider weisen sowohl alte, halbverschollene rituelle Beziehungen der vestalischen Jungfrauen zum Rex sacrorum, dem Priester des Janus, hin,[12]) wie namentlich die bereits erwähnte (S. 91) Vorschrift

[1]) Das älteste Zeugnis ist vielleicht der Quirinuskopf auf Denaren des C. Memmius (etwa 694 = 60, Babelon, Monn. cons. II 218), falls Mommsens Vermutung (Münzw. S. 642) richtig ist, dass die Memmier als angeblich troische Familie ihren Stammbaum bis auf Romulus-Quirinus zurückführten. Bei Cicero de offic. III 41 (*peccavit igitur, pace vel Quirini vel Romuli dixerim*) zeigt der Wortlaut, dass die Identifikation noch ziemlich neu ist.

[2]) Ovid. met. XIV 805 ff.; fast. II 475 ff. Dion. Hal. II 63. Plut. Rom. 29; Num. 7. Plin. n. h. XV 120. Serv. Aen. I 292.

[3]) Cass. Dio XLIII 45; vgl. Cic. ad Att. XII 45, 3. XIII 28, 3.

[4]) Verg. Georg. III 27; vgl. Serv. Georg. III 27; Aen. I 292.

[5]) Dieselbe hat daher auch in das pompejanische Elogium des Romulus (CIL X 809) Aufnahme gefunden: *receptusque in deorum numerum Quirinus appellatus est.*

[6]) Vgl. auch die eigentümliche Wendung *geminos .. Quirinos* (Juven. 11, 105) für Romulus und Remus.

[7]) Gell. XIII 23, 2. Enn. ann. frg. 71 B.; Plut. Q. R. 46 verwechselt mit ihr eine sonst unbekannte Göttin Horta, deren Tempel nach seiner Angabe stets geöffnet war.

[8]) Ueber diese vgl. Plut. Rom. 14. Liv. I 11, 2.

[9]) Ovid. met. XIV 829 ff.; vgl. Wissowa, Philol. Abhandl. M. Hertz dargebracht S. 167.

[10]) Fest. p. 261. *Nymphis et Viribus Augustis* CIL XI 1162; *Lymfis Viribus* CIL 5648 (Gruter 1011, 1 *Dianae Victrici et Viribus* ist unecht = CIL VI 3200*); *Viribus* allein CIL VI 797 (mit Jagdrelief). V 1964. 4285 (neben Neptun). 8247. 8248; beim Taurobolium CIL V 6961 f. *Vi divinai* CIL V 837. Ueber die *Virgines divae* der Arvalakten (s. auch CIL XII 1838) vgl. Henzen, Acta fr. Arv. p. 145.

[11]) Vgl. z. B. Juven. 6, 386: *et farre et vino Ianum Vestamque rogabat.*

[12]) Serv. Aen. X 228: *virgines Vestales certa die ibant ad regem sacrorum et dicebant: ‚vigilasne rex? vigila‘.*

der römischen Opferregel, wonach in den zur Anrufung gelangenden Götterreihen überall Vesta an letzter, Janus an erster Stelle genannt werden musste. Während uns aber Janus nur auf römischem Gebiete begegnete, sind sowohl der Name wie die Grundanschauungen des Vestakultes den Italikern mit den Griechen gemeinsam, und wir müssen annehmen, dass schon in der Zeit vor der Trennung beider Völker diese Göttin bei ihnen Verehrung fand. Demnach muss der Kult auch Gemeingut aller italischen Stämme gewesen sein: doch finden sich ausserhalb Latiums nirgends mehr sichere Spuren desselben, und man wird annehmen dürfen, dass erst auf latinischem Boden[1]) und speziell in Rom diejenigen Anschauungen zur Ausgestaltung gelangten, die dem Vestakulte eine so hervorragende Bedeutung in der privaten und öffentlichen Gottesverehrung sicherten. Name und Ritual der Göttin lassen daran keinen Zweifel aufkommen, dass sie die göttliche Verkörperung des Herdfeuers ist:[2]) am Herde, gewissermassen im Herzen des Hauses, waltet die Hausfrau, und sie ist es, welcher naturgemäss die Pflege des Kultes der Herdgöttin zufällt: Cato (de agric. 143) zählt unter den Obliegenheiten der *vilica* auch die auf *focum purum circumversum cotidie, priusquam cubitum eat, habeat,* und in dieser Fürsorge für die Reinheit des Herdes, welche die Grundlage für die Verehrung der Vesta bildet, ist die *vilica* natürlich nur die Stellvertreterin der Hausfrau. Als Göttin des Herdes, auf dem die Nahrung für die Hausgenossen zubereitet wird, hat Vesta auch die Aufsicht über die gesamte Herstellung der Nahrungsmittel, und darum ist sie auch bei der ländlichen Darbringung eines Imbisses (*daps*) an Juppiter Dapalis (Cato de agric. 132; s. oben S. 105) beteiligt. Ausser dem Herde ist ihr auch das *pistrinum* mit der Mühle und dem die Mühle drehenden Esel heilig,[3]) und das Staatsfest der Göttin, die Vestalia am 9. Juni, wird nicht nur von den Hausfrauen mit Speiseopfern begangen, sondern ist auch ein besonderer Festtag der Bäcker und Müller.[4]) Ein Fest von verwandter Art waren die im Februar auf Ansage des Curio maximus als Staatsfest *pro curiis* gefeierten Fornacalia, die in den einzelnen Curien an verschiedenen Tagen begangen wurden und schliesslich in den — mit den Quirinalia zusammenfallenden — *stultorum feriae* am 17. Februar ihren Abschluss fanden, an welchem Tage alle diejenigen opfern konnten, die aus Nachlässigkeit oder Unkenntnis ihrer Curienzugehörigkeit das eigentliche Opfer versäumt hatten.[5]) Eine Göttin Fornax hat erst der übel angebrachte Scharfsinn späterer Zeit daraus erschlossen,[6]) in der That galt die Feier den *fornaces*, den Dörröfen, in denen man den Spelt röstete, ehe man ihn stampfte,[7]) ein Verfahren, das später nach Einführung der Mühlen seine Bedeutung verlor; offenbar war es ein Fest der Genossenschaften, die einen

---

[1]) Vestakult und vestalische Jungfrauen kennen wir in Lavinium (Serv. Aen. II 296. III 12. Macr. S. III 4, 11), Alba (Juv. 4, 61. Ascon. p. 35. CIL VI 2172) und Tibur (CIL XIV 3677. 3679).

[2]) Vgl. Verg. Georg. IV 384: *ter liquido ardentem perfudit nectare Vestam.*

[3]) Wissowa, Annali d. Inst. 1883 S. 160 ff.; vgl. Jordan, Der Tempel der Vesta und das Haus der Vestalinnen S. 18 f.

[4]) Ovid. fast. VI 309 ff. O. Jahn, Abhandl. d. sächs. Gesellsch. d. Wissensch. V 314 f.

[5]) Ovid. fast. II 513 ff. Varro de l. l. VI 13. Fest. p. 254. 317. Plut. Q. R. 89.

[6]) Ovid. f. II 525. Lactant. I 20, 35.

[7]) *Farris torrendi feriae* Plin. n. h XVIII 8. Paul. p. 83. 93.

gemeinsamen Dörrofen benützten (analog den Compitalia, Terminalia u. a.) und wurde so zum Curienfeste; die Zeit der Feier ist dadurch gegeben, dass das Dörren der im Laufe des Winters ausgedroschenen Frucht im Februar beendet war.

Die Vesta des Privathauses und der Einzelgenossenschaft tritt jedoch in unserer Überlieferung stark zurück gegen die Vesta publica populi Romani Quiritium. Die römische Anschauung, welche Gemeinde und Familie stets in Parallele setzt, findet ihren eigensten Ausdruck in der Errichtung eines Staatsherdes, an welchem in Vertretung der Hausfrau die sechs vestalischen Jungfrauen für die Unterhaltung des Feuers und die Bereitung der Nahrung sorgen, nur mit dem Unterschiede, dass die letztere nicht dazu bestimmt ist, von Menschen genossen zu werden, sondern bei den Staatsopfern Verwendung findet. Zu diesem Behufe empfangen die Vestalinnen im Mai (7.—14. Mai) die Speltähren der neuen Ernte, welche sie dörren, zerstampfen und mahlen, um aus diesem Mehl an drei bestimmten Tagen des Jahres (Lupercalia, Vestalia und Idus des September) durch Zusatz von Salz das Opferschrot (*mola salsa*) zu bereiten (Serv. Ecl. VIII 82); die aus gestossenem, gerösteten und in Wasser gelösten Salze bestehende Lake, die dabei zur Verwendung kam, führte den Namen *muries* (Paul. p. 159). Der noch jetzt in Resten erhaltene kleine Rundtempel der Vesta ist der älteste Tempel Roms und hat nie ein Bild der Göttin,[1]) sondern stets nur den heiligen Herd umschlossen, auf dem das immerwährende, an jedem 1. März (dem alten Neujahr) unter bestimmtem Ceremoniell erneuerte Feuer der Göttin brannte.[2]) Im Innern des Raumes befand sich ein mit Teppichen verhängtes Allerheiligstes, der *penus Vestae,* in dem die von den Vestalinnen bereiteten Opferingredienzien und andre Opfervorräte aufbewahrt wurden und welches nach der Meinung vieler auch gewisse geheimnisvolle Symbole und Unterpfänder der römischen Macht, wie namentlich das angeblich troische Palladium, bergen sollte.[3]) Ein Wissen über diese Dinge war nicht möglich, denn Tempel und Penus durften nur von den Priesterinnen und ihrem Aufseher, dem Pontifex maximus, betreten werden;[4]) nur um die Zeit des Festes der Vestalia, in den Tagen vom 7.—15. Juni, wo die grosse Reinigung des Tempels vorgenommen wurde, war den Frauen der Zutritt gestattet. Die Wegschaffung des Kehrichts aus dem Tempel geschah nach besonderen Vorschriften: es wurde am 15. Juni (der Tag war bis zum Abschlusse dieses Aktes ein *dies nefastus* und ist daher im Kalender mit der Note **Q**(*uando*) **ST**(*ercus*) **D**(*elatum*) **F**(*as*) bezeichnet) nach einem eigenen Aufbewahrungsorte am capitolinischen Bergwege gebracht und von da, so

---

[1]) Das bezeugt Ovid. fast. VI 296 ausdrücklich; die entgegenstehende Ueberlieferung (s. JORDAN, Tempel der Vesta S. 68) beweist höchstens die Existenz eines Bildes vor oder neben dem Tempel. Ueber die Darstellungen der römischen Vesta auf Denkmälern s. WISSOWA, Annali d. Inst. 1883 S. 160 f. Wenn S. REINACH (Revue archéol. XXXI 1897 p. 313 ff.) auf einem gallischen Altar ein ganz eigenartiges Bild der Vesta, das er für das „altrömische“ hält, nachweisen zu können glaubt, so beruht das auf der irrtümlichen Voraussetzung, dass Ovid. fast. III 45 f. eine Vestastatue beschreibe.

[2]) Ovid. fast. III 143 ff. Macr. S. I 12, 6.

[3]) Fest. p. 250. Plut. Camill. 20. Dion. Hal. II 66; vgl. MARQUARDT, Staatsverw. III 250, 7.

[4]) Dion. Hal. II 66. Hist. Aug. Elag. 6.

oft das Behältnis voll war, in den Tiber abgeführt.[1]) Überhaupt herrscht im Kulte der Vesta allerwege ein uraltes, bis ins kleinste ausgebildetes Ceremoniell: nur Quellwasser, nicht aus Leitungen entnommenes, darf in ihrem Dienste zur Verwendung kommen, und in älterer Zeit müssen die Vestalinnen selbst den täglichen Bedarf aus dem Quell der Egeria vor Porta Capena holen;[2]) die Erneuerung des infolge von Unachtsamkeit einer Vestalin erloschenen Feuers erfolgt in uralter Weise durch Reiben eines Holzstückes auf einer Tafel vom Holze einer *arbor felix* (Paul. p. 106); das Tempelgeschirr war von der einfachsten Art und — wenigstens teilweise — ohne Hilfe der Töpferscheibe gearbeitet:[3]) so umgab den ganzen Kult der Nimbus hohen Alters und äusserster Ehrwürdigkeit, und auch auf die Priesterinnen der Göttin fiel ein starker Abglanz dieser Ehrfurcht. Als Herrin des Staatsherdes wird die Göttin auch in besonderer Weise bei allen Fährnissen und Bedrängnissen des öffentlichen Lebens von Staatswegen angerufen, und dem Gebete ihrer Priesterinnen wohnt der allgemeinen Überzeugung nach eine aussergewöhnliche Kraft inne.[4]) Der höchste Staatspriester, der Pontifex maximus, steht als rechtlicher Vertreter und Vorgesetzter der Vestalinnen in nächster Beziehung zu diesem Kulte und wird darum vereinzelt geradezu als *sacerdos Vestae* bezeichnet:[5]) daher setzt der Festkalender von Cumae zur Erinnerung an den Tag, an welchem Augustus die Würde des Pontifex maximus übernahm (6. März 742 = 12 v. Chr.), eine *supplicatio Vestae dis publicis penatibus p. R. Q.* an,[6]) und der Kaiser gründet bei dieser Gelegenheit auf dem Palatin[7]) in unmittelbarer Verbindung mit seinem Palaste ein neues Heiligtum der Vesta, dessen Stiftungsfest am 28. April begangen wird und dessen Tempelbild (die sitzende Göttin trägt das troische Palladium auf der ausgestreckten Hand) uns häufig auf den Münzen der Kaiserzeit begegnet:[8]) so gewinnt der Herd des kaiserlichen Hauses und seine Göttin eine besonders hohe Bedeutung (s. oben S. 69).

Im Privatkulte der späteren Zeit, wie ihn uns die Weihinschriften kennen lehren, spielt Vesta eine ganz untergeordnete Rolle, indem sie hinter den weiteren Begriff der Penaten zurücktritt; im Staatskulte aber ist ihre Stellung als Hauptvertreterin der altrömischen Religion bis zum Untergange des Heidentums unangetastet geblieben: das tritt namentlich darin hervor, dass, als unter Aurelian der neu eingeführte orientalische Sonnendienst einer neu geschaffenen geistlichen Behörde, den *pontifices Solis*, unterstellt wird, die alten Pontifen zum Unterschiede allmälig die Bezeichnung *pontifices Vestae* annehmen, die in ihrer nahen Beziehung zum Vestakulte begründet ist.[9])

Sehr früh verschollen ist eine Gottheit von anscheinend verwandter Natur, die Caca, welche in Rom eine Kapelle besass und wie Vesta

[1]) Varro de l. l. VI 32. Fest. p. 344. Ovid. f. VI 713.

[2]) Fest. p. 161. Plut. Numa 13; vgl. Tac. hist. IV 53.

[3]) Val. Max. IV 4, 11; vgl. Paul. p. 159.

[4]) Cic. pro Font. 46. Hor. c. I 2, 26.

[5]) Ovid. fast. III 699. V 573.

[6]) CIL X 8375. Ovid. fast. III 417.

[7]) Vgl. Wissowa, Hermes XXII 44. Hülsen, Röm. Mitt. X 1895 S. 28 ff.

[8]) Stevenson, Dictionary of Roman coins S. 854 f.

[9]) P. Habel, De pontificum Romanorum condicione publica (1888) p. 99.

durch ein immer brennendes Feuer verehrt wurde;[1]) aetiologische Erfindung hat ihre Verehrung mit der Erzählung vom Kampfe des Hercules und Cacus zusammengebracht,[2]) in Wahrheit scheinen Cacus und Caca ein altes Götterpaar darzustellen, das schon vor Fixierung des Kalenders zurücktrat und später gänzlich in Vergessenheit geriet.[3])

Litteratur: A. Preuner, Hestia-Vesta. Ein Cyclus religionsgeschichtlicher Forschungen. Tübingen 1864. H. Jordan, Der Tempel der Vesta und das Haus der Vestalinnen. Berlin 1886.

26. Di penates. Da der Herd im Hause zugleich die Stelle des Altars vertrat, so bildete er die Verehrungsstätte nicht nur für die eigentliche Herdgottheit Vesta, sondern auch für alle andern Hausgötter, d. h. Penaten, Laren und Genius. Entsprechend der Nachbarschaft von Herd (bezw. Küche) und Vorratskammer war die Verbindung von Vesta und den Penaten die engste, und die Frage, ob Vesta in die Penaten mit einbegriffen oder nur ihre ständige Begleiterin sei, ein Gegenstand gelehrter Erörterung.[4]) Der Name *penates*, der wie alle Bildungen auf *-as* (*nostras*, *infernas* u. s. w.) die lokale Zugehörigkeit ausdrückt, kennzeichnet sie als die im *penus*, in der Vorratskammer, wohnenden und waltenden Götter; er kommt ausschliesslich im Plural vor und heisst in offizieller Form und genauem Ausdrucke stets *di penates*, nicht schlechtweg *Penates*; das beweist, dass wir es hier nicht wie bei den Lares (nicht *di lares*), Castores, Lymphae u. a. mit einem Eigennamen, der Bezeichnung bestimmter Götterindividuen, zu thun haben, sondern dass der Name ähnlich wie *di indigetes, di consentes, di agrestes* u. a. eine Zusammenfassung verschiedner Gottheiten unter einem bestimmten Gesichtspunkte enthält. Es sind diejenigen Gottheiten, die über den Vorrat, also den Wohlstand des Hauses wachen, mithin die eigentlichen Schutzgötter der Wirtschaft,[5]) *di familiares*.[6]) Unter dieser Vorstellung können in jedem Hause andre Zusammenstellungen von Göttern verehrt werden, da an sich jeder Gott in den Kreis der Penaten dieser oder jener Familie eintreten kann. Lehrreich hierfür sind namentlich die Wandmalereien, welche sich zu Pompei in den Küchen vieler Häuser in unmittelbarer Nachbarschaft des Herdes gefunden haben;[7]) zwischen den beiden Laren und oft neben dem opfernden Genius begegnen uns Göttervereinigungen, deren Personal ein wechselndes ist, Vesta, Juppiter, Venus (die Stadtgöttin von Pompeji), Vulcan, Mercur, Fortuna u. a. treten in den verschiedensten Kombinationen, meist in Gruppen zu zwei, auf, und mit vollem Rechte hat man in ihnen die Penaten der betreffenden Häuser erkannt.[8]) Die Frage, ob Vesta neben den Pe-

[1]) Serv. Aen. VIII 190: *sacellum meruit, in quo ei pervigili igne sicut Vestae sacrificabatur*; so die Lesung des cod. Floriacensis, während die Vulgata bietet: *in quo ei per virgines Vestae sacrificabatur.*

[2]) Serv. a. a. O. Lact. I 20, 36.

[3]) Wissowa in Roschers Lexik. I 842 und s. unten § 41.

[4]) Macr. S. III 4, 11. Serv. Aen. II 296.

[5]) Serv. Aen. II 514: *penates sunt omnes dei qui domi coluntur*; vgl. III 12. Cic. de nat. deor. II 68.

[6]) CIL IX 4776. Orelli 2118.

[7]) Mit gleicher Bestimmung finden sich auch entsprechende Göttergruppen als Broncefigürchen innerhalb kleiner *aediculae*; z. B. Schreiber, Bilderatlas Taf. XVIII 6; vgl. Marquardt-Mau, Privatl. I 240.

[8]) Helbig, Wandgem. d. v. Vesuv verschütteten Städte Campaniens S. 19 ff. Nachträge bei Sogliano, Pitture murali Campane Nr. 33 ff. Vgl. A. De-Marchi, Il culto privato I 79 ff.

naten oder als eine von ihnen verehrt wurde, findet durch diese Bilder im letzteren Sinne ihre Beantwortung, und es erklärt sich auf diese Weise, warum wir so selten von der häuslichen Verehrung der Vesta, um so häufiger aber von der der Penaten hören.[1]) Der Kult dieser Penaten hielt sich streng innerhalb der Grenzen des einzelnen Hauses, nur haben in der Kaiserzeit die Penaten des Kaiserhauses auch öffentliche Verehrung genossen, und die Arvalbrüder opfern *pro salute et reditu* des Nero *ante domum Domitianam dis penatibus vaccam.*[2])

Natürlich ist anzunehmen, dass die Verehrung der Penaten ursprünglich eine bildlose war und man überhaupt mit dem Namen nicht die Vorstellung von bestimmten menschenähnlichen Wesen verband, sondern ähnlich wie bei den allgemeinen Anrufungsformeln (s. oben S. 33) mit der Zusammenfassung der Hausgötter unter einer derartigen generellen und dehnbaren Bezeichnung den Zweck verfolgte, ja keinem göttlichen Anspruche zu nahe zu treten.[3]) Noch deutlicher als im Hauskulte zeigt sich das in der Staatsreligion, die ebenso wie eine Vesta publica p. R. Q. auch Di penates publici p. R. Q. verehrt, und zwar ursprünglich jedenfalls zusammen mit Vesta am Staatsherde, da ja der Vestatempel sowohl diesen wie den *penus* des Staates umschliesst. Wie allgemein die Vorstellung ist, die sich mit dem Begriffe *di penates* verbindet, zeigt sich am klarsten darin, dass der Beamteneid der republikanischen Zeit — in der Kaiserzeit treten der Genius des regierenden Kaisers und die Divi imperatores hinzu — nur bei Juppiter und den *di penates* geschworen wird,[4]) was nur verständlich ist, wenn der letztgenannte Ausdruck sämtliche für Wohlstand und Wohlergehen der Gemeinde verantwortlichen Götter bezeichnet; daher tritt vereinzelt im untechnischen Ausdrucke für *di penates* die Fassung *ceteri di omnes immortales* ein.[5]) Auch sonst denkt man im Sprachgebrauche des täglichen Lebens bei Di penates meist an den Inbegriff der römischen Staatsgötter, und in diesem allgemeinen Sinne ist wohl auch die Mehrzahl der den Di penates, namentlich in Verbindung mit Juppiter,[6]) gewidmeten Inschriften der Kaiserzeit aufzufassen, wo der Name dann nicht viel mehr bedeutet als das geläufige *di deaeque omnes* und ähnliche Wendungen. Der Kult von Vesta und den Penaten, d. h. den Göttern des römischen Staatsherdes, war nach der Anschauung der republikanischen Zeit von Lavinium und Alba Longa entlehnt, da diese nach allgemein herrschender Vorstellung die Muttergemeinden von Rom waren und natürlich die neugegründete Stadt ihre Götter aus der Heimat mitbringt; darum galten die Vesta und die Penaten von Lavinium (und ebenso die des einstmaligen Alba) für identisch mit den römischen[7]) und

---

[1]) Vgl. z. B. Verg. Aen. I 704: *cura penum struere et flammis adolere penates,* wo *penates* geradezu für *focus* gesetzt ist, wie sonst (oben S. 142 Anm. 2) *Vesta.* Serv. Aen. XI 211. III 176. II 469.

[2]) Henzen, Acta fratr. Arval. p. 85.

[3]) Einmal (Orelli 2118) heisst es sogar ganz vorsichtig *dis deabus penatibus.*

[4]) Mommsen, Abhandl. d. sächs. Gesellsch. d. Wissensch. III 460; Staatsr. II 783.

[5]) So in der Eidesformel von Aritium in Lusitania CIL II 172: *Iuppiter optimus maximus ac divus Augustus ceterique omnes di immortales.*

[6]) CIL X 331. III 1081 u. a. Der Privatmann schwört *per genium deosque penates* (Hor. epist. I 7, 94).

[7]) Varro de l. l. V 144. Dion. Hal. I 67. Plut. Coriol. 29; in einer pompejanischen Inschrift aus der Zeit des Claudius (CIL X

wurde ihnen alljährlich durch die römischen Consuln bald nach ihrem Amtsantritte ein Staatsopfer in Lavinium dargebracht.[1]) Wann die Di penates publici p. R. Quiritium in Rom einen eigenen Tempel erhielten, lässt sich nicht mit voller Sicherheit ermitteln; erwähnt wird die *aedes deum penatium in Velia* zuerst 587 = 167 (Liv. XLV 16, 5), doch macht die Lage und die ganze Beschaffenheit des Tempels, der uns von einem Augenzeugen augusteischer Zeit (Dion. Hal. I 68) als ein kleines, von überragenden Baulichkeiten fast verdecktes Gebäude geschildert wird, ein erheblich höheres Alter wahrscheinlich; durch Augustus wurde das Heiligtum wiederhergestellt.[2]) In diesem Tempel erfuhr die Vorstellung von den Staatspenaten eine eigentümliche Veränderung und Verflachung. Der Wunsch, nach griechischem Vorbilde die verehrten Götter im Bilde darzustellen, nötigte an die Stelle des undarstellbaren allgemeinen Begriffes von Gottheiten des Staatswohles bestimmte göttliche Individuen zu setzen; wie die Privatleute nach Ausweis der pompejanischen Bilder sich einzelne Götter zu Penaten ihres Hauses wählten, so musste auch der Staat unter den von ihm anerkannten Göttern zu diesem Zwecke eine Auswahl treffen, und diese fiel auf die Dioskuren, deren Kult früh in Latium eingedrungen und zu grossem Ansehen gelangt war und die sich als reisige Vorkämpfer zu Schutzgöttern einer vorwiegend kriegerischen Gemeinde besonders trefflich zu eignen schienen. Bilder im Typus der griechischen Dioskuren waren es, die Dionys von Halikarnass im Penatentempel sah und beschreibt (I 68), und Dioskurenköpfe zeigen auch Familienmünzen der sullanischen Zeit, auf denen nach der Umschrift die *d(i) p(enates) p(ublici)* dargestellt sind.[3]) Dass diese Spezialisierung der Penaten auf die Dioskuren dem ursprünglichen Gedanken des Kultes wenig entsprach, ist einem gelehrten Kenner der heimischen Religionsvorstellungen wie Varro nicht verborgen geblieben; er leugnete ausdrücklich,[4]) dass die im Tempel an der Velia dargestellten Götter die wahren Penaten seien; dieselben wären vielmehr in gewissen geheimnisvollen Symbolen, die im Penus Vestae aufbewahrt würden, verkörpert. Dieser Ausführung liegt der durchaus richtige Gedanke zu Grunde, dass Penaten und Vesta zusammengehören und ursprünglich am Staatsherde ebenso gemeinsam verehrt wurden wie am Herde des Privathauses;[5]) ob jedoch derartige die Penaten darstellende *sigilla*, wie Varro sie nennt, im Penus Vestae wirklich existierten und wie sie beschaffen waren, davon konnte bei der Unzugänglichkeit des Heiligtums niemand etwas wissen. Um so ungestörter durfte die freie Kombination schalten, und es sind über Bedeutung und Herkunft der römischen Penaten zahlreiche Hypothesen aufgestellt worden,[6]) die teils von den Statuen im Tempel an der Velia, teils von jenen geheimnisvollen Sym-

797) werden erwähnt die *sacra principia p. R. Quirit. nominisque Latini quae apud Laurentis coluntur.*

[1]) Mommsen, Staatsr. I 597. Marquardt, Staatsverw. III 252. 478.

[2]) Mon. Anc. 4, 8; vgl. Jordan, Topogr. I 2 S. 416 ff.

[3]) Babelon, Monn. consul. II 471. I 555.

[4]) Varro de l. l. V 58; vgl. Schol. Veron. Aen. II 717. Serv. Aen. III 148. Dion. Hal. I 68. II 66.

[5]) Daher heisst es vom Neronischen Brande bei Tac. ann. XV 41: *delubrum Vestae cum penatibus populi Romani exusta.*

[6]) Macr. S. III 4, 6 ff. Arnob. III 40. Serv. Aen. I 378. II 296. 325. III 119. 148.

bolen ausgingen. Der Umstand, dass die ersteren in der Tempelinschrift als *di magni* bezeichnet waren, veranlasste den Annalisten Cassius Hemina (oder seinen Gewährsmann), sie mit den „grossen Göttern“ von Samothrake zu identifizieren,[1]) eine Annahme, die auch dann nicht aufgegeben wurde, als die zuerst von Timaios verfochtene Ansicht vom troischen Ursprunge der römischen Penaten allgemeinen Beifall fand; die conciliatorische Kritik Varros vermittelte in der Art, dass sie die Götter von Samothrake nach Troja und von da durch Aeneas nach Italien gelangen liess; die troische Herkunft der Götter des römischen Staatsherdes (Vesta und Penaten) ist sodann seit Caesar und Augustus Staatsdogma.[2]) Die verschiedenen Hypothesen über die Bedeutung der angeblich im Penus Vestae aufbewahrten Penatensymbole und die durch sie versinnbildlichten Götter (man dachte an Himmel und Erde, Juppiter, Juno und Minerva, Apollon und Poseidon) sowie die Versuche, auch in der etruskischen Religion ähnliche Vorstellungen nachzuweisen, dürfen als willkürliche Beantwortungen einer falsch gestellten Frage keinen Wert beanspruchen.

Für die gesamte Vorstellung von Vesta und den Penaten ist es schliesslich von grossem Interesse zu sehen, wie die Römer die Analogie des Herdes im Privathause nicht nur auf den Staat, sondern auch auf die Götterwelt übertragen und einen Götterherd nebst den zugehörigen Kulten voraussetzen; wenigstens kann es kaum anders verstanden werden, wenn die Arvalbrüder bei den Piacularopfern neben *Vesta mater* auch die *Vesta deorum dearumque* anrufen[3]) und — allerdings in einer späten Quelle[4]) — von eigenen *penates Iovis* die Rede ist.

Litteratur: Klausen, Aeneas und die Penaten S. 620 ff. L. Krahner, Penaten, in Ersch und Grubers Allg. Encyclop. Sect. III Bd. XV S. 409 ff. Rubino, Beitr. z. Vorgesch. Italiens S. 196 ff. G. Wissowa, Hermes XXII 29- 57. A. De-Marchi, Il culto privato di Roma antica (1896) I 55 ff.

27. **Lares.** Mit Vesta und den Penaten zusammen wird in der Stadt am Herde eines jeden Hauses der Lar familiaris verehrt, der aber in diesen Kreis der Herdgottheiten nicht von Haus aus gehört, sondern dem ländlichen Kulte entstammt. Noch Cicero (de leg. II 19, vgl. 27) stellt den *delubra* der Götter in den Städten die *Larum sedes* auf dem flachen Lande (*in agris*) gegenüber und weist der *religio Larum* ihre Stätte an *in fundo villaeque in conspectu.* Die Laren werden auf dem Lande verehrt an den *compita*, d. h. an den Kreuzwegen bezw. an den Stellen, wo mehrere Grundstücke zusammenkommen; dort steht die Larenkapelle, ebenfalls *compitum* genannt, mit so vielen Eingängen, als dort Besitzungen angrenzen, und ebenso vielen Altären, deren jeder 15 Fuss vor dem betreffenden Eingange steht, so dass jeder Anlieger angesichts des Compitum auf seinem eigenen Grund und Boden opfern kann.[5]) An diesen Compita

[1]) Die Herleitung der Penaten aus Samothrake ist neuerdings gebilligt worden von H. Nissen, Rhein. Mus. XLII 61.

[2]) Zeugnisse bei Preuner, Hestia-Vesta S. 247.

[3]) Henzen, Acta fr. Arv. p. 147.

[4]) Mart. Cap. I 41; vgl. auch Nigid. Figul. bei Arnob. III 40.

[5]) Ausführliche Beschreibung Grom. lat. p. 302, 20 ff. und dazu Mommsen, Unterital. Dial. S. 141. Ueber den Begriff des *compitum*, für den die Zugehörigkeit zum ländlichen Gau im Gegensatze zur städtischen Ansiedlung wesentlich ist, vgl. Varro de l. l. VI 25. Verg. Georg. II 382 und dazu Philargyrius. Pers. IV 28, und Schol. CIL IX 1618. Isidor. orig. XV 2, 15.

vereinigte einmal alljährlich ein fröhliches Volksfest die Gaugenossen, die Compitalia oder Laralia (Fest. p. 253), an denen jedes zu einem Compitum gehörige Haus einen Opferkuchen beisteuerte und man es sich bei Schmaus und allerlei Lustbarkeit (*ludi*) wohl sein liess;[1] ein besondrer Festbrauch war es, an diesem Tage Puppen (*maniae*) und Bälle (*pilae*) aus Wolle an den Compita und vor den Hausthüren aufzuhängen.[2] Die Compitalia sind in erster Linie eine Festfeier für die *familia*, d. h. das unfreie Gesinde, welches an diesem Tage ähnliche Vorrechte geniesst wie an den Saturnalien und eine Extraration Wein erhält;[3] der (unfreie) Vogt (*vilicus*) darf sogar an diesem Tage im Namen des Hausstandes ein Opfer darbringen, eine Befugnis, die ihm sonst nie zusteht.[4] Das Fest gehört sicher der ältesten Festordnung an, wenn es auch im Kalender eine Stelle darum nicht finden konnte, weil es ein Wandelfest (*feriae conceptivae*) war,[5] dessen Ansetzung durch den Praetor bald nach den Saturnalien erfolgte;[6] gewöhnlich fiel es in die ersten Tage des Januar, und die Kalendarien des 4. Jahrhunderts v. Chr. fixieren es auf den 3.—5. Januar.[7]

Die am Compitum verehrten Laren sind die Beschützer der vor ihren Augen liegenden Felder (*agri custodes* Tibull. I 1, 20), aber auch des Hauses;[8] so entwickelt sich am Herde des Hauses ein häuslicher Larenkult, der gewissermassen eine Abzweigung vom Kulte des Compitum darstellt: am deutlichsten tritt dies in dem Hochzeitsbrauche hervor, dass die Braut ausser einem As, den sie ihrem Manne überreicht, je einen As auf dem Herde vor dem Lar familiaris und am nächsten Compitum niederlegt.[9] Dieser Lar familiaris erscheint bis auf die augusteische Reform stets in der Einzahl[10] und ist, wie sein Name zeigt, der Beschützer der gesamten *familia* mit Einschluss der Sklaven und sogar mit besonderer Beziehung auf dieselben: der Schaffnerin (*vilica*) liegt die Bekränzung des Herdes und das Gebet an den Lar ob (Cato de agr. 143), vor dem Herde und angesichts des Lar familiaris versammelt sich das Gesinde an langen Tischen zur Mahlzeit, von der auch der Gott seinen Anteil erhält.[11] Aber auch sonst wird der Lar familiaris mit reichlichen Spenden von Kränzen, Weihrauch und Wein, seltener durch Tieropfer, geehrt, sowohl an allen Kalendae, Nonae und Idus, als an allen regelmässig wiederkehrenden oder ausserordentlichen Familienfesten, bei Geburt und Hochzeit, bei Abreise

---

[1]) Dion. Hal. IV 14; *uncta Compitalia* Verg. Catal. 5, 27.

[2]) Varro sat. Menipp. frg. 463 Buech. Macr. S. I 7, 34 ff. Paul. p. 121. 239; über ähnliche Bräuche s. Bötticher, Baumkultus S. 80 ff.

[3]) Dion. Hal. IV 14. Cato de agric. 57.

[4]) Cato de agric. 5, 3: *rem divinam nisi Compitalibus in compito aut in foco ne faciat.*

[5]) Varro de l. l. VI 25. 29. Paul. p. 62. Macr. S. I 16, 6. Auson. de fer. 17 f. p. 105 Peip.

[6]) Gell. X 24, 3; vgl. Dion. Hal. IV 14. Plin. n. h. XIX 114.

[7]) CIL I² p. 305 f.

[8]) Enn. frg. 311 Baehr.: *vosque, Lares, tectum nostrum qui funditus curant.*

[9]) Varro de vita p. R. bei Non. p. 531, vgl. Dion. Hal. IV 15, 4.

[10]) *Lares familiares* im Plural bezeichnet entweder collectivisch die Summe der in den verschiedenen Häusern verehrten Einzellaren (Varro a. a. O. Cic. de rep. V 7) oder ist in ungenauer Ausdrucksweise von allen am Herde verehrten Hausgottheiten, Vesta, Laren und Penaten, gemeinsam zu verstehen (Plaut. Rud. 1206. Cic. de leg. II 42; de domo 108; pro Quinct. 85 u. a.).

[11]) Colum. XI 1, 19. Hor. epod. 2, 65 f.; serm. II 5, 12 ff. 6, 64 f. Ovid. fast. VI 305 f. Vgl. Marquardt, Staatsverw. III 126.

und Rückkehr eines Familienmitgliedes, beim Einzuge in ein neues Haus oder bei der Mündigsprechung eines Haussohnes;[1]) auch nach einem Todesfalle erfolgt die Reinigung des Hauses und der Familie durch ein Opfer an ihn, das in diesem Falle ein blutiges ist und aus Hammeln besteht.[2]) So wird der Lar familiaris zu einem mit den Schicksalen der Familie aufs engste verknüpften Hausgeiste (*familiai Lar pater* Plaut. Merc. 834, vgl. Aulul. 2 ff.), und die Sage wusste davon zu erzählen, dass hervorragende Männer der Vorzeit wie Romulus oder Servius Tullius Söhne des Hauslaren, am Herde mit einer Jungfrau gezeugt, gewesen seien;[3]) die Sprache trug dem Verhältnisse dadurch Rechnung, dass sie seit dem letzten Jahrhundert v. Chr. zunächst den Singular *Lar*, nachher ebenso auch den Plural *Lares* metonymisch für „Haus" gebrauchte.[4])

In dem ältesten ländlichen Larenkulte tritt es deutlich hervor, dass die Laren in ihrer Grundbedeutung als Ortsgottheiten aufzufassen sind, die an ein bestimmtes Lokal gebunden und innerhalb desselben waltend gedacht werden, am Compitum, auf dem einzelnen Grundstück,[5]) im einzelnen Hause.[6]) Wie die Compita, so stehen überhaupt die Wege, die *viae* und *semitae*, unter ihrer Obhut, und namentlich die Reisenden empfehlen sich dem Schutze der Lares viales[7]) oder, wenn die Fahrt über See geht, der Lares permarini. Letztere besassen sogar einen 564 = 190 in einem Seegefecht des Krieges gegen Antiochus von Praetor L. Aemilius Regillus gelobten und am 22. Dezember 575 = 179 von Censor M. Aemilius Lepidus geweihten Staatstempel im Marsfelde.[8]) Auch die Lares militares, denen die Arvalbrüder (*ob salutem victoriamque Germanicam* des Caracalla) opfern,[9]) gehören in dasselbe Gebiet als die im Kriegsfelde Waltenden, und ebenso wohl auch die nur einmal erwähnten *Lares hostilii* (Paul. p. 102) als die Beschützer in Feindesland; an diese kriegerischen Laren ist wohl auch in erster Linie zu denken, wenn in der Devotion des P. Decius Mus (Liv. VIII 9, 6) die Lares neben Bellona und hinter den römischen Hauptgöttern Janus, Juppiter, Mars, Quirinus, Vesta erscheinen. Aber wie jeder Acker seine Laren hat, so gibt es naturgemäss auch Laren der römischen Gemeindeflur,[10]) und diese sind es, welche in dem ältesten

[1]) Plaut. Aulul. 23 f. 385 ff.; Trin. 39 ff.; Rud. 1206 ff.; Merc. 834 ff.; Mil. glor. 1339. Cato de agric. 2. 143. Pers. V 31. Tibull. I 3, 34. 10, 15 ff. II 1, 59 f. und mehr bei Preller-Jordan, Röm. Mythol. II 106 ff. De-Marchi, Culto privato I 209 ff.

[2]) Cic. de leg. II 55; vgl. Henzen, Act. fratr. Arval. p. 145.

[3]) Plut. Romul. 2. Plin. n. h. XXXVI 204. Dion. Hal. IV 2 = Plut. de fort. Rom. 10 (vgl. Ovid. fast. VI 627 ff.); s. Schwegler, Röm. Gesch. I 714 ff.

[4]) Aelteste Belegstellen für *Lar* in diesem Sinne Laber. frg. 110. Trag. inc. frg. inc. 199 Ribb. Sall. Catil. 20, 11 u. s. w.; für *Lares* Prop. V 1, 128. 8, 50. Lucan. V 528.

[5]) *Lares praediorum* ....CIL VI 455; *Lares Volusiani* CIL VI 10266 f.

[6]) *Lares domestici* CIL III 4160; *Lares casanici* CIL IX 725 (vgl. *Silvanus domesticus* III 3491 u. s. *Silvanus casanicus* IX 2100).

[7]) CIL XI 3079 (Falerii): *Laribus compitalibus, vialibus, semitalibus* (*semitales dei* Verg. Catal. 8, 20). Plaut. Merc. 865. CIL II 2417. 2518. 2572. 2987; Suppl. 5634. 5734. VIII 9755. *Lar vialis* im Singular CIL III 1422 und bei einem Opfer der Arvalen, Henzen, Acta fr. Arval. p. 122. *Lares magni et viatorii* CIL XII 4320.

[8]) Liv. XL 52, 4 ff. Macr. S. I 10, 10. CIL I² p. 338.

[9]) Henzen, Acta fr. Arval. p. 86; vgl. CIL III 3460. 3463. Mart. Cap. I 46. 48.

[10]) Daher die Scheidung von *Lares publici* und *privati*, Plin. n. h. XXI 11. Einen Tempel der Lares publici von Pompeji will A. Mau, Röm. Mitt. XI 1896 S. 300 in der sog. Curie erkennen.

Zeugnisse des römischen Larendienstes, dem uralten Gesange der Ackerbrüderschaft, in Verbindung mit Mars[1]) für das Gedeihen der römischen Feldmark angerufen werden[2]) und deren dieselben Arvalbrüder (zusammen mit der nur hier genannten *Mater Larum*) auch bei den Piacularopfern gedenken (Henzen, Acta fr. Arv. p. 145). Diese nämlichen Laren sind es jedenfalls, welche unter dem Namen der Lares praestites einen alten Altar und Bilder besassen, die sie nach Art der Dioskuren als speertragende Jünglinge, aber mit Hundsfellen bekleidet und von einem Hunde, dem steten Gefährten des Flurhüters, begleitet, darstellten.[3]) Dieser Altar der Lares praestites ist wieder nicht zu trennen von der auf der Höhe der Sacra via am Palatin gelegenen *aedes Larum*, welche Augustus wiederherstellte;[4]) allerdings unterscheidet Ovid die *ara Larum praestitum* von dem Larentempel, indem er die Stiftung der ersteren am 1. Mai (fast. V 129), die des letzteren am 27. Juni erwähnt (fast. VI 791 f.); doch ist aller Wahrscheinlichkeit nach der erstgenannte Tag der Stiftungstag des ursprünglichen Heiligtums, der zweite der des augusteischen Neubaues, was Ovid bei Benutzung verschiedener Quellen nicht gemerkt hat.[5]) Ein von Varro (de l. l. V 49) erwähntes *Larum Querquetulanum sacellum* auf dem Esquilin war vielleicht eine Compitalkapelle, jedenfalls keine *aedes sacra*.

Der von Haus aus ländliche Dienst der Lares compitales hatte auch in Rom Eingang gefunden, wo sich aber in republikanischer Zeit die Compita auf die städtischen *pagi* im Gegensatze zu der alten Sakralgemeinde des Septimontium[6]) beschränkt zu haben scheinen. Um die einzelnen Compita bildeten sich Bezirksvereine, *collegia compitalicia*, deren Vorstände als *magistri vicorum* die Ausrichtung der Compitalienfeier mit den zugehörigen Spielen übernahmen;[7]) es waren nicht Staatsbeamte, sondern Privatwürdenträger niederen Ranges, dem Freigelassenen- und Sklavenstande angehörig, wie überhaupt die schon hervorgehobene Beziehung der Sklaven zum Larendienste sich auch hier darin zeigt, dass sich die Collegia compitalicia überwiegend aus Unfreien und Freigelassenen rekrutierten.[8]) In den Wirren der Bürgerkriege waren diese Vereine von Leuten der untersten Bevölkerungsschichten bei Wahlumtrieben und Tumulten in der Hand dessen, der sie zu gewinnen wusste, eine beachtenswerte Macht,[9]) und darum hat der Senat im J. 690 = 64 die Aufhebung der Collegia compitalicia verfügt, die allerdings schon sechs Jahre später

[1]) Mit Mars und Consus verbunden erscheinen die Laren auf dem angeblich uralten Altar im Circus bei Tertull. de spect. 5.

[2]) Hier hat der Name die alte Form *Lases* (vgl. Varro de l. l. VI 2. Paul. p. 264. Quintil. inst. or. I 4, 13 u. a.); die Etymologie ist ganz unsicher.

[3]) Ovid. fast. V 129 ff. und Plut. Q. R. 51 (beide aus Varro; vgl. auch de l. l. V 74). Nachbildung der Bilder auf Denaren des L. Caesius, Babelon, Monn. cons. I 281.

[4]) Monum. Anc. 4, 7; vgl. Solin. 1, 23. Cic. de n. d. III 63 = Plin. n. h. II 16. Tac. ann. XII 24. Obseq. 41; vgl. O. Gilbert, Philologus XLV 449 ff.

[5]) Wissowa, Analecta Romana topographica p. 18 f.

[6]) S. darüber Mommsen, Staatsrecht III 1 p. VIII und 112 ff. Wissowa, Satura Viadrina (Breslau 1896) S. 1 ff.

[7]) Voraugusteische *magistri vicorum* in Rom CIL VI 1324. 2221, auch 335 und Röm. Mitt. IV 262, in Pompeji CIL IV 60; vgl. auch V 4087. X 3789. Liv. XXXIV 7, 2; *Κομπεταλιασταί* auf Delos 97 v. Chr. Bull. de corresp. hell. VII 12 ff.

[8]) Cic. in Pis. 9; de domo 54; de harusp. resp. 22.

[9]) Q. Cic. de pet. consul. 30.

durch eine lex Clodia wieder rückgängig gemacht, aber schliesslich von Caesar endgültig durchgeführt wurde.[1]) Bald aber fand diese ganze Organisation in etwas veränderter Form neue Verwertung. Augustus nämlich gab bei seiner Einteilung der Gesamtstadt in Regiones und Vici jedem Vicus ein Compitum zum sakralen Mittelpunkte und setzte für jedes solche Compitum vier *magistri vici* ein, die alljährlich aus den Bewohnern des Vicus zu wählen waren und für die Erhaltung und Ausschmückung der Compita und die Ausrichtung der Ludi compitalicii zu sorgen hatten.[2]) Das Wesentliche an der Umgestaltung war jedoch die Thatsache, dass die Compita nunmehr zu Stätten des Kaiserkultes wurden, indem an ihnen zwischen den beiden Lares compitales oder, wie sie jetzt heissen, Lares augusti der Genius des regierenden Kaisers verehrt wurde;[3]) römische Altäre, von den Magistri einzelner Vici geweiht,[4]) zeigen den Genius Augusti in der Gestalt eines opfernden Togatus (in besserer Ausführung mit den Porträtzügen des Kaisers), zu beiden Seiten desselben die Laren als tanzende Jünglinge mit lockigem Haare, in kurzer gegürteter Toga, mit der einen Hand eine Schale haltend, in die sie mit dem hoch erhobenen andern Arme aus einem Trinkhorn einschenken.[5]) Diese einem griechischen bakchischen Typus entlehnte Darstellung der Compitallaren war schon zu des Naevius Zeiten üblich gewesen und sollte die Laren offenbar als die Vortänzer bei der ausgelassenen Fröhlichkeit der Compitalienfeier wiedergeben.[6]) Dieser neue Larendienst findet nach römischem Vorbilde (*Laribus d. d. Romano more dedicata* heisst es in einer Inschrift von Amiternum CIL IX 4185) in vielen Städten Italiens und nachher auch der Provinzen Nachahmung, in denen uns *magistri Larum* (*augustorum*) begegnen[7]) und eigene *collegia Larum et imaginis augustae* (CIL VI 307) entstehen,[8]) und Weihinschriften an die Lares Augusti besitzen wir fast aus allen Teilen des Reiches. Aber auch der häusliche Larenkult erfährt eine völlige Umgestaltung, indem auch hier an die Stelle des einen Lar familiaris die Doppellaren des Compitaldienstes treten, zwischen denen häufig der Genius erscheint, der aber hier nicht als der des Kaisers, sondern als der des Hausherrn aufzufassen ist;[9]) nicht nur zahlreiche Inschriften, sondern auch eine grosse Menge pompejanischer Wandgemälde

[1]) Cic. in Pis. 8 f. Ascon. p. 6 ff. Suet. Caes. 42. Mommsen, De colleg. et sodal. 74 ff. Liebenam, Zur Gesch. u. Organisation d. röm. Vereinswes. S. 20 ff.

[2]) Suet. Aug. 30. 31. Cass. Dio LV 8. CIL VI 445—454. Eph. epigr. IV 746 f. Bull. arch. com. XV 1887, 33. XVII 1889, 69 ff. Die Reform hat längere Zeit in Anspruch genommen und ist im J. 747 = 7 abgeschlossen worden. Mommsen, Hermes XV 109. Marquardt, Staatsverw. III 204 ff.

[3]) Ovid. fast. V 145. Hor. carm. IV 5, 34.

[4]) CIL VI 445 = Visconti, Mus. Pio-Clem. IV 45. 45[ab]; CIL VI 448 = Zannoni, Galleria di Firenze IV 3, 142—144; Bull. arch. com. XVII 1889, 69 ff. Taf. III.

[5]) Schöne Broncestatuette Annali d. Inst. 1882 Taf. N; über die zahlreichen Larenfigürchen aus Bronce vgl. Friederichs, Kleinere Kunst und Industrie S. 438 ff.

[6]) Naev. com. frg. 99 ff. Ribb.; über das griechische Vorbild Wissowa, Annali d. Inst. 1883, 156 ff.

[7]) CIL XI 2998. IX 423. 3657. 6293. X 137. 205. 1269. 1584. 5161 f. 6556. 7953. V 792. 3257. XII 406. II 2013. 2181. 2233. 3113. 4293. 4297. 4304. 4306. 4307. 6106. Für Pompeji sind Wandgemälde an den Compita beweisend, Helbig, Wandgem. Nr. 41 ff.

[8]) CIL III 4038. IX 3887. XIV 3561. Eph. epigr. V 813.

[9]) Das beweisen Inschriften wie CIL X 861: *Genio M(arci) n(ostri) et Laribus.* II 4082: *Laribus et Tutelae Genio L(ucii) n(ostri).*

(Helbig, Wandgem. Nr. 35 ff. Sogliano, Pitture murali Campane Nr. 12 ff.) und einige andere Denkmäler[1]) legen für diese Neugestaltung des häuslichen Larendienstes Zeugnis ab, welcher sich in dieser Form mit grosser Beständigkeit bis zum Ausgange des Heidentums erhalten hat.[2])

Der Scharfsinn der römischen Theologen hat sich mit Eifer der Frage nach der eigentlichen tieferen Bedeutung der Larenverehrung zugewandt, deren Beantwortung wie bei den Penaten dadurch erschwert wurde, dass es an nahe liegenden griechischen Parallelen fehlte. Wie man für die Penaten in den grossen Göttern von Samothrake Analogien zu finden glaubte, so zog für die Laren Nigidius Figulus die Kureten, Korybanten und idaeischen Daktylen zum Vergleiche heran,[3]) ohne, wie es scheint, damit viel Anklang zu finden. Um so nachhaltiger hat die von Varro vertretene Meinung gewirkt, nach dem die Laren identisch mit den Manen sein und eine Vergöttlichung der Seelen der Verstorbenen darstellen sollten,[4]) weshalb auch die Griechen sie mit ihren ἥρωες identifizierten;[5]) man berief sich zur Stütze dieser Auffassung nicht nur auf die vermeintliche Identität der Mania mit der Mutter der Laren, sondern vor allem darauf, dass der häusliche Larenkult in der angeblich uralten Sitte. die Toten im Hause zu bestatten, seine Wurzel habe.[6]) Noch weiter geht eine spätere Theorie, deren ältester Vertreter für uns Apulejus ist; nach ihm stehen die Lemures als Seelen der Verstorbenen den Genii der Lebenden gegenüber und zerfallen ihrerseits in Lares, Larvae und Manes, je nachdem die Geister nach ihrem Vorleben und der Stellung der Überlebenden zu ihnen als gute, böse oder unentschiedene zu gelten haben.[7]) Obwohl neuere Gelehrte auf diese Spekulationen die Herleitung der Larenverehrung aus dem Seelen- und Ahnenkult aufgebaut haben,[8]) sind dieselben für die Gewinnung der dieser Seite der römischen Religion ursprünglich zu Grunde liegenden Vorstellungen ebenso wertlos, wie die auf allerlei synkretistischen Voraussetzungen beruhenden Erfindungen der Dichter, z. B. Ovids Erzählung von der durch Mercur vergewaltigten Lara oder Dea Tacita, der Mutter der Lares compitales.[9])

Litteratur: G. A. B. Hertzberg, De diis Romanorum patriis, Halae 1840. G. F. Schoemann, Opusc. acad. I 350 ff. R. Schaebe, De Geniis Manibus et Laribus dissertatio, Casani 1854. H. Jordan, Annali d. Inst. 1862, 300 ff. 1872, 19 ff.; Vesta und die Laren,

---

[1]) z. B. der Altar aus Caere CIL XI 3616 = Monum. d. Inst. VI 13; vgl. auch Annali d. Inst. 1862 tav. R 4.

[2]) Zeugnisse bei Marquardt, Staatsverw. III 126 f. Der Name *Lar* hat in der späteren Kaiserzeit zuweilen ganz allgemeine Bedeutung; vgl. z. B. *Lar agrestis* = Silvanus CIL VI 646, *Lar victor* CIL XI 2096, *Martis et pacis Lar* CIRh. 484.

[3]) Arnob. III 41. Diomed. I p. 478 K. Hygin. fab. 139.

[4]) Arnob. III 41. Augustin. c. d. VII 6. Mart. Cap. II 155. Paul. p. 121. 239. Macr. S. I 7, 35. Serv. Aen. III 302.

[5]) Mon. Anc. gr. 10, 11. 18, 23. Dion. Hal. III 70. IV 2. 14. Corp. gloss. II 121, 14; vgl. Mommsen zu CIL X 3757.

[6]) Serv. Aen. V 64. VI 152, dazu Luebbert, Comment. pontif. 71. Jordan, Topogr. I 1 S. 171. Die ganz dunkeln Lares grundules (Cass. Hemina bei Diom. I 384 K. Non. p. 114. Arnob. I 28) sind erst durch Neuere auf Grund einer Angabe des Fälschers Fulgentius de abstr. serm. p. 560 Merc. hier hereingezogen worden.

[7]) Apul. de deo Socr. 15 (= Serv. Aen. III 63. August. c. d. IX 11). Mart. Cap. II 162 f.

[8]) Fustel de Coulanges, La cité antique p. 20. Nissen, Templum S. 148 f. Rohde, Psyche 232.

[9]) Ovid. fast. 571 ff.; vgl. Wissowa, Philol. Abhandl. M. Hertz dargebracht S. 165 f.

Berlin 1865. A. Reifferscheid, Annali d. Inst. 1863, 121 ff. A. Preuner, Hestia-Vesta S. 232 ff.; Philologus XXIV 243 ff. G. Wissowa in Roschers Lexikon II 1868 ff. A. De-Marchi, Il culto privato di Roma antica I 27 ff.

28. Genius. Als Kaiser Theodosius im J. 392 nicht nur die öffentliche, sondern auch die häusliche Ausübung heidnischer Religionshandlungen untersagte, geschah dies durch die Verfügung (cod. Theod. XVI 10, 2): *nullus omnino secretiore piaculo Larem igne, mero Genium, penates odore veneratus accendat lumina, imponat tura, serta suspendat.* Hier sind scharf und deutlich, wie es sich für einen kaiserlichen Erlass ziemt, die drei Arten von Hausgöttern geschieden, und es ist damit allen alten und neuen Versuchen, den Genius für ursprünglich identisch mit dem Lar familiaris zu erklären,[1] der Boden entzogen; denn das sinkende Altertum hat wohl in weitem Umfange verschiedene Götter mit einander vermengt, nicht aber ursprünglich einheitliche geschieden. Der Genius ist der Grundanschauung nach ebenso fest an die Person gebunden, wie der Lar an den Ort, und wenn sich auch später der Begriff beider Gottheiten verflacht hat und dadurch die Grenzlinien ihrer Wirksamkeit hie und da verwischt worden sind, so ist doch ihre ursprüngliche Verschiedenheit keinem Zweifel unterworfen. Selten spricht die Etymologie eines Götternamens so deutlich wie hier: den Zusammenhang mit Wz. *gen, gignere* konnten auch die alten Grammatiker nicht verkennen,[2] wenn auch ihre Meinungen darüber auseinandergingen, ob die Ableitung im aktiven oder passiven Sinne vorzunehmen und wer als Subjekt zu denken sei.[3] Ausschlaggebend ist die Thatsache, dass nur der Mann einen Genius hat, während der Frau in gleicher Bedeutung eine Juno zukommt:[4] es geht daraus hervor, dass Genius und Juno sich zu einander verhalten wie Zeugung und Empfängnis, und dass somit der erstere die göttliche Verkörperung der im Manne wirksamen und für den Fortbestand der Familie sorgenden Zeugungskraft ist.[5] Diese Bedeutung erweitert sich dann insofern, als der Genius weiterhin die gesamte Kraft, Energie, Genussfähigkeit, mit einem Worte die ganze Persönlichkeit des Mannes, sein höheres und inneres Wesen abspiegelt und darstellt; das bringt die Sprache deutlich zum Ausdruck sowohl in dem Worte *genialis*, das ursprünglich „zeugungskräftig“, dann überhaupt alles Reiche, Üppige, Freigebige bezeichnet, als auch in metaphorischen Wendungen, wie *Genio aliquid praestare* (wir „seinem inneren Menschen eine Güte thun“), *Genium defraudare, Genio*

[1]) Granius Flaccus bei Censorin. 3, 2. Reifferscheid, Annali dell' Inst. 1863, 129.

[2]) Wenn es bei Paul. p. 94 (vgl. p. 95. Mart. Cap. II 152) heisst: *Genium appellabant deum, qui vim obtineret omnium rerum gerendarum*, so spielt hier vielleicht der verwandte Gott Cerus (s. S. 158 f.) mit hinein.

[3]) Censorin. 3, 1: *Genius est deus, cuius in tutela ut quisque natus est vivit. hic sive quod ut genamur curat, sive quod una genitur nobiscum, sive etiam quod nos genitos suscipit ac tutatur, certe a genendo Genius appellatur.* Paul. p. 94. Varro bei August. c. d. VII 13.

[4]) Senec. epist. 110, 1: *singulis enim et Genium et Iunonem dederunt.* Plin. n. h. II 16: *quamobrem maior caelitum populus etiam quam hominum intellegi potest cum singuli quoque ex semetipsis totidem deos faciant Iunones Geniosque adoptando sibi.* CIL XI 3076: *Genio Augusti et Ti. Caesaris, Iunoni Liviae* (vgl. Henzen, Act. fr. Arv. p. 85 f. 122) und zahlreiche Inschriften den *Iunones* einzelner Frauen gewidmet, z. B. CIL VI 2128. XI 1324. XIV 1792. 3556 u. a. Portraitherme einer Frau mit der Unterschrift *Iuno Florae Scaptinae* Arch. epigr. Mitt. aus Oesterr. XIII 175 ff.

[5]) Daher konnte Laberius frg. 54 Ribb. den Genius als *generis nostri parens* definieren.

indulgere u. a.[1]) Jeder Mensch hat seinen Genius, bezw. seine Juno, die mit ihm geboren werden, während seines ganzen Lebens von ihm unzertrennlich sind und schliesslich mit ihm sterben;[2]) der Genii oder Junones Verstorbener wird nur ganz vereinzelt gedacht,[3]) da hier ein ganz anderer Vorstellungskreis einzutreten pflegt. Im Hause ist es der Genius des Hausherrn, der mit den Penaten und dem Lar familiaris von allen Hausbewohnern verehrt wird: die Stätte seines Wirkens ist das Ehebett, der *lectus genialis,*[4]) bei dessen Bereitung er auch angerufen wird (Arnob. II 67); heilig ist ihm die Schlange, als beliebtes Haustier (Phin. n. h. XXIX 72), und ihr Erscheinen symbolisiert die Anwesenheit des Genius, ebenso wie der Tod der Hausschlange das Hinscheiden des Familienhauptes bedeutet. In verschiedenen Versionen begegnet uns die Erzählung, dass entweder der Genius selbst sich in Gestalt einer Schlange der Hausfrau genaht und sie zur Mutter eines berühmten Sohnes gemacht habe,[5]) oder dass ein dem Hause bevorstehendes Geschick durch die plötzliche Erscheinung des Genius in Schlangengestalt angezeigt worden sei.[6]) Man malte daher, wie es die pompejanischen Häuser zeigen, Schlangen als Symbole des Genius sowohl an die Aussenmauern, die dadurch gleichzeitig vor Verunreinigung geschützt werden sollten,[7]) als innen an die *aediculae* der Hausgötter, allein oder in Verbindung mit den Laren- und Penatenbildern; wenn zwei Schlangen dargestellt sind, ist oft die eine durch den Kamm als männlich bezeichnet, so dass wir Symbole vom Genius des Hausherrn und der Juno der Hausfrau zu erkennen haben.[8]) Der Festtag des Genius ist der Geburtstag seines Schützlings, an dem er als *Genius natalis*[9]) verehrt wird und Opfer meist unblutiger Art, wie sie ja im Hausgottesdienste durchweg überwiegen, erhält;[10]) vor allem ist der Geburtstag des Hausherrn ein Festtag für die ganze Familie mit Einschluss der Sklaven und Freigelassenen, und die letzteren zeigen ihre Ergebenheit gegen den Patron in besonderer Verehrung seines Genius, dem sie, sei es allein, sei es zusammen mit den Laren, Weihungen darbringen.[11]) Die Mitglieder des Hausstandes schwören beim Genius des Hausherrn, wie überhaupt der Genius als der bessere und göttliche Teil im Menschen gern bei Schwur und Beschwörung angerufen wird.[12]) Eine besondere Bedeutung erhält

---

[1]) Materialsammlung bei Preller, Röm. Myth. I 78 f.

[2]) Censorin. 3, 5. Hor. epist. II 2, 187: *Genius natale comes qui temperat astrum.* Mart. Cap. II 152. Amm. Marc. XXI 14, 3.

[3]) CIL V 160. 246. VIII 3695. IX 5794. X 1009. 1023. 6597. XIV 1792. Garrucci, Syll. Nr. 1152. Die oberitalischen Inschriften CIL V 4449. 5869. 5892. 7142. 7468 sind wohl eher als Ehreninschriften aufzufassen.

[4]) Rossbach, Röm. Ehe S. 367 ff.

[5]) Gell. VI 1, 3. Liv. XXVI 19, 7. In graecisierter Fassung auf Apollo übertragen, Suet. Aug. 94. Cass. Dio XLV 1.

[6]) Cic. de div. I 36. Plut. Ti. Gracch. 1. Obseq. 58.

[7]) Pers. I 113: *pinge duos anguis; pueri, sacer est locus, extra meite;* vgl. De-Marchi, Culto privato I 77 f.

[8]) Helbig, Wandgem. S. 10; vgl. Censorin. 3, 3: *nonnulli binos Genios* (richtiger Genius und Juno) *in his dumtaxat domibus, quae essent maritae, colendos putarunt.*

[9]) Entsprechend auch *Iuno natalis,* Tibull. IV 6, 1.

[10]) Tibull. II 2. IV 5. Censor. 2; mehr bei O. Jahn zu Pers. p. 119.

[11]) z. B. CIL II 1980. V 1868. VI 257—259. 3684. X 860. 861. XI 356. 818, vgl. 1324.

[12]) z. B. Plaut. Capt. 977. Ter. Andr. 289. Tibull. IV 5, 8. Hor. epist. I 7, 94. Senec. ep. 12, 2. Apul. met. VIII 20. Ebenso bei der Juno einer Frau, z. B. Tibull. III 6, 48. IV 13, 15. Petron. 25. Schol. Juven. 2, 98.

dieser Brauch in der Kaiserzeit, wo der Genius des Kaisers, der aus der grossen Menge der Genii ebenso hervorragt, wie der Imperator aus der Masse der Bürger, Gegenstand allgemeiner Verehrung wird. Von derselben zeugen — abgesehen von dem bereits S. 152 besprochenen Kulte des Genius Augusti zwischen den Laren der Compita — nicht nur zahlreiche Weihinschriften von Privatleuten und Gemeinden aus allen Teilen des Reiches,[1]) sondern auch der Umstand, dass der Schwur beim Genius des Kaisers sowohl im Beamteneide seine Stelle findet (s. oben S. 71. 146), als auch im Privatleben häufig zur Anwendung kommt;[2]) ein in dieser Form geleisteter Meineid wurde als Verbrechen gegen die Majestät geahndet.[3])

Die von Haus aus einfache Vorstellung vom Genius hat im Laufe der Zeit sehr wesentliche Erweiterungen erfahren. Wenn man den Genius des Hausvaters zugleich als *Genius domus*[4]) oder *Genius familiae* (CIL X 6302) auffasste, so hatte das seine volle Berechtigung. Davon ausgehend aber entwickelte sich die Vorstellung von Genien, die nicht zu einzelnen Personen, sondern zu ganzen Verbänden gehörten, zunächst bei solchen, die durch Bande des Blutes zusammenhängen, dann aber auch bei künstlich geschaffenen Organisationen. Namentlich haben so die Genossenschaften und städtischen Korporationen, dann alle militärischen Truppenkörper, schliesslich auch Gemeinden, Provinzen, Staaten ihren eigenen Genius.[5]) Je weiter sich dieser Gebrauch ausdehnt, um so mehr wird der ursprüngliche Gedanke des Genius und sein Zusammenhang mit der Person verdunkelt. Bei *Genius collegii, Genius legionis, Genius coloniae* handelt es sich doch wenigstens um Gruppen von Personen, die man allenfalls nach Analogie der Familie auffassen kann;[6]) bei Wendungen, wie *Genius theatri, Genius scholae, Genius macelli* ist es bereits kaum mehr möglich, anstatt an den Ort, an die dort zusammenkommenden Personen zu denken, und in dem sehr häufigen Gebrauche von *Genius loci*[7]) ist eine solche Erklärung völlig ausgeschlossen; hier hat sich der Begriff des Genius zu der ganz allgemeinen Bedeutung von *numen*, der Bezeichnung der überall wirksamen göttlichen Gewalt, verflüchtigt. In dieser Auffassung ist der Genius nichts weiter als der *deus in cuius tutela hic locus est,*[8]) und heisst darum auch geradezu *deus tutelae* (CIL II 3021. 3377. 4092) oder *genius tutelae* (CIL II 2991), bis sich diese Tutela als selbständige Göttin loslöst und als *Tutela huius loci*[9]) neben den *Genius loci* tritt oder auch —

[1]) z. B. CIL VI 251—256. X 1561. XI 3076. 3303. 3593. XIV 2349.

[2]) Cass. Dio LVII 8. Suet. Calig. 27. Apul. met. IX 41 u. a.

[3]) Ulp. Dig. XII 2, 13, 6; vgl. Tertull. apol. 28. Minuc. Fel. 29. Mommsen, Staatsr. II 784.

[4]) *Genio domus suae* CIL VIII 2598.

[5]) *Genius collegii, sodalicii, familiae monetalis, corporis, curiae, decuriae; Genius exercitus, legionis, cohortis, centuriae, turmae, castrorum; Genius coloniae, municipii, pagi, civitatis, provinciae* u. s. w. Belege bieten die Indices des CIL in reicher Fülle; über die Genii der Truppenkörper s. insbesondere v. Domaszewski, Westd. Zeitschr. XIV 96 ff.

[6]) Vgl. auch *Genius fori vinarii, venalicii, commercii, portorii, horreorum.*

[7]) Seltener mit genauerer Angabe *Genius montis* (CIL VI 334. IV 1176. VIII 9180), *fontis* (VIII 4291. VI 151), *fluminis* (VIII 9749) u. a.

[8]) Henzen, Act. fr. Arv. p. 146.

[9]) CIL III 4445. VI 216; vgl. VI 777 und Petron. 57. 105.

zum Teil unter allerlei spezialisierenden Beinamen[1]) — allein für sich verehrt wird. Hie und da scheint die Tutela augusta — namentlich von den Frauen — in ähnlicher Weise verehrt worden zu sein, wie der Genius Augusti,[2]) und im ausgehenden Heidentume begegnet sie uns vereinzelt in Verbindung mit den Laren (CIL II 4082) und hat als eine Art weiblicher Genius ihre Stelle im häuslichen Kulte.[3])

Erheblich älter als die meisten dieser erst im Verlaufe der Kaiserzeit zur Entwicklung gelangten Vorstellungen ist die Fixierung eines Genius populi Romani, Genius publicus oder Genius urbis Romae, einer Gottheit, die von der gesamten Gemeinde in derselben Weise verehrt wurde, wie von den Bewohnern eines Hauses der Genius des Hausherrn. Da jedoch eine Person, die den Staat in derselben Weise verkörpert, wie der Hausvater die Familie, nicht vorhanden ist, so konnte die Idee des Genius publicus nie dieselbe Bestimmtheit gewinnen, wie die Vesta p. R. Quiritium, die Penates publici und die Lares praestites; man liess sogar ursprünglich, im Widerspruche mit der ausgeprägt männlichen Grundbedeutung des Genius, das Geschlecht dieses Genius unbestimmt, denn auf dem Capitol befand sich ein geweihter Schild mit der Inschrift: *Genio urbis Romae sive mas sive femina* (Serv. Aen. II 351). Ein Staatsopfer an den Genius publicus wird zuerst 536 = 218 erwähnt (Liv. XXI 62, 9), in der letzten Zeit der Republik hat er ein Heiligtum in der Nähe des Concordientempels am oberen Forum,[4]) und die Kalendarien verzeichnen am 9. Oktober ein Opfer *Genio publico, Faustae Felicitati, Veneri Victrici in Capitolio*; in der Kaiserzeit findet sich der Genius populi Romani, abgesehen von zahlreichen Dedikationen einzelner Privatleute,[5]) in den Götterreihen, die von den Arvalen bei der Fürbitte für den Kaiser und sein Haus angerufen und durch Opfer geehrt werden,[6]) und im 4. Jahrhundert werden ihm zu Ehren am 11. und 12. Februar *ludi Genialici* begangen.[7]) Sein Bild, in durchaus typischer Auffassung (*ut formari Genius publicus solet* Amm. Marc. XX 5, 10), begegnet häufig auf Münzen: er erscheint als bärtiger (später jugendlich), nur unterwärts mit einem Mantel bekleideter Mann, mit Füllhorn im linken Arm und gewöhnlich mit einer Opferschale in der rechten Hand. Dem entsprechend werden auch sonst die Genii von Städten wiedergegeben, z. B. der von Lugudunum auf einem Thonrelief[8]) und die anderer Städte auf Münzen;[9]) auch der Genius theatri ist auf einem Relief von Capua[10]) in

---

[1]) *Tutela Tarraconensis* CIL II 4091, *Tutela domus Rupilianae* V 3304, *Tutela Candidiana* VI 776; ohne Beinamen II 2538. 3031. 3226. 4090. V 4982. VI 774. 775. Vereinzelt steht die *Iovis Tutela* V 4243, vgl. XII 1837.

[2]) CIL III 3349 (mit Hübners Anmerkung). 4056. V 4982.

[3]) Hieron. in Esai. 57 (III p. 418) und das Relief Annali d. Inst. 1866 Taf. K 4; die Göttin, die hier, wie auf den Münzen des Carausius (Cohen, Méd. imp. VII² p. 36 nr. 353 ff.) durch Inschrift sichergestellt ist, trägt das bezeichnende Symbol des Genius, das Füllhorn. Andre angebliche Tutela-Darstellungen (Gaz. archéol. V 1879 p. 4. 211) gehören nicht hierher.

[4]) Cass. Dio XLVII 2. L 8.

[5]) z. B. CIL VI 248. 397. Eph. ep. IV 736 u. a.; vgl. auch CIL VI 29944 (= Orelli 1684) [*si*] *quis hanc ara(m) laeserit, habeat Genium iratum populi Romani et numina Divorum.*

[6]) Henzen, Act. fr. Arv. p. 72. 121.

[7]) Mommsen, CIL I² p. 309.

[8]) Froehner, Musées de France pl. 15, 2. CIL XII 5687, 45.

[9]) Imhoof-Blumer, Ztschr. f. Numism. XIII 1885, 128 ff.; vgl. auch E. Caetani-Lovatelli, Bull. arch. com. XIX 1891, 246 f.

[10]) CIL X 3821. Jordan, Annali d. Inst. 1862, 333.

ähnlicher Weise dargestellt, und überhaupt ist diese mehr ideale Fassung (in griechischer Tracht und nur unterwärts bekleidet) für all die zahlreichen Bilder von Genii exercituum, locorum, collegiorum u. s. w. zur Anwendung gekommen.[1]) Dagegen geschieht in abweichender Form die Bildung von Personalgenien, sei es des Kaisers, sei es von Privaten: sie führen zwar auch das Füllhorn, welches als Symbol der *genialis copia* das eigentliche unterscheidende Attribut des Genius ist,[2]) zeigen aber in realistischer Auffassung Römer in der Toga und — soweit es sich um feiner ausgeführte Denkmäler handelt — mit Porträtzügen, sozusagen das Idealbild des *civis Romanus*; mit Vorliebe wird der Genius opfernd dargestellt, wobei er den Zipfel des Gewandes über das Hinterhaupt hinaufgezogen hat und die Opferschale in der rechten Hand hält: zahlreiche Reliefs und Wandgemälde, auch einige Statuen, sind die Repräsentanten dieses Typus.

Eigenartig, aber wohl nicht zur vollen Entwicklung gelangt ist die Anschauung, dass auch die Götter und Göttinnen, ebenso wie sie eine Vesta deorum dearumque besitzen (oben S. 148), ebenso je ihren Genius, bezw. ihre Juno haben. Im Tempel des Juppiter Liber zu Furfo wurde in republikanischer Zeit neben diesem Gotte selbst auch dem Genius Jovis Liberi geopfert (CIL IX 3513), und die Arvalbrüder bringen bei den *sacra piacularia* nicht nur der Dea Dia, sondern auch der Juno Deae Diae Opfer dar;[3]) auf Inschriften und in sonstigen Zeugnissen der Kaiserzeit begegnen noch Genii und Junones verschiedener Götter und Göttinnen,[4]) ohne dass wir dadurch genaueren Aufschluss über die zu Grunde liegende Auffassung erhielten, da hier die Genii und Junones nicht neben den betreffenden Gottheiten, sondern an deren Stelle genannt werden. Jedenfalls zeigt das Verhältnis der Opfertiere bei den Arvalen, wo Dea Dia zwei Kühe, Juno Deae Diae nur zwei Schafe erhält, dass die letztere eine etwas untergeordnete Stellung einnahm: der Genius eines Gottes neben diesem selbst wird ähnlich aufzufassen sein wie die Schlange neben dem Genius. Analoge Anschauungen treten uns in den religiösen Denkmälern der verwandten italischen Völker entgegen. Bei den Umbrern von Iguvium wird neben Mars ein *Cerfus Martius* verehrt, auch erhalten mehrere Gottheiten beiderlei Geschlechts das Beiwort *cerfius*: mit vollem Rechte hat man diese Worte, ebenso wie das paelignische *Cerfus*[5]) mit dem lateinischen

[1]) Die Deutung der bewaffneten Figur auf oskischen Münzen (Friedländer, Osk. Münzen S. 76 Taf. 9, 1—5) als Genius Italiae entbehrt jeder Begründung.

[2]) Daher ist die Verhüllung desselben ein Zeichen nahenden Unheils (Amm. Marc. XXV 2, 3). Münzen des Galba (Cohen, Méd. imp. I² p. 344 f.) mit der Umschrift *Genio p. R.* zeigen neben dem Kopfe des Genius das Füllhorn als Beizeichen.

[3]) Henzen, Act. fr. Arv. p. 144.

[4]) *Genius Iovis* (CIL II 2407, vgl. *Genius Iovialis* bei Arnob. III 40), *Martis* (CIL II 2407. CIRh. 1611. 1701), *Mercurii Alauni* (CIRh. 1717), *Liberi Augusti* (CIL V 326), *numinis Priapi* (XIV 3565, vgl. Petron. 21), *numinis Fontis* (CIL VI 151); *Genius Victoriae* (CIL II 2407, vgl. den *Genius Iunonis* bei Mart. Cap. I 53); *Iuno Isidis Victricis* (CIL IX 5179, Lesung unsicher), *Iuno Concordiae Augustae* (CIL VIII 4197) u. a. Ob wir bildliche Darstellungen solcher Genii deorum besitzen, ist zweifelhaft; denn C. L. Viscontis Deutung einer nackten jugendlichen Figur mit Aegis und Füllhorn auf den Genius Jovis (Bull. com. X 1882, 173 ff. mit Taf. XVIII/XIX) ist nicht überzeugend.

[5]) Buecheler, Rhein. Mus. XXXIII 281; Umbrica p. 80.

Namen *Cerus*[1]) zusammengebracht, der im Liede der Salier in der Form *duonus cerus* oder *cerus manus* als Beiname des Janus vorkam;[2]) da dieses Wort ebenso mit der Wurzel von *creare* zusammenhängt wie *Genius* mit *gignere*, so entspricht Cerfus Martius lateinischem Genius Martis und *cerfius* wird ebenso als = *genialis* aufzufassen sein, wie das auf der oskischen Inschrift von Agnone mehreren Gottheiten beigelegte Attribut *kerriíos*:[3]) die Bezeichnung der Götter als *geniales* und die Entwicklung eigner Genii deorum entstammen offenbar der gleichen Grundanschauung.

Litteratur: Jordan, Annali d. Inst. 1872, 19 ff. Th. Birt in Roschers Lexik. I 1613 ff. (über Junones M. Ihm ebd. II 615 ff.). De-Marchi, Il culto privato di Roma antica I 69 ff.

29. Gottheiten der Erde und des Landbaus. Selbstverständlich mussten in der Götterordnung einer vorwiegend bäuerlichen Gemeinde die Gottheiten des Ackerbaues und der damit zusammenhängenden ländlichen Beschäftigungen nach Zahl und Bedeutung einen hervorragenden Platz beanspruchen. Aus der Thätigkeit des Landmannes haben die beiden wichtigsten Momente, der Ausgangspunkt und das Ziel seiner Arbeit, Aussaat und Ernte, in Saturnus und Consus eigene göttliche Vertreter erhalten, von denen in besonderen Abschnitten zu handeln sein wird; neben ihnen aber wird noch eine Reihe weiblicher Gottheiten verehrt, von deren Gnade das Gedeihen der Frucht abhängt. An ihrer Spitze steht Tellus mater, die Göttin des Saatfeldes, das den Samen aufnimmt und in seinem Schosse sich entwickeln lässt, daher von den Pontifices als die nährende und schützende Göttin in ihren Gebeten angerufen.[4]) Das Hauptfest wird ihr im Frühjahre gefeiert, wenn alle Saaten in der Erde liegen und zum Gedeihen ihres Segens am meisten bedürfen: zu dieser Zeit begeht man am 15. April das Fest der Fordicidia,[5]) so genannt von dem Opfer der *fordae boves*, trächtiger Kühe, die ihr an diesem Tage sowohl in den einzelnen Curien als seitens der Pontifices auf dem Capitol geschlachtet wurden;[6]) auch an einigen anderen Orten, vermutlich an den Grenzen der römischen Ackerflur, fanden feierliche Handlungen statt.[7]) Dass dies Fest der Tellus galt, ist ausdrücklich bezeugt;[8]) seine Ergänzung findet es in den vier Tage später,[9]) am 19. April, stattfindenden Cerialia, an denen die mit Tellus im altrömischen Kulte aufs engste verbundene Göttin des pflanzlichen Wachstums Ceres[10]) gefeiert wird. Die

[1]) Eigentlich *Cerrus* (*Kerrus*, vgl. Buecheler, Umbrica p. 98 f.), mit *Ceres* direkt zusammenhängend als adjektivische Bildung *Cer(e)s-us, Cerrus*.

[2]) Paul. p. 122. Varro de l. l. VII 26; vgl. die Gefässinschrift CIL I 46 *Keri pocolom*.

[3]) Zvetaieff, Syll. inscr. Oscar. p. 116.

[4]) Varro bei August. c. d. VII 23 (vgl. IV 10): *pontifices ... faciunt rem divinam Telluri Tellumoni Altori Rusori*; Tellumo scheint ebenso wie Altor und Rusor eine Indigitation der Tellus zu sein, während Varro und Neuere (z. B. Nissen, Pomp. Stud. S. 332) darin ein männliches Gegenstück zu Tellus (vgl. den *Tellurus* bei Mart. Cap. I 49) sehen wollen.

[5]) Aeltere Form *Hordicidia*, vgl. Paul. p. 102. Varro r. r. II 5, 6.

[6]) Varro de l. l. VI 15. Ovid. fast. IV 629 ff.

[7]) Lyd. de mens. IV 49.

[8]) Ovid. fast. IV 634; Lyd. de mens. IV 49 übersetzt Tellus mit *Δημήτηρ*, wie häufig geschieht, z. B. bei der Saecularfeier Zosim. II 5 vgl. mit Act. lud. saec. Eph. epigr. VIII p. 232 (*Terra mater*).

[9]) Ueber die Bedeutung dieses Zeitabstandes s. Wissowa, De feriis anni Rom. p. VIII ff.

[10]) Der Name *a creando* Serv. Georg. I 7; anders *a gerendo* Varro de l. l. V 64. Cic. nat. deor. II 67. III 52; s. oben Anm. 1.

nämlichen beiden Gottheiten begegnen uns vereint an einem zweiten Feste, das wie viele der mit der Landwirtschaft zusammenhängenden Festfeiern nicht auf einen bestimmten Tag festgelegt war, sondern entsprechend dem Stande der Feldarbeiten eines jeden Jahres angesetzt wurde. Es ist dies das nach beendeter Aussaat an zwei durch eine Woche getrennten Tagen[1]) des Januar gefeierte Saatfest, *feriae sementivae,* an welchem man den beiden Göttinnen Spelt opferte und eine trächtige Sau schlachtete.[2]) Im Zusammenhange mit diesem Feste scheint ein schon beim Beginne der Aussaat durch einen der Flamines, jedenfalls den (noch in der Kaiserzeit nachweisbaren) Flamen Cerialis[3]) der Tellus und Ceres dargebrachtes Opfer zu stehen, bei welchem die Gottheit unter zwölf verschiedenen Namen für all die einzelnen Arbeiten der Landwirtschaft und ihren Erfolg angerufen wurde;[4]) demgemäss steht auch die Saat, solange sie sich auf dem Felde befindet, im Schutze der Ceres, und wer sich an jener vergreift, ist der Göttin mit seinem Leben verfallen.[5]) Ganz entsprechend erhalten vor Beginn der Ernte Tellus und Ceres vereint das Opfer der *porca praecidanea,*[6]) das zu den regelmässigen Opfern des Landmannes gehört und wie die Fornacalia, Parilia, Compitalia zu den *popularia sacra* gerechnet wird (Fest. p. 253): es ist eine heilige Handlung von doppelter Bedeutung, einerseits Einleitung der Ernte, andererseits zugleich ein Sühnopfer für eine etwa vorgefallene Verletzung des *ius manium*; ursprünglich wurde die *porca praecidanea* nur von dem geopfert, der im Laufe des Jahres eine ihm zustehende Pflicht der Beerdigung nicht oder nicht gehörig erfüllt hatte (*qui mortuo iusta non fecisset*), nachher aber wurde der Brauch, wohl in der Annahme, dass jeder eine vielleicht unbewusste Versündigung dieser Art zu sühnen habe, ein allgemeiner,[7]) und schliesslich war, wie die von Cato gegebene Beschreibung der Ceremonie zeigt, dem opfernden Landmanne nur noch die Beziehung auf die Ernte klar bewusst. Diese Verschiebung findet auch darin ihren Ausdruck, dass die meisten Zeugen als Empfängerin des Opfers nur Ceres nennen:[8]) denn von den beiden Beziehungen der heiligen Handlung ist offenbar die auf den Totendienst mehr in Tellus verkörpert, die uns hier in einer auch sonst nachweisbaren (s. unten) Verbindung mit den Di manes entgegentritt, während der Ceres als der Göttin des Wachstums das Ernteopfer ebenso gilt, wie ihr auch als besondere Weihegabe der erste Ährenschnitt, das *praemetium,* zukommt.[9])

---

[1]) Lyd. de mens. III 6.

[2]) Ovid. fast. I 657 ff. Varro de l. l. VI 26. Paul. p. 337. Für Tellus und Ceres (Ovid. v. 671. 673) nennt Lyd. de mens. III 6 Δημήτηρ und Κόρη. Die Beteiligung der Tellus geht auch aus Varro r. r. I 2, 1 hervor.

[3]) *Flamini Ceriali Romae* Inschrift von Mevania Arch. epigr. Mitt. XV 29 = CIL XI 5028.

[4]) Serv. Georg. I 21: *Fabius Pictor hos deos enumerat, quos invocat flamen sacrum ceriale faciens Telluri et Cereri: Vervactorem, Redaratorem* (Hs. *Reparatorem*), *Imporcitorem, Insitorem, Obaratorem, Occatorem, Sarritorem, Subruncinatorem, Messorem, Convectorem, Conditorem, Promitorem.*

[5]) Paul. p. 319; vgl. 235.

[6]) *Frugem quidem aratro quaesitam furtim noctu pavisse ac secuisse puberi XII tabulis capital erat suspensumque Cereri necari iubebant,* Plin. n. h. XVIII 12.

[7]) Cato agric. 134. Varro bei Non. p. 163. Paul. p. 219. 223. Gell. IV 6, 7. Mar. Vict. p. 25; auch die Bemerkung des Fest. p. 238, dass man der Ceres bei einer bestimmten Gelegenheit anstatt des Opfertieres eine goldne und eine silberne *porca* dargebracht habe, bezieht sich vielleicht auf dieses Opfer.

[8]) Vgl. Lübbert, Commentat. pontific. p. 78.

[9]) Beide Göttinnen hat nur Varro bei Non. p. 163.

Bei all diesen Gelegenheiten ist die Verbindung von Tellus und Ceres eine alte und ursprüngliche; dagegen scheint in andern Fällen letztgenannte Göttin erst unter dem Einflusse griechischer Vorstellungen, durch welche ja der römische Ceresdienst eine völlige Umgestaltung erfuhr (s. unten § 46), neben die Erdgöttin getreten zu sein oder sie gar verdrängt zu haben. Wenn am Stiftungstage des unten zu erwähnenden Tellustempels ausser Tellus auch Ceres ein Opfer erhält, so zeigt die Erwähnung eines *lectisternium* bei dieser Gelegenheit,[1]) dass wir es hier mit dem griechischen Kulte zu thun haben, und wenn einmal[2]) bei der römischen Eheschliessung auch Ceres erwähnt wird, so ist sie jedenfalls unter dem Einflusse der griechischen Δημήτηρ θεσμοφόρος[3]) an die Stelle der Tellus getreten, deren Anrufung bei der Eheschliessung gut bezeugt ist.[4]) Auch das angesichts der Leiche dargebrachte Opfer der *praesentanea porca,* dessen Empfängerin nach Fest. p. 250 (vgl. Mar. Vict. p. 25) Ceres war, hat wohl von Haus aus der Tellus oder höchstens, wie die *porca praecidanea,* Tellus und Ceres gemeinsam gegolten, und die Bezeichnung der Unterweltsöffnung als *mundus Cereris*[5]) ist ebensowenig das Ursprüngliche (s. unten § 35) wie die Angabe, dass der *mundus* den griechischen Göttern Dis und Proserpina heilig sei (Macr. S. I 16, 17). Im sicher überlieferten altrömischen Ritual erscheint als Vertreterin der Unterwelt nie Ceres, sondern nur Tellus; so namentlich in der Devotionsformel, wo der Devovierende sich und das Heer der Feinde *Telluri ac dis manibus* weiht[6]) und am Schlusse Tellus mater und Juppiter pater zu Zeugen genommen und als Vertreter der unterirdischen und der himmlischen Götter dadurch gekennzeichnet werden, dass der Sprechende bei dem Namen Tellus mit den Händen die Erde berührt, bei dem Namen Juppiter dieselben gen Himmel erhebt (Macr. S. III 9, 11 f.).

Durch dieses Eindringen griechischer Vorstellungen ist der alte Kult der Tellus immer mehr zurückgedrängt worden. Der auffallendste Beweis dafür ist die Thatsache, dass bei den Gebeten und Opfern der Arvalbrüder ihrer überhaupt nicht gedacht wird; doch gibt es dafür wohl eine Erklärung: der Name Dea Dia, den die von den Ackerbrüdern in erster Linie verehrte Gottheit führt, ist ebensowenig ein Eigenname wie z. B. Bona dea, sondern nur der Beiname einer Gottheit, deren individuelle Be-

[1]) CIL I² p. 336 f.

[2]) Paul. p. 87: *facem in nuptiis in honorem Cereris praeferebant.* Dies ist das einzige Zeugnis, denn die Stelle des Licinius Calvus bei Serv. Aen. IV 58 bezieht sich offenbar auf die griechische Demeter, und die eigenen Ausführungen des Servius sind ebenso willkürlich wie seine Angabe (Aen. III 139) über Ceres als Göttin der Ehescheidung, die Rossbach, Röm. Ehe S. 134. 302 mit Unrecht ernst nimmt; Plut. Romul. 22 beweist jedenfalls nichts dafür; s. unten § 46.

[3]) *Legifera Ceres* bei Verg. Aen. IV 58. Ueber Demeter als Ehegöttin vgl. Plut. praec. coniug. Anf.

[4]) Verg. Aen. IV 166 und Serv. z. d. St.: *quidam sane Tellurem praeesse nuptiis tradunt: nam et in auspiciis nuptiarum vocatur; cui etiam virgines vel cum ire ad domum mariti coeperint vel iam ibi positae diversis nominibus vel ritu sacrificant.*

[5]) Fest. p. 142; vgl. die *sacerdos Cerialis mundalis* in Capua, CIL X 3926.

[6]) Liv. VIII 6, 10. 9, 8. X 28, 13. Aehnlich auch in Verwünschungen z. B. Suet. Tib. 75. Aur. Vict. Caes. 33, 31. Dieselbe Verbindung auf einer römischen Grabschrift CIL VI 16398 (vgl. Bull. arch. com. XIV 1886, 281): *Dis manibus et Terrae matri trium Corneliorum.*

zeichnung hinter diesem verschwunden ist, und es kann wohl keinem Zweifel unterliegen, dass dieser Beiname ursprünglich entweder der Tellus oder der mit ihr eng verbundenen italischen Ceres zukam[1]). Ein Heiligtum der Tellus mag sich von alters her am Abhange des Esquilin in derselben Gegend befunden haben, wo die Göttin seit dem J. 486 = 268 einen vom Consul Ti. Sempronius Sophus bei Gelegenheit eines Erdbebens im Kampfe mit den Picentern gelobten ansehnlichen Tempel besass.[2]) Dedicationen an Tellus oder, wie sie später häufiger genannt wird, Terra mater, sind verhältnismässig selten,[3]) von besonderem Interesse ist eine durch die Inschrift *Terrae matri deae piae* gesicherte statuarische Darstellung,[4]) in welcher die Göttin im Gegensatz zu der auch auf römischen Denkmälern häufig begegnenden griechischen Bildung der gelagerten Erdgöttin[5]) in einer Aedicula thronend erscheint, verschleiert, mit Ähren bekränzt, Scepter und Opferschale in den Händen.

In unmittelbarer Nachbarschaft der Hauptfeste von Tellus und Ceres, Fordicidia und Cerialia, liegen (abgesehen von den vier Tage nach den Cerialia am 23. April stattfindenden Vinalia, s. oben S. 102) noch mehrere Festlichkeiten von Gottheiten verwandter Art, die im Frühjahr für das Gedeihen der Frucht und die Fernhaltung alles Feldschadens angerufen werden.[6]) In letzterer Hinsicht feierte man insbesondere am 25. April zur Abwehr des Rostes von den Getreidefeldern die Robigalia,[7]) an denen man in feierlicher Prozession zu dem am 5. Meilensteine der Via Claudia gelegenen Haine des Robigus[8]) zog und vom Flamen Quirinalis ein Hund geopfert wurde. Die Örtlichkeit[9]) ist wohl gewählt als einer der Grenzpunkte der alten römischen Feldmark, von der die Gefahr durch Opfer und Gebet ferngehalten werden sollte und welche in früheren Zeiten, als die Gemarkung noch klein war, von der Prozession wahrscheinlich ganz umwandelt worden war, die Zeit mit Rücksicht darauf, dass gerade im Frühjahr das Getreide der Rostkrankheit am meisten ausgesetzt ist; das Hundsopfer spielt im ländlichen Kulte überhaupt eine grosse Rolle

---

[1]) Henzen, Act. fr. Arv. p. 48. Eine andere Indigitation derselben Göttin ist vielleicht auch der Doppelname *Panda Cela*: s. Varro Menipp. frg. 506 Buech. und mehr bei R. Peter in Roschers Lexik. II 210 f.

[2]) Flor. I 14. CIL I² p. 337. Gilbert, Topogr. I 193 ff. III 356. C. L. Visconti, Bull. arch. com. XV 1887, 248 f. Elter, De forma urbis Romae I 19. Lanciani, Bull. arch. com. XX 1892, 32 ff. Hülsen, Röm. Mitt. VIII 1893, 301 f.

[3]) *Tellus* CIL II 2526. VI 769. 772. VIII 8305. 8246. 8247. 8309. X 6104; *Terra mater* (stets so) II 3527. III 996. 1152. 1284. 1285. 1364. 1555. 1599. 6313. VI 770. 771. 3731. XII 359. XIV 67.

[4]) Bull. arch. com. I 1872 Taf. III. CIL VI 3731.

[5]) B. Stark, De Tellure dea (Jena 1848) p. 36 ff.

[6]) Mit einem dieser Feste wird der *dies tinearum ac murium* identisch sein, gegen dessen Feier noch im 6. Jhdt. Martin von Bracara (de correct. rustic. c. 11, vgl. Caspari z. d. St.) predigt; mit welchem, ist nicht sicher zu sagen.

[7]) Varro de l. l. VI 16; de r. r. I 1, 6. Fast. Praen. Paul. p. 267. Plin. n. h. XVIII 285. Ovid. fast. IV 905 ff. Colum. X 342 f. Serv. Georg. I 151.

[8]) Dass nur diese Namensform gut überliefert ist, betont mit Recht Jordan zu Preller, R. M. II 44, 2; *Robigus* bieten die fast. Praen., Varro, Paulus, Plinius, Servius aa. OO., ausserdem Gell. V 12, 14, eine Göttin *Robigo* kennen nur Ovid und Columella aa. OO. und aus ihnen die Kirchenväter (Tertull. de spect. 5. Lact. I 20, 17: August. c. d. IV 21).

[9]) Vgl. über diese Mommsen CIL I² p. 316 f. Usener, Religionsgesch. Untersuch. I 299 f.

und wird z. B. als geläufiges Sühnopfer vom Bauer in dem Falle dargebracht, dass er sich genötigt sieht, eine dringende Arbeit ausnahmsweise an einem *dies feriatus* vorzunehmen.[1]) In demselben Sinne wie an den Robigalia findet das Hundsopfer von Staatswegen noch einmal statt, bei dem sogenannten Augurium canarium, welches alljährlich an einem von den Pontifices eigens dafür anberaumten Tage durch ein Opfer rötlicher Hunde begangen wurde,[2]) und zwar zu der Zeit, wo die Ähren des Getreides noch in den Scheiden lagerten,[3]) also nicht weit entfernt von den Robigalia: dass es trotzdem verschiedene Festlichkeiten waren, geht einerseits aus dem Umstande hervor, dass das *sacrum canarium* zu den *feriae conceptivae* gehörte, während die Robigalia an einen bestimmten Tag ein für allemal gebunden waren, andererseits aus der Verschiedenheit des Ortes, da das Augurium canarium nicht, wie die Robigalia, an der Grenze der römischen Flur, sondern unweit eines römischen Stadtthores stattfand, das davon Porta Catularia hiess (Paul. p. 45): der aus der Übereinstimmung von Zeit, Bestimmung und Opfertieren zu erschliessende Zusammenhang beider Opfer lässt sich im einzelnen nicht mehr genau erkennen: doch sind die rötlichen Hunde, die hier geopfert werden, gewiss ebenso ein Symbol des die Saaten verheerenden Sonnenbrandes, wie die Füchse, die man nach altem Brauche am Feste der Cerialia hetzte, nachdem man ihnen brennende Fackeln an die Schwänze gebunden hatte (Ovid. fast. IV 681 f.).

Zusammen mit den Robigalia pflegen die alten Gewährsmänner die Floralia zu nennen als eine Feier, die in derselben Weise der Fürbitte für das blühende Getreide gelte, wie die Robigalia der für Erhaltung des sprossenden.[4]) Jedoch besteht zwischen beiden ein tiefgreifender Unterschied insofern, als die Robigalia zu den Feriae der ältesten Festtafel gehören, während die Ludi Florales erst in verhältnismässig später Zeit eingesetzt sind. Im J. 516 = 238 nämlich wurde auf Anordnung der sibyllinischen Bücher beim Circus maximus ein Tempel der Flora erbaut[5]) und am 28. April durch Spiele eingeweiht, welche seit dem J. 581 = 173 ständig wurden und in der caesarischen Zeit volle 6 Tage (28. April bis 3. Mai) dauerten.[6]) Die Erwähnung der sibyllinischen Bücher und der ausgelassene Charakter der Spiele, bei denen besonders Mimen aufgeführt wurden und die Tänzerinnen auf Verlangen des Publikums nackt auftreten mussten,[7]) lassen keinen Zweifel daran aufkommen, dass hier ein griechischer Kult[8]) unter dem Deckmantel eines italischen Namens eingeführt

[1]) Colum. II 21, 4: *sed ne sementem quidem administrare, nisi prius catulo feceris, nec faenum secare, vincire aut vehere ac ne vindemiam quidem cogi per religiones pontificum feriis licet nec oves tondere, nisi si catulo feceris.*

[2]) Fest. p. 285. Philargyr. zu Verg. Georg. IV 425.

[3]) Plin. n. h. XVIII 14: *ita enim est in commentariis pontificum: augurio canario agendo dies constituantur priusquam frumenta vaginis exeant nec antequam in vaginas perveniant.*

[4]) Varro r. r. I 1, 6. Plin. n. h. XVIII 285 f.

[5]) Plin. n. h. XVIII 286. Vell. Pat. I 14, 8. Tac. ann. II 49. Der Tempel wurde wiederholt restauriert, zuletzt noch im J. 391 durch Q. Aurelius Symmachus; vgl. Aust, De aedib. sacr. p. 17 Nr. 37.

[6]) Mommsen CIL I² p. 317.

[7]) Die Zeugnisse bei Marquardt, Staatsverw. III 379. 502; in der Kaiserzeit wurden die Spiele auch ausserhalb Roms begangen, CIL VIII 6958.

[8]) Eine nähere Bestimmung desselben

wurde. Von Haus aus jedoch ist Flora eine italische Göttin, deren Verehrung sich noch bei den Oskern und Sabinern nachweisen lässt[1]) und von welcher bei den letzteren ein Monat den Namen *mese Flusare* (= *mensis Floralis*) führte.[2]) Dass sie schon im ältesten römischen Gottesdienste ihre Stelle hatte, wird bewiesen zwar nicht durch die Angabe des Varro (de l. l. V 74), dass T. Tatius ihr in Rom einen Altar gestiftet habe, wohl aber durch das Vorhandensein eines eigenen Flamen Floralis[3]) sowie durch die Thatsache, dass die Arvalbrüder, deren Piacularopfer nur an altrömische Gottheiten gerichtet sind, auch ihr opfern.[4]) Wenn die älteste Festtafel keine Feier der Flora anführt, so erklärt sich das wohl daraus, dass dieselbe wie andre ländliche Feste conceptiv war; wir werden kaum fehlgehen mit der Annahme, dass schon in ältester Zeit ein wandelbares Fest der Flora alljährlich Ende April oder Anfang Mai gefeiert wurde, das nachher durch die Ludi Florales zurückgedrängt wurde; der Name steht vielleicht noch bei Paul. p. 91: *Florifertum dictum, quod eo die spicae feruntur ad sacrarium <Florae>.*[5]) Das Heiligtum der alten italischen *rustica Flora* (Martial. V 22, 4) lag auf dem Quirinal, zwischen dem Quirinustempel und dem Capitolium vetus,[6]) und bestand noch am Ausgange des Altertums; doch war es kaum eine wirkliche *aedes sacra* — die Kalendarien verzeichnen den Stiftungstag nicht — sondern nur ein bescheidnes *sacellum.* Jedenfalls aber zeigt der Fortbestand dieses Heiligtums und des Flamen Floralis, sowie die Stelle der Göttin im Dienste der Arvalen,[7]) dass die altrömische Flora durch den griechischen Kult gleichen Namens nicht völlig verdrängt wurde, sondern neben ihm weiterlebte.

Dass wie die Blüte, so auch die Frucht in der ältesten römischen Götterordnung ihren eignen Vertreter und Beschirmer besass, beweist das Vorhandensein eines Flamen Pomonalis, der in der Rangfolge der Flamines die unterste Stelle einnahm;[8]) ein *Pomonal,* wohl ein heiliger Hain, lag zwölf Milien von Rom entfernt seitwärts der Strasse nach Ostia.[9]) Ergänzt werden diese spärlichen Zeugnisse durch sakrale Urkunden der verwandten italischen Stämme: in den iguvinischen Tafeln begegnet uns ein Götterpaar *Puemunus publicus* mit *Vesuna Puemuni publici,*[10]) und wenn sich auch der Name der letztgenannten, auch bei den Marsern verehrten[11])

erscheint unmöglich; Ovids Deutung (fast. V 195 ff.) auf Chloris beruht wohl nur auf Kombination.

[1]) Auf der Tafel von Agnone (Zvetaieff, Inscr. It. inf. dial. Nr. 87) und auf einer oskischen Inschrift von Pompeji, Zvetaieff a. a. O. Nr. 147.

[2]) Zvetaieff a. a. O. Nr. 10 und CIL IX 3513.

[3]) Varro de l. l. VII 45; das Amt wird noch in der Kaiserzeit besetzt, CIL IX 705.

[4]) Henzen, Act. fr. Arv. p. 146.

[5]) Varro de l. l. V 158. Vitruv. VII 9, 4; vgl. Becker, Topogr. S. 577. Hülsen, Rhein. Mus. XLIX 407.

[6]) Diese Ergänzung scheint durch die von Verrius Flaccus vorgeschlagene Etymologie gefordert; diese selbst aber ist kaum zutreffend, sondern der Name hängt wohl mit *fertum* (eine Art Opferkuchen) zusammen.

[7]) Weihinschriften sind selten: CIL XIV 3486. Eph. epigr. IV 725 (vervollständigt Bull. arch. com. X 1882, 149 f.).

[8]) Fest. p. 154. Varro de l. l. VII 45.

[9]) Fest. p. 250; vgl. Desjardins, Essai sur la topographie du Latium (Paris 1854) p. 218.

[10]) Buecheler, Umbrica p. 162. Auf einem etruskischen Spiegel (Gerhard-Koerte, Etr. Spiegel. V Taf. 35) ist Vesuna mit Phuphluns ebenso gepaart wie sonst Ariadne, doch betont Koerte im Text S. 45 f. mit Recht, dass wir daraus auf die Bedeutung der Vesuna keine Rückschlüsse ziehen dürfen.

[11]) *Vesune Erinie et Erine patre* CIL IX 3808 = Zvetaieff, Inscr. Ital. infer. dial.

Göttin einer sicheren Erklärung entzieht, so wird man doch den Zusammenhang des umbrischen Puemunus mit der römischen Pomona um so weniger in Zweifel ziehen dürfen, als sich auch bei den Sabinern von Amiternum[1]) und in Unteritalien dieselbe Gottheit unter dem Namen *Poimunis* oder *Pomonis* findet.[2]) Es muss dahingestellt bleiben, ob es in Rom ursprünglich ein Götterpaar Pomonus und Pomona (wie Faunus und Fauna u. a.) gab, oder ob Pomonal und Flamen Pomonalis in der That zu einem männlichen Pomonus gehören und dies Verhältnis erst später dadurch verkannt wurde, dass man eine Göttin Pomona ansetzte.[3]) Jedenfalls beruht es auf ganz freier Erfindung, wenn Ovid von der Werbung des Vertumnus um Pomona zu erzählen weiss (met. XIV 623 ff.) oder andre sie zur Gemahlin des durch Circe in einen Specht verwandelten Laurenterkönigs Picus machten.[4])

Mitten unter den Festen des April, zwischen den Fordicidia und Cerialia auf der einen, den Robigalia und dem wahrscheinlich anzunehmenden wandelbaren Florafeste auf der andern Seite steht das Hauptfest der Hirten und Viehzüchter,[5]) die Parilia (21. April). Der Name, durch Dissimilation aus *Palilia* gebildet,[6]) weist auf eine Gottheit Namens *Pales*; aber während die Späteren durchweg von einer *dea Pales* reden, bezeugt uns Varro die Existenz eines männlichen Pales,[7]) und da es ebensowenig angeht, dieses Zeugnis einfach zu verwerfen, wie ein Götterpaar von zwei Gottheiten gleichen Namens aber verschiedenen Geschlechtes anzusetzen, so bleibt nur die Annahme übrig, dass, was soeben für Pomonus-Pomona als Möglichkeit hingestellt wurde, bei Pales wirklich geschehen ist, dass nämlich die nur von dem Feste ausgehende Kombination aus diesem willkürlich auf eine weibliche Gottheit schloss, während dem Varro noch Zeugnisse dafür vorlagen, dass der älteste Kultus Pales männlich auffasste. Leider wissen wir von dem im J. 487 = 267 von M. Atilius Regulus gelobten *templum Palis* nichts weiter als die Thatsache seiner Existenz[8]) und kennen weder das Geschlecht der Gottheit, welcher es galt, noch die Lage des Heiligtums. Ein weibliches Gegenstück zu dem männlichen Pales ist wahrscheinlich die dem Namen nach von ihm nicht zu trennende *diva Palatua*, welche einen eignen Flamen Palatualis besass[9]) und von der Berg-

Nr. 41, vgl. ebd. Nr. 43 *Vesune*; über die hier neben ihr erscheinende männliche Gottheit ist nichts zu ermitteln.

[1]) Zvetaieff a. a. O. Nr. 10: *mesene flusare poimunien atrno*, von Deecke bei Zvetaieff p. 176 erklärt als *Poimuni en Aterno* = *Pomoni in A(mi)terno*. Vgl. Buecheler, Umbr. p. 158 f.

[2]) CIL X 531: *ad exornandam aedem Pomonis.*

[3]) Identisch mit ihr ist wohl kaum die *Poemana* der spanischen Inschrift CIL II 2573.

[4]) Serv. Aen. VII 190; bei Verg. Aen. VII 189 und Val. Flacc. VII 232 (vgl. Plut. Q. R. 21) ist Circe selbst Gattin des Picus, bei Ovid. met. XIV 320 ff. eine Nymphe Canens. Vgl. Wissowa, Philol. Abhandl. M. Hertz dargebr. S. 163 f.

[5]) Ungewissen Alters sind die nur einmal (Plin. n. h. XVIII 12) erwähnten *boum causa* gefeierten *ludi bubetii*, die wohl mit der Göttin Bubona (August. c. d. IV 24. 34) zusammenhängen.

[6]) Ueber den Namen s. Corssen, Aussprache I 223. Falsche Ableitungen *a partu pecoris* Paul. p. 222, *a partu Iliae* Solin. 1, 19. Charis. p. 58 K. Schol. Pers. I 72. Polem. Silv.

[7]) Serv. Georg. III 1; vgl. Arnob. III 40. Mart. Cap. I 50.

[8]) Flor. I 20. Schol. Veron. Verg. Georg. III 1.

[9]) Varro de l. l. VII 45. Fest. p. 245; nicht verschieden von ihm ist der (ritterliche) *pontifex Palatualis* CIL VIII 10500.

gemeinde (*montani*) des Palatin als besondre Schutzgottheit verehrt und beim Feste des Septimontium durch ein Opfer, *Palatuar* genannt, gefeiert wurde (Fest. p. 348): in der augusteischen Zeit war diese Diva Palatua ebenso verschollen wie der männliche Pales und an beider Stelle die Göttin Pales getreten, von der aber niemand etwas anderes zu erzählen weiss, als dass ihr das Fest der Parilia gelte. Dieses Fest selbst mit seinen uns von Augenzeugen ausführlich beschriebenen Bräuchen gibt über die Beschaffenheit des ganzen Kultes hinreichende Auskunft. Die Feier war sowohl eine staatliche wie eine private,[1]) doch nur von der letzteren haben wir genauere Kunde.[2]) Man beging das Fest als Sühnfeier für Herden und Hirten: die Vestalinnen verteilen an jedermann die Sühnmittel, nämlich die Asche der an den Fordicidia aus den *fordae boves* herausgeschnittenen und verbrannten Kälber, das Blut des Oktoberrosses und Bohnenstroh, die Ställe werden ausgefegt und bekränzt, vermittels eines Lorbeerzweiges besprengt und mit Schwefel ausgeräuchert; die Opfer sind unblutige,[3]) Kuchen, Milch und ländliche Speisen, und ein lustiges, oft ausgelassenes Mahl krönt das Fest. Der wichtigste Festbrauch aber besteht darin, dass man Feuer von Stroh und Heu anzündet und dann durch dieselben hindurchspringt, auch wohl die Herden darüber hinwegtreibt, wie die Alten selbst deutlich erkannten, ein Akt der Lustration,[4]) für den Viehstand von ähnlicher Bedeutung wie die *lustratio agri* für die Felder. Wenn man später — wir können nicht feststellen, seit wann[5]) — die Parilien als Gründungstag der Stadt Rom feierte, so kann der Grund dafür kaum ein anderer gewesen sein als der, dass Pales-Palatua aufs engste mit dem Palatin, dem Orte der ersten Ansiedlung, zusammenhängen. Schon zu Caesars Zeit einmal eine Weile mit Circusspielen gefeiert,[6]) erhielt das Fest seit Hadrian unter dem Namen Ῥωμαῖα (Athen. VIII 361 F) eine besonders glänzende Ausstattung und wurde noch im 5. Jahrhundert als *natalis urbis Romae* festlich begangen.[7])

Litteratur: Preller-Jordan, Röm. Mythologie II 1 ff. Wissowa, Real-Encykl. III 1970 ff.

30. Consus und Ops. In Consus und Ops haben wir ein altes Paar von Göttern des Erntesegens vor uns. Consus ist ebensowohl durch seinen Namen wie durch die Festzeiten und das Ritual seines Kultes als agrarische Gottheit deutlich gekennzeichnet. Der Name, früher fälschlich wie *Consevius* u. a. mit der Wurzel *sa-* säen in Beziehung gesetzt,[8]) ist mit Sicherheit von *condere* abzuleiten und = *Condius* (vgl. *condus promus* Plaut. Pseud. 608; *conditor promitor* Serv. Georg. I 21), bezeichnet ihn also als den Gott der glücklich in den Scheuern geborgenen Feldfrucht.[9]) Dazu stimmt die Thatsache, dass sein uralter Altar, der im Circusthale am Süd-

---

1) Varro bei Schol. Pers. I 72.

2) Ovid. fast. IV 721 ff., vgl. Tibull. II 5, 87 ff. Prop. V 1, 19. 4, 75 ff. Pers. I 72.

3) Plut. Rom. 12. Solin. 1, 19.

4) Dion. Hal. I 88. Varro bei Pers. I 72.

5) Die Sache ist jedenfalls viel älter als die ältesten bekannten Zeugnisse Cic. de divin. II 98. Varro de r. r. II 1, 9; das ganze Material bei Schwegler, Röm. Gesch. I 444 f.

6) Cass. Dio XLIII 42. XLV 6.

7) Mommsen CIL I² p. 316; vgl. Nissen, Templum S. 202. Dürr, Reisen Hadrians S. 26.

8) Vgl. namentlich Rossbach, Röm. Ehe S. 330 ff.

9) Mommsen CIL I² p. 326.

fusse des Palatin bei den unteren *metae* gelegen war,[1]) ein unterirdischer war und nur an den Festtagen aufgedeckt wurde; MOMMSEN hat mit Recht darin eine Anlehnung an den aus der ältesten Landwirtschaft verschiedener Länder bekannten Brauch gesehen, das Getreide in unterirdischen Räumen aufzubewahren. Nach einer vereinzelten Nachricht (Tertull. de spect. 5) wurde hier am 7. Juli durch die *sacerdotes publici*, d. h. die Pontifices, ein Opfer dargebracht; die eigentlichen Festtage aber waren die Consualia, die im ältesten Kalender an zwei Tagen, dem 21. August und 15. Dezember, verzeichnet sind; der erste Tag, der als Hauptfest aufzufassen scheint,[2]) kann als eigentliches Erntefest gelten, während der zweite vielleicht den Schluss des Ausdrusches bezeichnet. Die Festfeier trug einen durchaus ländlichen Charakter: Erstlinge der Ernte werden geopfert (Dion. Hal. II 31), wir hören von Turnspielen der Hirtenbevölkerung (Varro bei Non. p. 21), die Arbeitstiere des Landmannes, Pferde und Esel, ruhen und werden mit Blumen bekränzt,[3]) insbesondere aber finden *ludi circenses* statt, und zwar in Form von Wettrennen der Maultiere, die als die wichtigsten Zugtiere unter dem besonderen Schutze des Consus stehen.[4]) Ein Tempel wurde dem Consus im J. 482 = 272 durch L. Papirius Cursor auf dem Aventin erbaut; sein Stiftungstag fiel mit den Consualia des 21. August zusammen, bis er bei einer durch Augustus (nach dem J. 7 n. Chr.) vorgenommenen Restauration auf den 12. Dezember verlegt wurde.[5]) Die Deutungsversuche der Alten waren wenig glücklich:[6]) teils knüpfte man an die Rennspiele an[7]) und sah daher in Consus einen Poseidon Ἵππιος, wobei freilich die unterirdische Anlage des Altars keine Erklärung fand; gerade von dieser gingen andere aus, indem sie Consus als den Urheber geheimer Ratschläge (*Consus = deus consilii*) auffassten und ihn insbesondere dem Romulus den Anschlag zum Raube der Sabinerinnen, den die Überlieferung darum auch auf das Fest der Consualia verlegte, eingeben liessen. Man sieht, dass der Gott frühzeitig in Vergessenheit gerathen war, wenn auch sein Fest noch in augusteischer Zeit begangen wurde.[8])

---

[1]) Varro de l. l. VI 20. Dion. Hall. II 31. Plut. Rom. 14. Tert. de spect. 5. 8. Serv. Aen. VIII 636; die von Tertull. de spect. 5 mitgeteilte Inschrift des Altars *Consus consilio Mars duello Lares † coillo potentes* kann in dieser Form keinenfalls authentisch sein, wenn auch die Verbindung des Consus mit Mars und den Laren an sich wohl verständlich wäre (vgl. WISSOWA in Roschers Lexik. II 1870).

[2]) Varro de l. l. VI 20 erwähnt nur ihn, und Tert. de spect. 5 gedenkt eines an diesem Tage vom Flamen Quirinalis und den vestalischen Jungfrauen an dem unterirdischen Altare dargebrachten Opfers; auch dass der Stiftungstag des aventinischen Consusheiligtums auf diesen Tag gelegt wurde, spricht dafür, dass er der Hauptfesttag war. An den Consualia des 15. Dezember war nach den Bruchstücken der praenestinischen Fasten der Rex sacrorum irgendwie beteiligt. Die Angabe des Plut. Rom. 15, der die Consualia auf den 18. August setzt, beruht auf Irrtum, und ihre Verlegung in den März bei Serv. Aen. VIII 636 auf Verwechslung mit den Equirria.

[3]) Plut. Q. R. 48. Dion. Hal. I 33. Fast. Praen. z. 15. Dec.

[4]) Dion. Hal. II 31. Serv. Aen. VIII 635 f. Ps. Ascon. p. 142 Or. Paul. p. 148; vgl. MOMMSEN, Röm. Forsch. II 42 f.

[5]) AUST, De aedib. sacris p. 14. 43. MOMMSEN CIL I² p. 326.

[6]) Zeugnisse bei WISSOWA in Roschers Lexik. I 926.

[7]) Einige verglichen die arkadischen Ἱπποκράτεια und erklärten daher den Arkader Euander für den Gründer des Consuskultes (Dion. Hal. I 33).

[8]) Strab. V 230. Dion. Hal. II 31. Ueber eine angebliche Darstellung der Consualia auf einem Sarkophagrelief vgl. A. RIESE, Arch. Zeit. XXII 1864 S. 250* ff. E. HÜBNER ebd. 260*.

In engster Beziehung zu Consus steht die Göttin Ops, eine Verkörperung des reichen Erntesegens, die meist fälschlich als Erdgottheit aufgefasst und mit Saturnus in Verbindung gebracht wird, während sie als Genossin des Consus sowohl ihr Kultbeiname Ops Consiva[1]) (ebenso zu fassen wie Here Martea, Janus Junonius u. a.) wie die Lage ihrer alten Feste kennzeichnet: es sind dies die Opiconsivia am 25. August und die Opalia am 19. Dezember, beide je 4 Tage nach den beiden Consualia fallend, also ebenso wie diese in deutlicher Beziehung zur Ernte stehend. Ein eignes Heiligtum besass Ops in älterer Zeit nicht, und das Opfer an den Opiconsivia fand in einer Kapelle der Regia statt, zu welcher ausser dem Pontifex maximus und den Vestalinnen niemand Zutritt hatte;[2]) diese Abgeschlossenheit, die zu der Verborgenheit des unterirdischen Consusaltares in unverkennbarer Beziehung steht, wurde später Veranlassung dazu, in Ops Consiva die geheime Schutzgottheit der Stadt Rom, deren Name nicht verraten werden durfte, zu vermuten (Macr. S. III 9, 4). Wo und auf welche Weise die Opalia gefeiert wurden, wissen wir nicht. Später war mit jedem der beiden Feste die Stiftungsfeier eines Tempels der Ops verbunden, mit den Opiconsivia die eines auf dem Capitol, mit den Opalia die eines am Forum gelegenen; ersterer wird zuerst im J. 568 = 186 erwähnt,[3]) letzterer ist vielleicht das Heiligtum der *Ops Opifera*, welches zwischen 631 = 123 und 640 = 114 vom Pontifex L. Caecilius Metellus Delmaticus geweiht wurde (Plin. n. h. XI 174). Wenn wir dieser Ops Opifera auch unter den Gottheiten begegnen, denen am Tage der Volcanalia (23. August) ein Kollektivopfer zur Abwehr von Feuersnot dargebracht wurde,[4]) so erklärt sich das wohl daraus, dass sie besonders zum Schutze des in den Scheuern aufgespeicherten Getreides gegen Feuersgefahr angerufen wird; es ist also kein Zufall, dass dies Opfer gerade mitten zwischen Consualia und Opiconsivia fällt. Als man dann für alle römischen Gottheiten griechische Parallelen suchte, fand man die nächste Verwandtschaft mit Ops in Rhea, und so galt sie später allgemein als die Gattin des mit Kronos identifizierten Saturnus,[5]) wofür die benachbarte Lage ihrer Feste (Saturnalia 17. Dezember, Opalia 19. Dezember) eine Bestätigung abzugeben schien.[6]) An diese hellenisierte Ops ist wohl gedacht

[1]) Varro de l. l. VI 21. Fest. p. 186. Macr. S. III 9, 4. Vgl. Jordan, Hermes XV 15 f. und zu Preller, Röm. Myth. II 21, 1. 24, 2. Wissowa, De feriis anni Roman. p. IV.

[2]) Varro de l. l. VI 21. Fest. p. 186.

[3]) Jordan, Topogr. I 2 S. 43, vgl. S. 364 f. Aust, De aedib. sacr. p. 23 Nr. 56; ganz wirr Gilbert, Topogr. I 247 ff. Der Tempel wird ausser in den Arvalakten auch in den Akten der Saecularspiele des Augustus (Eph. epigr. VIII p. 254) und in dem Militärdiplome vom 9. Juni 83 erwähnt (Eph. epigr. V p. 613: *Romae in Capitolio intra ianuam Opis ad latus dextrum*).

[4]) Fast. Arv. CIL I² p. 326: *Volcano* [*in circo Flam*(*inio*). *Iuturnae et nymp*]*his in camp*(*o*). *Opi Opifer*(*ae*) [*in foro*?]. *Quir*(*ino*) *in colle. Volk*(*ano*) [*in*] *comit*(*io*). Vgl. oben S. 140 und unten S. 185.

[5]) So schon Plaut. Cist. 515; Mil. glor. 1082; Persa 252; vgl. Enn. Euhem. frg. 515. 516 Baehr. Die alte Inschrift des Dresselschen Gefässes (Schneider, Dial. Ital. exempla I nr. 19), wo angeblich *Sat*(*urnus*) und *Ops Toitesia* vereint vorkommen, ist gerade in dem Namen des Saturnus, der in der ganz singulären Abkürzung *Sat* erblickt wird, gewiss nicht richtig gedeutet.

[6]) Varro de l. l. V 57. 64. Fest. p. 186. Macr. I 10, 19 ff. Der von Macr. S. I 10, 21 berichtete Brauch: *huic deae sedentes vota concipiunt terramque de industria tangunt* bezieht sich nicht auf Ops, sondern auf die griechische Rhea; über Analogien im griechischen Kulte s. Stengel, Griech. Kultusaltert. S. 58.

bei der Errichtung eines Altars der Ops Augusta, der zusammen mit einem solchen der Ceres mater im J. 760 = 7 n. Chr., wahrscheinlich zu Ehren der Kaiserin Livia, geweiht und jährlich am 10. August durch Feriae gefeiert wurde.[1]) Die spärlichen auf den Kult der Ops bezüglichen italischen Weihinschriften[2]) darf man dagegen wohl noch auf die alte Erntegöttin beziehen.

31. Saturnus und Lua. Dass Saturnus der Gott der Aussaat ist, geht sowohl aus dem bereits von den Alten meist richtig gedeuteten[3]) Namen (ursprünglich *Saeturnus*),[4]) als aus der Lage seines Festes, der Saturnalia, hervor, welches auf den 17. Dezember, an den Schluss der Winteraussaat, fällt. Dass er eine allgemeinere Bedeutung als chthonische Gottheit besessen habe, hat man wegen seiner Verbindung mit der vermeintlichen Erdgöttin Ops angenommen, die jedoch nicht ursprünglich, sondern erst unter griechischem Einflusse entstanden ist;[5]) auch mit Dis pater haben ihn erst die hellenisierenden Erzählungen Späterer in Verbindung gebracht,[6]) und wenn man ihm neuerdings eine Stelle im altitalischen Totenkult hat anweisen wollen, so beruht das nur auf dem mehr als fragwürdigen Zeugnisse (s. oben S. 168 Anm. 5) der noch keineswegs sicher gedeuteten Inschrift des esquilinischen Thongefässes.[7]) Allerdings ist auch kaum eines andern altrömischen Gottes Wesen durch graecisierende Umbildung so früh und so stark verdunkelt worden, wie es bei Saturnus der Fall gewesen ist. Ein Altar des Gottes lag seit unvordenklichen Zeiten am Fusse des Clivus Capitolinus am Forum, und schon im J. 257 = 497 wurde ihm an derselben Stelle ein Tempel geweiht, dessen Stiftungstag mit der Festfeier der Saturnalia zusammenfiel; dieses Heiligtum ist nächst dem capitolinischen das älteste Gotteshaus Roms, über dessen Stiftung eine Aufzeichnung vorhanden war, und wie jenes das sakrale Centrum der Staatsverwaltung bildete, so spielt auch der Saturntempel im öffentlichen Leben eine wichtige Rolle, da in seinen Kellern der Staatsschatz, das *aerarium Saturni*, geborgen ist.[8]) Von den ursprünglichen Formen des Kultes und der Festfeier haben wir keine Kunde, da unsere Nachrichten sich sämtlich auf eine Zeit beziehen, in welcher bereits die völlige Hellenisierung dieses Gottesdienstes eingetreten war; man opferte in heller historischer Zeit dem Saturnus mit unbedecktem Haupte, also *graeco ritu*,

---

[1]) Mommsen CIL I² p. 324.

[2]) Tempel der Ops in Praeneste CIL XIV 3007; Weihinschriften aus Alba Fucens (IX 3912) und Aesernia (IX 2633), letztere *Opi divinae* (jedoch nicht unverdächtig, s. CIL XIV 270*. 273*), was sich auch auf Münzen des Pertinax findet (Cohen nr. 13 f. 39 f.; *Ops augusta* auf Münzen des Antoninus Pius, Cohen nr. 201. 698—700). *Opi aug.* in Africa CIL VIII Suppl. 16527.

[3]) Varro de l. l. V 64 und bei Aug. c. d. VI 8. VII 13. 19. Tert. ad nat. II 12. Fest. p. 186. 325. Macr. S. I 10, 10; anders Cic. nat. d. II 64. III 62; vgl. Schwegler, R. G. I 224 f.

[4]) *Saeturnus* ist bezeugt durch die alte Gefässinschrift CIL I 48 und durch die von Ritschl hergestellte Glosse des Paul. p. 323; vgl. Ritschl, Opusc. IV 270 ff. B. Maurenbrecher, Arch. f. lat. Lexicogr. VIII 292 f.

[5]) S. oben S. 168 und Wissowa, De feriis anni Roman. p. IV ff.

[6]) Zeugnisse bei R. Peter in Roschers Lexik. I 1181 ff. Das von Macr. S. I 11, 48 erwähnte *sacellum Ditis* (vgl. I 7, 30) *arae Saturni cohaerens* hat in Rom nie existiert, s. unten § 50.

[7]) H. Dressel, Annali d. Inst. 1880, 187. Jordan, Hermes XVI 241.

[8]) Zeugnisse über den Tempel vollständig bei Jordan, Topogr. I 2 S. 360 ff.

was Veranlassung zu der Hypothese gab, dass sein alter Altar eine Gründung griechischer Einwanderer sei;[1]) das Tempelbild war das des griechischen Kronos mit der Sichel (ursprünglich Krummschwert oder Harpe) in der Hand,[2]) und seine Füsse waren mit Wollenbinden umwickelt, die nur am Tage des Festes gelöst wurden, ein Brauch, für den sich Analogien im griechischen Ritual finden.[3]) Der Zeitpunkt der Umwandlung des latinischen Kultes in einen griechischen ist in diesem Falle bekannt: im J. 537 = 217 wurde nicht nur beim Saturntempel ein Lectisternium abgehalten, sondern auch eine neue Art der Saturnalienfeier eingeführt; *postremo Decembri iam mense ad aedem Saturni Romae immolatum est lectisterniumque imperatum — et eum lectum senatores straverunt — et convivium publicum ac per urbem Saturnalia diem ac noctem clamata populusque eum diem festum habere ac servare in perpetuum iussus* (Liv. XXII 1, 19); seitdem ist die Festfeier eine griechische geblieben.[4]) Ob sich in ihr neben den weit überwiegenden griechischen Elementen auch noch Reste der alten nationalen Feier erhalten haben, ist zweifelhaft; die Bewirtung der Sklaven durch ihre Herren, die man als besonders charakteristisch für die Saturnalien anzusehen gewohnt ist, findet jedenfalls zahlreiche Analogien in griechischen Festgebräuchen,[5]) und auch für die Sitte, sich bei diesem Feste mit Kerzen und thönernen Puppen (*sigillaria*) zu beschenken, steht einer Herleitung aus dem Griechischen wenigstens nichts im Wege. Warum man Saturnus grade mit Kronos identificierte,[6]) ist nicht mehr zu ermitteln; wenn Welcker (Gr. Götterl. I 160) meint, die Ähnlichkeit der dem Saturnus von Haus aus zukommenden Sichel mit dem Krummschwerte des Kronos habe den Anknüpfungspunkt geboten, so widerspricht dem nicht nur die allgemeine Thatsache, dass wir einheimische, von den griechischen unbeeinflusste Göttertypen in Rom überhaupt nicht kennen, sondern auch die Erwägung, dass dem Saturnus als Saatgotte die Sichel ja gar nicht zukommt. Jedenfalls wurde die Identifikation der beiden Götter namentlich auch in der Richtung durchgeführt, dass die Sage von dem dereinst unter der Regierung des Kronos vorhandenen goldenen Zeitalter auf Saturnus übertragen wurde, der nun als ein alter König von Latium und Repräsentant der ältesten Kultur Italiens erschien; die ganze Halbinsel sowie viele einzelne Städte, insbesondere auch eine alte Niederlassung auf dem capitolinischen Hügel, sollten nach ihm den Namen Saturnia geführt haben, er galt als der Begründer höherer Gesittung, und alle Erinnerungen an eine einfachere, glücklichere, unverdorbene Vorzeit knüpften sich an seinen Namen.[7]) Nach Dionys von

[1]) Fest. p. 322. Paul. p. 119. Dion. Hal. I 34. VI 1. Plut. Q. R. 11. Macr. S. I 8, 2. 10, 22.

[2]) Fest. p. 186. 325. Macr. S. I 7, 24 und mehr bei Schwegler, R. G. I 223, 3.

[3]) Macr. S. I 8, 5. Stat. silv. I 6, 4. Arnob. IV 24; vgl. Marquardt, Staatsverw. III 252, 2. E. Rohde, Psyche S. 178, 2.

[4]) *Graeco ritu fiebantur Saturnalia* sagt Cato frg. p. 48, 14 Jord. = Priscian. VIII p. 377 H.

[5]) Athen. XIV 639 B. Ueber die römischen Saturnalia, ihre Geschichte und Gebräuche reichhaltige Stellensammlung bei Marquardt, Staatsverw. III 586 ff.

[6]) Schon Livius Andronicus (Odiss. frg. 2. 15 Baehr.) gibt Κρονίδης mit *Saturni filius* (*puer*) wieder.

[7]) Das Material vollständig bei Schwegler, R. G. I 212 ff. Die meisten Neueren (z. B. Preuner, Hestia-Vesta S. 389) behandeln diese Erzählungen als altitalische Sagen.

Halikarnass (ant. I 34) hätten zahlreiche Heiligtümer im ganzen Lande von der Verehrung des Saturnus Zeugnis gegeben, aber die uns bekannten Thatsachen bestätigen diese Angabe nicht, sondern lassen den Kult fast ganz auf Rom beschränkt erscheinen. Die Annahme eines alten etruskischen Saturnkultes[1]) steht auf sehr schwachen Füssen, und eine antike Hypothese, die den Saturnus zu den angeblich von Titus Tatius in Rom eingebürgerten sabinischen Gottheiten rechnete, ist schon von Ambrosch (Stud. u. Andeut. S. 148 ff.) u. a. mit Recht zurückgewiesen worden; so sind uns in Italien nur ganz vereinzelt in Venafrum *cultores Saturni* bezeugt,[2]) während Weihinschriften ganz fehlen. Das Saturnalienfest aber ist im Osten wie im Westen des Reiches bis zum Siege des Christentums und darüber hinaus wohl das populärste und beliebteste Fest des alten Kalenders gewesen, eine Art antiker Karneval, der von allen Ständen, auch beim Heere,[3]) gefeiert wurde und unter dessen Bräuchen namentlich auch der erwähnt wird, durchs Loos einen König (*Saturnalicius princeps* Senec. apoc. 8) für die Festzeit zu bestimmen, dem alle sich zu fügen hatten;[4]) in der Spätzeit scheinen auch hier mancherlei orientalische Einflüsse sich geltend gemacht zu haben, wie überhaupt der Name Saturnus auch manchen ausserhalb des griechisch-römischen Religionskreises stehenden Gott gedeckt hat. So gelten im Tridentinischen[5]) und in Afrika[6]) die zahlreichen an Saturnus gerichteten Inschriften einheimischen Gottheiten, auf die man den römischen Namen übertragen hatte; in Afrika ist es der phönicische Baʿalchammân, der diesen Namen führt, und auf ihn beziehen sich die namentlich bei den Kirchenvätern häufig auftretenden Erwähnungen von dem Saturnus dargebrachten Menschenopfern.[7])

Im Kulte ist mit Saturnus die Lua mater als *Lua Saturni*[8]) gepaart, die neben Mars und Minerva (d. h. Nerio) unter den Gottheiten erscheint, *quibus spolia hostium dicare ius fasque est*, und von der wir zweimal hören, dass ihr die den Feinden abgenommenen Waffen geweiht und verbrannt werden.[9]) Das weist darauf hin, dass es eine unholde Macht war, die man zu versöhnen wünschte, und auf eine solche deutet auch der Name, der von *lues* gewiss nicht zu trennen ist; als eine Feindin der Saaten, also gewissermassen als das feindliche Gegenspiel ihres Kultgenossen Saturnus, wird sie geradezu bezeichnet in einem von Preller (Röm. Myth.

---

[1]) Deecke, Etrusk. Forsch. II 65 ff.

[2]) Cic. ad Att. V 20, 5. Tac. hist. III 78.

[3]) Tac. ann. XIII 15. Epict. diss. I 25, 8. Luc. Sat. 2—4. 9; vgl. dazu die durch die neugefundenen Märtyrerakten des Dasius (Anal. Bolland. XVI 1897, 5 ff.) veranlassten Erörterungen von L. Parmentier und F. Cumont, Revue de philol. XXI 1897, 143 ff. und von P. Wendland, Hermes XXXII 175 ff.

[4]) CIL X 4854; XI 1555 (aus Faesulae) ist die Ergänzung unsicher.

[5]) CIL V 3291—3293. 8844 (Verona). 3916. 4013. 4198 (hier heisst der Gott *Alus Saturnus*, 4197 nur *Alus*). 5000. 5021—5024. 5068. 5068[a]. 5069; versprengt 2382 (Ferrara). III 1796 (Narona).

[6]) CIL VIII Index p. 1085. Ueber den Kult des punischen Saturnus J. Toutain, De Saturni dei in Africa Romana cultu, Paris 1895.

[7]) Die Stellen bei Oehler zu Tertull. apolog. 9. Ueber Baʿalchammân Ed. Meyer in Roschers Lexik. I 2869 ff.

[8]) Gell. XIII 23, 2. Varro de l. l. VIII 36.

[9]) Liv. VIII 1, 6. XLV 33, 2.

II 22, 3) überzeugend verbesserten Zeugnisse eines Vergilkommentators.[1]) Inschriftliche Denkmäler ihrer Verehrung fehlen.[2])

32. Faunus. Fauna. Silvanus. Alter und Bedeutung des Faunuskultes ergeben sich aus der Stellung seines Spezialpriestertums, der Luperci, und aus dem Ansehen seines Jahresfestes, der Lupercalia,[3]) das sicher zu den ältesten der römischen Festordnung gehört, da es noch ganz an die älteste Stadtbegrenzung, das *antiquum oppidum Palatinum*, gebunden erscheint. Am Nordwestabhange des Palatin lag die Wolfsgrotte, das Lupercal, welche seit unvordenklichen Zeiten den Sitz der Verehrung des Gottes bildete;[4]) um den Fuss des Berges ging der sühnende Umlauf, den alljährlich am Feste der Lupercalia (15. Februar) die Luperci vollzogen;[5]) zur ältesten Palatingemeinde muss auch das Geschlecht der Quinctii gehört haben, dem ursprünglich die Bekleidung des Priestertums allein oblag, bis später nach Vollzug des Synoecismus mit der Gemeinde der Hügelrömer aus letzterer zu den alten Luperci Quinctiales die Luperci Fabiani hinzutraten.[6]) Der Name *lupercus*, der sicher nichts weiter bedeutet als „Wolf", wenn auch der Sinn dieser Benennung nicht völlig klar ist,[7]) bezeichnet nicht den Gott, sondern seinen Priester und ist von da auf das Fest und die Kultstätte übertragen worden; die nächste Analogie bieten (um von den *ἄρκτοι, μέλισσαι, ταῦροι* griechischer Kulte hier abzusehen) die durch ihre Lustrationsriten, darunter das Überschreiten glühender Kohlen, bekannten Priester des Gottes vom Berge Soracte, die ebenfalls den Namen *hirpi* d. i. Wölfe führen.[8]) Die Gebräuche der Lupercalienfeier[9]) lassen die Bedeutung und das Wesen des Gottes, dem sie gelten, noch mit hinreichender Deutlichkeit erkennen. Einerseits ist es ein Hirtenfest,[10]) wie namentlich der äussere Aufzug der Luperci zeigt; sie erscheinen nackt bis auf ein um die Hüften geschlagenes Ziegenfell,[11]) und ganz ebenso stellte ein später im Lupercal aufgestelltes Bild auch den Gott selbst dar.[12]) Auf der andern Seite weisen wesentliche Elemente in den bei der Feier zur Anwendung kommenden Ritualvorschriften auf

---

[1]) Serv. Aen. III 139 (zu den Worten *arboribusque satisque lues*): *quidam dicunt diversis numinibus vel bene vel male faciendi potestatem dicatam, ut .... sterilitatem tam Saturno, quam Luae* (Hss. *Lunae*); *hanc enim sicut Saturnum orbandi potestatem habere.*

[2]) Die Inschrift bei Garrucci, Sylloge Nr. 553 = Fabretti-Gamurrini, Corp. inscr. Ital. append. Nr. 921 mit den Worten *luad ma* ist noch nicht sicher gedeutet. Reinesius, Synt. I 238 = CIL X 730* ist unecht.

[3]) Dass die Lupercalia dem Faunus gelten, sagen ausdrücklich Ovid. fast. II 268. V 101 und Plut. Rom. 21; sonst wird dafür gewöhnlich *Πὰν Λυκαῖος* genannt (auch von Römern), wegen der Anknüpfung von *lupercus* an *λυκαῖος*, oder Epitheta des Faunus (Inuus, Februus u. a.) eingesetzt; vgl. unten S. 173 f. Anm. 10.

[4]) Dion. Hal. I 31, vgl. 79; es wurde von Augustus wiederhergestellt, Monum. Anc. 4, 2.

[5]) Genaue Angabe der durch *cippi* noch in der Kaiserzeit gesicherten Linie bei Tac. ann. XII 24.

[6]) Mommsen, Röm. Gesch. I 51.

[7]) Jordan, Krit. Beitr. 164 f.; darum fand nach Varro (bei Arnob. IV 3; vgl. Lact. I 20, 2) die Wölfin, welche Romulus und Remus gesäugt hatte, als Luperca göttliche Verehrung.

[8]) Plin. n. h. VII 19. Serv. Aen. XI 785.

[9]) Vollständige Materialsammlung bei Marquardt, Staatsverw. III 442 ff.

[10]) Cic. pro Cael. 26. Plut. Caes. 61.

[11]) Dion. Hal. I 80. Serv. Aen. VIII 663 u. a. Sie heissen darum selbst *creppi*, d. h. Böcke, Paul. p. 57 und dazu S. Bugge, Jahrb. f. Philol. CV 1872, 92 f.

[12]) Justin. XLIII 1, 7. Ueber erhaltene Faunusdarstellungen zuletzt noch A. Milchhöfer, Jahrb. d. Vereins v. Altertumsfr. im Rheinl. XC 1891, 8 ff.

Reinigung und Sühnung hin,[1]) und zwar mit spezieller Beziehung auf die Fortpflanzung und Vermehrung der Gemeinde sowohl wie ihrer Herden. Hierher gehört das auch sonst gerade bei Lustrationen gebräuchliche Opfer eines Hundes,[2]) die Ceremonie, dass zwei Jünglinge mit dem blutigen Opfermesser an der Stirn berührt und dann sofort mit in Milch getauchter Wolle gereinigt wurden, worauf sie laut auflachen mussten,[3]) ferner der als Lustrationsakt typische Umlauf, endlich die Sitte der Luperci, mit den aus dem Fell des geopferten Bockes geschnittenen Riemen (*februa*) die sich ihnen entgegenstellenden Frauen zu schlagen, um ihnen dadurch Fruchtbarkeit zu verleihen.[4]) Dieser letztgenannte Brauch, der das Fest auch zum Kulte der Geburtsgöttin Juno (s. oben S. 119) in gewisse Beziehungen setzt, kennzeichnet den Faunus deutlich als einen Gott der animalischen Befruchtung, und in dieser Auffassung wird er auch ganz besonders auf dem Lande als Schützer der Viehzucht verehrt. Hier feiern ihm die einzelnen *pagi* besondre Feste,[5]) und hier hat er sich auch zu einer reicheren Wirksamkeit entfaltet, indem er als Schirmherr des ländlichen Lebens nach all seinen Seiten hin gilt; er ist der *deus agrestis* schlechtweg (Ovid. fast. II 193. III 315), und nicht nur die Herde, sondern auch Ackerwirtschaft und Jagd erfreuen sich seiner Obhut.[6]) Man verehrt ihn dementsprechend in ländlicher Weise, durch das Opfer eines jungen Tieres der Herde,[7]) im Freien unter einem heiligen Baume (Verg. Aen. XII 766), vor allem im Walde, der als sein Lieblingssitz gilt. Als Waldgeist fasst man ihn weiter einerseits als den Herrn der im Walde vernehmbaren geheimnisvollen Stimmen der Natur und darum als zukunftskundigen, weissagenden Gott,[8]) andererseits als übermütigen und spukhaften Kobold, der die Menschen neckt und plagt und sie nachts als Alp (*Incubo*) überfällt;[9]) auch glaubte man, dass er mit den Tieren der Herde sich geschlechtlich vermische, und leitete daher den alten Namen Inuus, der entweder ein Beiname des Gottes oder die Sonderbezeichnung einer nachher mit Faunus zusammengeflossenen Gottheit ist,[10]) *ab ineundo*

---

[1]) Varro de l. l. VI 13. 34. Ovid. fast. II 31 u. a.

[2]) Plut. Rom. 21; Qu. Rom. 111.

[3]) Plut. Rom. 21 und dazu Diels, Sibyll. Blätter 69, 2.

[4]) Plut. Rom. 21. Ovid. fast. II 425 ff. Juven. 2, 142 m. Schol. Serv. Aen. VIII 343. Nach Gelasius adv. Androm. (Thiel, Epist. pontif. Rom. I 601) hatte Livius in der zweiten Dekade davon gesprochen, dass die Lupercalia *propter sterilitatem mulierum, quae tunc acciderat, exsolvendam* eingesetzt worden wären; möglicherweise fand wirklich in jener Zeit eine Erweiterung des ursprünglichen Festbrauches statt (doch versetzen Ovid. fast. II 425 ff. und Serv. Aen. VIII 343 die Beziehung des Festes auf die Fruchtbarkeit der Frauen schon in die Zeit des Romulus), aber die von G. F. Unger, Rhein. Mus. XXXVI 1881, 59 ff. an die Nachricht geknüpften Combinationen sind ganz haltlos.

[5]) Ein solches Gaufest (v. 11 f.: *festus in pratis vacat otioso cum bove pagus*) am 5. Dezember schildert Horaz carm. III 18; solche Feste meint wohl Prob. zu Verg. Georg. I 10: *ei in Italia quidam annuum sacrum celebrant, alii menstruum.* Vgl. auch S. 174 Anm. 9.

[6]) *Faunus quod frugibus faveat* Serv. Georg. I 10. Prop. V 2, 33.

[7]) Hor. c. I 4, 12. Ovid. fast. II 361.

[8]) *Fatuus* Serv. Aen. VI 775. VII 47. VIII 314; daher verkündet in Schlachten seine aus dem Walde ertönende Stimme den Sieg, Dion. Hal. V 16, vgl. Cic. de div. I 101; de nat. deor. II 6. III 15; *fatidicus* Verg. Aen. VII 82; man denkt sich die Orakel des Faunus in Versen und macht ihn so zum ἀρχηγέτης der Dichter, Enn. bei Varro de l. l. VII 36. Fest. p. 325. Hor. carm. II 17, 28.

[9]) Plin. n. h. XXV 29, vgl. VIII 151. Serv. Aen. VI 775.

[10]) Inuus wird mit Faunus gleichgesetzt

passim cum omnibus animalibus (Serv. Aen. VI 775) ab. In diesem Vorstellungskreise ist es sehr schwer zu scheiden, was volkstümliche italische Anschauung, was Entlehnung aus verwandten Gebieten griechischer Religion und Mythologie ist. Denn schon ziemlich früh ist unter dem Eindrucke des Bocksgewandes der Luperci die Identifikation des Faunus mit dem griechischen Pan vollzogen worden, dessen Kult man durch den Arkader Euander in Rom eingeführt glaubte;[1]) das ursprüngliche Wesen des Gottes wurde dadurch derartig verwischt, dass man sich ihn nicht nur als gehörnten und bocksbeinigen Gesellen vorstellte,[2]) sondern ihn auch zum sterblichen Halbgotte degradierte[3]) und entsprechend den griechischen Satyrn und Panisken von einer Mehrheit von Fauni zu reden sich gewöhnte.[4]) Auf der andern Seite bemächtigte sich auch die rationalisierende Pseudohistorie des Faunus, um ihm in der Liste der Laurenterkönige seinen Platz zwischen Picus und Latinus anzuweisen und unter seiner Regierung die Einwanderung des Euander anzusetzen:[5]) Picus und Faunus zusammen wurden dann die Helden eines dem Proteusabenteuer der Odyssee nachgebildeten Märchens, nach welchem Numa sie im Schlafe überlistet und ihrer Weissagekunst die Offenbarung der Blitzsühne abzwingt.[6])

Die Verehrung des Faunus hat sich, soviel wir wissen, ganz auf Rom und dessen nächste Umgebung beschränkt;[7]) für Tibur bezeugen Vergil (Aen. VII 82 ff.) und Ovid (fast. IV 649 ff.) ein Traumorakel in einem heiligen Haine des Faunus, ohne dass sich mit Sicherheit ermitteln liesse, wieviel an der Schilderung desselben der Phantasie der Dichter verdankt wird. In Rom erhielt der Gott im Jahre 560 = 194 einen auf der Tiberinsel gelegenen Tempel,[8]) dessen Stiftungsfest möglichst nahe an die Lupercalia, auf den 13. Februar, gelegt wurde.[9]) Die Lupercalia selbst aber haben, durch Augustus wiederhergestellt (Suet. Aug. 31), als

bei Serv. Aen. VI 775. Prob. zu Verg. Georg. I 10. Rutil. Nam. I 234. [Aur. Vict.] origo 4, 6; mit gesuchter Gelehrsamkeit setzt Macr. S. I 22, 2 ff. seinen Namen für den griechischen Pan ein, ebenso Arnob. III 23 (*pecorum gregibus Pales praesunt Inuusque custodes*) für Faunus: daher darf man auch aus Liv. I 5, 2, der den Gott der Lupercalia nennt: *Lycaeum Pana . . ., quem Romani deinde vocaverunt Inuum*, nicht schliessen, dass das Fest dem Inuus gegolten hätte, sondern Livius hat nur einen Namen für den andern gesetzt, da beide als gleichwertig galten. Dass Inuus von Hause aus ein eigner Gott gewesen sein kann, soll nicht geleugnet werden, es spricht dafür der lateinische Ortsname Castrum Inui (Verg. Aen. VI 775; vgl. Hülsen, Realencycl. III 1769); nur hat er mit den Lupercalia nichts zu thun, und auf keinen Fall durfte ihn G. F. Unger (Rhein. Mus. XXXVI 1881, 75 ff.) für eine etruskische Gottheit halten; denn dass Rutil. Namat. I 232 einen Ort Castrum Inui in Südetrurien nennt, beruht nur auf einer Verwechlung (es heisst Castrum novum, vgl. Bormann CIL XI p. 531).

[1]) Serv. Georg. I 10. Schwegler, Röm. Gesch. I 351 f.

[2]) z. B. Ovid. fast. II 359. III 312. V 93. 99 u. a.

[3]) Serv. Aen. I 372.

[4]) z. B. Lucr. IV 580 ff. Ovid. Ib. 81 f.; vgl. Wissowa, Röm. Mitt. I 1886, 164 f.

[5]) Rubino, Beiträge zur Vorgesch. Italiens S. 62 ff.

[6]) Valer. Antias bei Arnob. V 1 f. und Plut. Numa 15. Ovid. fast. III 291 ff.

[7]) Vgl. Prob. zu Verg. Georg. I 10: *rusticis persuasum est incolentibus eam partem Italiae, quae suburbana est, saepe eos* (nämlich *Faunos*) *in agris conspici.*

[8]) Liv. XXXII 42, 10. XXXIV 53, 3 f.; vgl. Jordan, Comm. Momms. p. 362.

[9]) Ovid. fast. II 193 f. und die Fasti Esquilini, dazu Wissowa, Hermes XXVI 140, 2. Die Schilderungen ländlicher Frühlingsfeste des Faunus bei Horat. carm. I 4, 11. Calpurn. ecl. 5, 24 ff. haben mit diesem *natalis templi* nichts zu thun.

ein besonders angesehenes und hochwichtiges Fest die ganze Kaiserzeit hindurch fortbestanden, und ihre Bedeutung für den Volksglauben erhellt insbesondere daraus, dass noch am Ausgange des 5. Jahrhunderts n. Chr. um Fortbestand oder Aufhebung der Lupercalia heftige Kämpfe zwischen der römischen Bevölkerung und der Kirchenbehörde stattfanden.[1]) Um so mehr muss es auf den ersten Anblick befremden, dass dem Gotte Faunus geltende Weihinschriften nicht vorliegen[2]) und sich auch in litterarischen Zeugnissen der nachaugusteischen Zeit so gut wie keine Erwähnung der privaten Verehrung des Gottes erhalten hat. Die Erklärung dafür kann nur darin gefunden werden, dass, während im Staatskult die offizielle Feier des Faunus an den Lupercalia fortbestand, im Gottesdienste des täglichen Lebens Faunus in den Hintergrund gedrängt wurde durch einen erst aus ihm selbst hervorgegangenen Gott von ursprünglich enger begrenztem Wirkungskreise, durch Silvanus. Die adjektivische Bildung dieses Namens zeigt, dass dieser ursprünglich Epitheton eines andern Gottes war, und das kann kein andrer als der *silvicola Faunus* (Verg. Aen. X 551) gewesen sein, mit dem er stets in den Hauptzügen seines Wesens nahe Verwandtschaft behalten hat.[3]) Einen Staatskult des Silvanus hat es nie gegeben, die öffentliche Religionsordnung kennt weder einen Tempel, noch ein Fest, noch einen Priester des Gottes; ein Bild des Silvanus, das am Forum unterhalb des Saturntempels unter einem alten Feigenbaume stand (Plin. n. h. XV 77), ist gewiss ebenso eine private Weihung gewesen, wie die mehrfach inschriftlich bezeugten Altäre und *aediculae* des Gottes in Rom,[4]) unter denen in der Kaiserzeit namentlich ein auf dem Collis hortorum gelegenes Heiligtum hervorragt.[5]) Silvanus hat auch in der Stadt nichts zu thun, denn, wie sein Name besagt, ist er der Gott des Waldes, zugleich aber auch einerseits, da die *silvatica pastio* in der älteren Zeit überwiegt, der Beschützer des im Walde weidenden Viehes,[6]) andererseits, da die Wälder die ältesten Grenzscheiden bilden, der Schirmherr der Grenze.[7]) Je mehr dann der Wald der menschlichen Kultur weicht, um so mehr wird Silvanus zum Gotte der an die Stelle des Waldes tretenden ländlichen Niederlassung, der *villa*; daher zeigt das typische Bild des Gottes ihn einerseits als unkultivierten Waldbewohner[8]) mit struppigem

[1]) Gelasius adv. Andromachum bei Thiel, Epist. pontif. Rom. I 598 ff. und dazu Büdinger, Jahrb. f. Philol. LXXV. 1857, 201. Usener, Religionsgesch. Untersuch. I 303 f. 318; s. auch oben S. 89.

[2]) Die einzige Ausnahme bildet eine von Gauckler, Bull. archéol. du comité des trav. hist. 1894, 241 Nr. 24 veröffentlichte späte Inschrift von Thabraca in Africa: *Fauno aug(usto) sacr(um)* u. s. w. Wahrscheinlich liegt hier eine gesuchte Herbeiziehung des altrömischen Götternamens vor, wie auch bei den africanischen Weihungen an Janus (CIL VIII 2608. 4576; Suppl. 15577. 16417).

[3]) Selbst die Gabe der Weissagung schrieb der Volksglaube ihm ebenso zu wie dem Faunus, denn als den Urheber der das Ergebnis der Schlacht am Walde Arsia verkündenden Stimme nennt Liv. II 7, 2 den Silvanus statt des Faunus (Dion. Hal. V 16); als spukender Waldkobold tritt Silvanus ebenso auf wie Faunus (August. c. d. XV 23, vgl. VI 9).

[4]) Vgl. z. B. CIL VI 576. 597. 607. 629. 656.

[5]) G. Gatti, Bull. arch. com. XVI 1888, 402 (die Lage auf dem ‚Gartenhügel' ist gewiss kein Zufall); auf diesen Tempel bezieht sich vielleicht Hist. Aug. Tac. 17, 1. Sonst s. Hülsen-Kiepert, Form. urb. Rom. p. 65.

[6]) *Arvorum pecorisque deus* Verg. Aen. VIII 600.

[7]) *Tutor finium* Hor. epod. 2, 22; vgl. Gromat. vet. p. 302.

[8]) *Horridus* Hor. carm. III 29, 23. Mart. X 92, 6.

Barte, einen Pinienkranz auf dem Haupte und einen Baum oder Baumast im Arm,[1]) andererseits mit den Emblemen höherer Kultur ausgerüstet: er hält ein sichelartig gekrümmtes Gärtnermesser in der Hand, ein Fell oder Schurz mit Früchten hängt an seinem Halse und zu seinen Füssen sitzt der Hund, der treue Wächter des Grundstückes.[2]) Sein Kult ist, den ländlichen Verhältnissen entsprechend, durchweg ein sehr einfacher: ein Hain oder ein einzelner Baum oder ein aus Stein und Rasen schnell aufgebauter Altar bilden die Stätten seiner Verehrung,[3]) Milch oder ein Tier der Heerde das Opfer.[4]) Der alte Cato (de agric. 83) beschreibt das Opfer, das der Landmann *pro bubus uti valeant* dem Mars (s. oben S. 132 Anm. 3) und dem Silvanus darbrachte; dabei ist von Interesse die auch anderweit bezeugte [5]) Bestimmung, dass kein Weib dem Opfer beiwohnen und dessen Hergang beobachten durfte, eine Parallele zu dem Ausschlusse der Männer von dem Gottesdienste der Fauna (s. unten S. 177). Die Verehrung des Silvanus war eine so allgemeine, dass jedes Grundstück seinen eignen Silvanus besass[6]) und damit sein Kult zu dem der nach den einzelnen Häusern individualisierten Laren und Penaten in die engste Beziehung trat;[7]) ebenso wie diese ist er häufig Patron von Vereinen und Kollegien,[8]) als welcher er auch oft neben dem Genius der Korporation genannt wird;[9]) auch mit dem Hercules domesticus (s. unten § 41), Diana, Liber, den Nymphen und andern Göttern des Landes und Waldes finden wir ihn häufig verbunden.[10]) Die Zahl der Denkmäler seines Kultes ist eine ausserordentlich grosse und umfasst so ziemlich alle Teile des Reiches, wenn auch naturgemäss die einzelnen Vorstellungen unter dem Einflusse lokal-einheimischer Anschauungen in den verschiedenen Gegenden stark von einander abgewichen sein mögen.[11]) Die Behandlung des Silvanus durch die Dichter entfernte sich von der Volksreligion recht weit; man setzte ihn teils mit Pan,[12]) teils mit Silen[13]) gleich, verflocht ihn demgemäss in Mythen griechischer Herkunft[14]) und vervielfältigte ihn ebenso wie Faunus zu einem Gattungsbegriffe von Silvani, die mit den Fauni Satyri Nymphae in dem

---

[1]) Vgl. Verg. Ecl. 10, 24 f.; Georg. I 20. Martian. Cap. V 425; daher *Silvanus dendrophorus* CIL VI 640 f.

[2]) Visconti, Bull. arch. com. II 1874, 182 ff. Wissowa, Röm. Mitteil. I 161 ff.

[3]) Verg. Aen. VIII 600 ff. CIL VI 610. Prop. V 4, 5. Mart. X 92, 6 ff.

[4]) Hor. epist. II 1, 143. Juven. 6, 447. Mart. a. a. O.

[5]) Schol. Juven. 6, 447: *caedere Silvano porcum*] *quia Silvano mulieres non licet sacrificare*; vgl. CIL VI 579 und H. Jordan, Vindiciae serm. lat. antiquiss. (1882) p. 5 ff.

[6]) Daher Bezeichnungen wie *Silvanus Flaviorum* CIL VI 644, *Silvanus Naevianus* VI 645, *Silvanus Caesarianensis* IX 2113, *Silvanus Staianus* IX 1552, *Silvanus Veturianus* XI 3289 u. a.

[7]) z. B. CIL VI 582. 630. XIV 20. Silvanus selbst heisst *Lar agrestis* VI 646.

[8]) z. B. CIL VI 612. 630. 631. 632. 647. 3713. X 444. 5709. XIV 309; mehr bei Liebenam, Zur Gesch. u. Organ. d. röm. Vereinswesens S. 293.

[9]) z. B. *Sancto deo Silvano, Genio collegii Zeunitorum* CIL VI 693; *Silvano et Genio eq. sing. aug.* VI 3712.

[10]) z. B. mit Hercules CIL VI 288. 293 —297. 309. 310. 329. 597. 607. 629. 645. 834 (mit den Nymphen). 3690. XIV 17. 2894. IX 4499.

[11]) Vgl. z. B. über die *Silvani* und *Silvanae* in Dalmatien R. Schneider, Arch. epigr. Mitt. aus Oesterr. IX 1885, 35 ff.

[12]) z. B. Plaut. Aulul. 674. 766. Acc. trag. frg. 405. Stat. Theb. VI 111.

[13]) Verg. Georg. II 494. Ovid. met. XIV 638.

[14]) So in die Kyparissossage (Serv. Georg. I 20; Ecl. 10, 26) an Stelle des Apollon (Serv. Aen. III 64. 680. Ovid. met. X 106 ff.); eine Erzählung von der Geburt des Silvan bei Prob. zu Verg. Georg. I 20.

semideum genus des bakchischen Thiasos auftreten.[1]) Schliesslich liess ihn die gelehrte Spekulation ebenso wie den griechischen Pan zum kosmogogonischen Gotte werden und deutete den Namen Silvanus als ϑεὸς ὑλικός, d. h. *deus materiae*, eine Theorie, in der die Vorstellungen von einem Silvanus Caelestis (CIL VI 638), Silvanus Pantheus[2]) u. ähnl. sowie seine Aufnahme in den Mithraskult[3]) ihre Erklärung finden.

Sehr stark verwischt ist das Bild der neben Faunus verehrten altrömischen Fauna, die in der hellenisierenden Auffassung der römischen Gelehrten bald zur Gattin, bald zur Schwester, bald zur Tochter des Faunus geworden ist, da der rituelle Ausdruck *Fauna Fauni* (wie *Iuno Iovis*, *Nerio Martis*) alle Deutungen zuliess.[4]) Der Synkretismus späterer Zeit hat sie mit manchen andern göttlichen Gestalten, namentlich mit Ops und Maja, identifiziert, ohne dass darauf Wert zu legen wäre; wohl aber kommt ihr noch ein zweiter Name zu, Bona Dea, ursprünglich ein blosses Attribut der Göttin (wie *duonus cerus*), das aber nachher zum Eigennamen geworden ist und den Namen Fauna ganz verdrängt hat.[5]) Die alteinheimische Auffassung dieser *bona dea Fauna* ist jedoch schon früh dadurch stark verdunkelt worden, dass ein in Rom eingedrungener griechischer Kult sich des Namens Bona Dea bemächtigte und dergestalt wenigstens im staatlichen Gottesdienste die alten Vorstellungen völlig in den Schatten stellte. Diese Göttin war nach der Angabe des Verrius Flaccus[6]) die in Troizen, Epidauros, Aigina und Tarent nachweisbare Damia, eine durch Geheimriten verehrte Frauengottheit;[7]) dass der Kult von Tarent nach Rom kam, ist wahrscheinlich,[8]) dass sie gerade mit Fauna-Bona Dea gleichgesetzt wurde, hat seinen Grund wohl darin, dass auch vom Kulte dieser Göttin die Männer ausgeschlossen waren.[9]) Der Zeitpunkt der Reception ist nicht mit Sicherheit zu ermitteln, der Umstand, dass von dem Namen der Göttin Damia und des Festes Damium für die Priesterin eine lateinische Benennung *damiatrix* gebildet wurde (s. Anm. 6), verbietet zu weit herunterzugehen; am nächsten liegt es, die Aufnahme des Kultes mit der Eroberung Tarents 482 = 272 zusammenzubringen. Das damals in Rom eingeführte Fest[10]) war eine griechische παννυχίς, die in einer alljährlich neu bestimmten Nacht zu Anfang Dezember[11]) als Geheimfeier unter strenger

[1]) Ovid. met. I 193. Lucan. III 403. Plin. n. h. XII 3.

[2]) CIL VI 695; vgl. die Statue des Pan Pantheus bei K. Baumann, Die antiken Marmorskulpturen des Grossh. Antiquariums zu Mannheim, Festschr. z. 36. Philol. Versamml. in Karlsruhe, 1882, S. 16 ff.

[3]) Vgl. F. Cumont, Revue archéol. 1892 I 186 ff.

[4]) Varro de l. l. VII 36. Serv. Aen. VII 47. VIII 314. Lact. inst. I 22, 11. Macr. S. I 12, 21 ff. Arnob. I 36. Tert. ad nat. II 9.

[5]) Die gleiche Bedeutung hat die bei den Picentern (Strab. V 241. Mommsen CIL IX p. 502) und Umbrern (Buecheler, Umbrica p. 173) verehrte Göttin Cupra (von *cup-* = *bonus*). Vgl. Wissowa in Roschers Lex. I 931 f.

[6]) Paul. p. 68: *damium sacrificium, quod fiebat in operto in honorem Bonae Deae, dictum a contrarietate, quod minime esset δαμόσιον id est publicum. dea quoque ipsa Damia et sacerdos eius damiatrix appellabatur.*

[7]) Ἡ γυναικεία ϑεός heisst sie Macr. S. I 12, 27. Plut. Q. R. 20; Caes. 9; Cic. 19; vgl. Prop. V 9, 25. R. Peter in Roschers Lexik. I 943 ff.

[8]) Diels, Sibyll. Blätter S. 44 f. Zielinski, Quaest. com. p. 100, 7; vgl. auch Crusius, Philologus XLIX 675. A. Dieterich ebd. LII 8 f.

[9]) Macr. S. I 12, 28. Prop. V 9; vgl. den Ausschluss der Frauen vom Kulte des (Faunus-)Silvanus, oben S. 176.

[10]) Zeugnisse bei Marquardt, Staatsverw. III 345 f.

[11]) Dass der Termin kein fester war (die Nacht vom 3./4. Dezember ist es im J. 691

Fernhaltung der Männer [1]) von Staatswegen *pro populo* [2]) begangen wurde; die Feiernden sind die Frauen Roms, der Staat bringt das Opfer dar durch die Frau eines Magistrates *cum imperio*, in dessen Hause auch die Feier stattfindet,[3]) und durch die Vestalinnen, die hier wie überall die am Staatsherde waltende Hausfrau vertreten.[4]) Der Festraum war mit Weinranken geschmückt (Plut. Caes. 9), das Opfer bestand in einer *porca* (Marc. S. I 12, 23. Juven. 2, 86), der Wein spielte dabei eine grosse Rolle,[5]) Musik und Tanz begleiteten die Feier.[6]) Die griechische Göttin brachte auch ihren ἱερὸς λόγος mit nach Rom, der aetiologisch die Kultgebräuche erklärte, den Ausschluss der Männer, die Fernhaltung der Myrthe, die Anwendung des Weines unter falscher Benennung [7]) u. a.; diese Legende, die uns in zwei verschiedenen Versionen vorliegt,[8]) ist bis auf die Namen durchaus griechisch [9]) und darf auf keinen Fall als einheimische Überlieferung angesehen werden. Dieser griechischen Göttin galt der am Abhange des Aventin unterhalb des sogen. *saxum sacrum* gelegene Tempel der Bona Dea, der von Livia wiederhergestellt wurde und sein Stiftungsfest am 1. Mai beging; [10]) auch hier war Männern der Zutritt versagt (Fest. p. 278). Von grossem Interesse ist die Angabe (Macr. S. I 12, 25 f.), dass mit diesem Tempel eine Apotheke verbunden war und dass dort Schlangen gehalten wurden, wie in den griechischen Asklepieia; die Göttin trug also den Charakter einer Heilgottheit, wie auch zahlreiche Inschriften der Kaiserzeit bezeugen.[11]) Insbesondere sind es die Frauen, welche in Krankheitsfällen ihre Hilfe anrufen, und Frauen versehen auch den Dienst an diesen sakralen Heilstätten der Göttin, von denen wir ausser dem aventinischen Tempel durch Inschriften namentlich noch ein Heiligtum in Trastevere [12]) und ausserhalb Roms eines in Aquileja [13]) nachweisen können; diese dienstthuenden Frauen, deren Mitwirkung bei der Heilung zuweilen

= 63, Plut. Cic. 19. Cass. Dio XXXVII 35) zeigt Cic. ad Att. V 21, 14. VI 1, 26. XV 25.

[1]) Cic. de har. resp. 37; die zahlreichen sonstigen Belegstellen Real-Encykl. III 688 f.

[2]) Cic. de har. resp. 37; de leg. II 21; ad Att. I 12, 3. 13, 3. Ascon. p. 43. 47. Sen. epist. 97, 2. Juven. 9, 117. Cass. Dio XXXVII 35.

[3]) Cic. de har. resp. 37. Plut. Caes. 9; Cic. 19. Cass. Dio XXXVII 45.

[4]) Cic. de har. resp. 37; ad Att. I 13, 2; de leg. II 21. Ascon. p. 43. Plut. Cass. Dio aa. OO.; vgl. dazu Jordan, Tempel d. Vesta S. 52. 56.

[5]) Juven. 2, 87. 9, 117; vgl. 6, 314 ff. Arnob. V 18. Lact. I 22, 11.

[6]) Plut. Caes. 9. Juven. 6, 314 ff.

[7]) Macr. S. I 12, 25: *vinum in templum eius non suo nomine soleat inferri, sed vas in quo inditum est mellarium nominetur et vinum lac nuncupetur;* vgl. dazu Lobeck, Aglaoph. p 879. Diels, Sibyll. Blätter S. 71, 1.

[8]) Die ältere und bessere, auf Varro zurückgehende Fassung bei Macr. S. I 12, 24 ff. Lact. inst. I 22, 9 ff. Tert. ad nat. II 9. Serv. Aen. VIII 314; die jüngere, rationalisirende nach *Sex. Clodius sexto de dis graeco* bei Arnob. V 18; vgl. Lact. I 22, 11. Plut. Q. R. 20.

[9]) Hinweis auf griechische Parallelen bei Dieterich a. a. O. S. 9.

[10]) Ovid. fast. V 148 ff. Macr. S. I 12, 21; die Angabe Ovids, dass eine Vestalin Claudia die Stifterin sei, beruht auf einer Entstellung der bei Cic. de domo 136 erzählten Geschichte, wonach im J. 631 = 123 die von einer Vestalin Licinia vorgenommene Weihung einer *aedicula* (nicht *aedes*) *Bonae deae sub saxo* als *iniussu populi* geschehen von den Pontifices nicht anerkannt wurde.

[11]) *Bona dea Hygia* CIL VI 72; *dea [bona V]aletudo* Eph. epigr. V 1299; für Heilung von Augenkrankheiten CIL VI 68. 75, von Ohrenleiden V 759 (*Auribus Bonae Deae*; vgl. CIL III 986 und das Relief CIL XII 654).

[12]) CIL VI 65—68. 75; vgl. auch Hist. Aug. Hadr. 19, 11.

[13]) CIL V 756—762. 847. 8242; hier steht ein einheimischer Gott Fonio neben ihr, V 757 f.

eigens hervorgehoben wird,[1]) heissen bald *sacerdotes* bald *magistrae* und *ministrae* der Bona Dea.[2]) Dieser ganze Zweig des Kultes der Bona Dea gehört offenbar zum Dienste der griechischen Damia; die Erinnerung an die alte Fauna-Bona Dea ist nicht vollkommen verschwunden, aber die Bedeutung dieser Göttin hat sich im Laufe der Zeit stark verallgemeinert und verflacht: wenn sie als Göttin des Landbaus, und zwar besonders von den Gaugenossen, verehrt wird (wie Faunus, so oben S. 173),[3]) so kann darin sehr wohl noch eine Erinnerung an die altrömische Fauna stecken; sonst aber wird Bona Dea auch als Schutzgottheit bestimmter Örtlichkeiten fast gleichbedeutend mit dem Genius loci angerufen,[4]) und in einer Reihe von Beispielen ist sogar Bona dea einfach als Attribut zu dem Namen einer andern Gottheit hinzugetreten.[5]) Der Anlass zu dieser Verflachung liegt in der wenig ausgeprägten Bedeutung des Namens, der die verschiedensten Auffassungen zuliess; es lässt sich darum auch nicht ausmachen, in wie weit an den namentlich in Latium[6]) und den Nachbargebieten zahlreich nachweisbaren[7]) Kultstätten der Göttin diese oder jene Grundanschauung vertreten war. Auch eine bei Albano gefundene inschriftlich gesicherte Statue der Bona Dea[8]) trägt denselben unbestimmten Charakter; es ist eine vollbekleidete thronende Frau in einem aus unzähligen Variationen verschiedenster Bedeutung bekannten Typus mit dem ganz farblosen Attribute des Füllhorns; nicht einmal das anderweitig bezeugte[9]) Symbol der Schlange ist ihr beigegeben.

Litteratur: M. Motty, De Fauno et Fauna sive Bona Dea eiusque mysteriis, Berolini 1840. D. de' Guidobaldi, Damia o Bona Dea ad occasione d'una iscrizione Osca opistografa, Napoli 1865. A. Reifferscheid, Annali d. Inst. 1866, 210 ff. G. Wissowa in Roschers Lexikon I 1453 ff. und Real-Encycl. III 686 ff. R. Peter in Roschers Lexikon I 789 ff. D. Vaglieri bei Ruggiero, Dizion. epigraf. I 1012 ff.

33. Die Gottheiten des Wassers. Das fliessende Wasser natürlicher Quellen, die *aqua iugis*,[10]) spielt im Ritual des altrömischen Kultus eine hervorragende Rolle; denn für alle sakralen Zwecke, namentlich für die Reinigung vor dem Opfer oder zur Lustration nach vorangegangener

---

[1]) *Per eam* (d. h. Bona Dea) *restituta omnia ministerio Canniae Fortunatae* CIL VI 68.

[2]) *Sacerdotes* in Rom CIL VI 2236 f. 2240. Eph. epigr. IV 873; *magistratus collegi Bonae Deae* VI 2239, *magisterium Bonae Deae* XIV 4057; *magistrae* CIL VI 2238. IX 805. XI 3866. XIV 3437. Eph. epigr. VIII 624; *ministrae* CIL XII 654. Notiz. d. scavi 1881, 22; *magistrae* und *ministrae* in Aquileja CIL V 757–759. 762.

[3]) *Cereria* heisst sie CIL V 761, *pagana* V 762 (vgl. die Weihung der *magistri Laverneis .. pagi decreto* CIL I 1279 = IX 3138); Bildwerke, die auf Landbau hinweisen, X 4615. Zur Vorsicht mahnt jedoch CIL VI 68, wo die Göttin *Bona Dea agrestis felix* heisst, die Weihung aber erfolgt *ob luminibus restitutis*.

[4]) Mommsen zu Ephem. ep. IV 723a. Daher *Bona Dea castrensis* (Eph. ep. IV 723. CIL V 760, vgl. VI 70), *Bona Dea arcensis triumphalis* (Eph. ep. VIII 183), *Bona Dea Annianensis* (CIL VI 69), *Bona Dea Sevina* (CIL XIV 3437) u. a.

[5]) *Bona dea Iuno* (CIL III 3507), *Venus Cnidia* (CIL VI 76), *Isis* (XI 3243 mit Bormanns Anmerkung), *Caelestis* (X 4849. XIV 3530).

[6]) Ausser den inschriftlichen Zeugnissen (CIL XIV 2251. 3437. 3530. 4001. 4057) vgl. Cic. pro Mil. 86 (s. auch Ascon. p. 27), der eines *sacrarium Bonae Deae* bei Bovillae gedenkt.

[7]) Ausserhalb Italiens selten; z. B. CIL VIII 4509. 10765. 11795. XII 654. 5830.

[8]) O. Marucchi, Bull. arch. com. VII 1879, 227 ff.

[9]) Plut. Caes. 9; vgl. Macr. S. I 12, 25. CIL VI 55.

[10]) Hor. serm. II 6, 2; epist. I 15, 16. Serv. Aen. II 719. Fest. p. 161 u. a.

Befleckung, ist nur das *vivo flumine*[1]) geschöpfte Wasser brauchbar, nicht das aus Cisternen oder Leitungen entnommene. In besonders alten und mit strengem Ceremoniell umgebenen Kulten ist für die Entnahme des zur Reinigung des Tempels und zu sonstigen Kultzwecken nötigen Wassers sogar ein bestimmter Quell vorgeschrieben. So mussten im Dienste der Vesta ihre jungfräulichen Priesterinnen ursprünglich täglich den Bedarf an Wasser selbst aus dem vor der Porta Capena gelegenen Haine der Camenae holen,[2]) in dem eine Quelle besonders guten Wassers entsprang.[3]) Diese Camenae, welche in dem Haine eine kleine eherne Aedicula[4]) besassen und Opfer von Wasser und Milch erhielten (Serv. Ecl. 7, 21), sind sicher von Haus aus Quellgöttinnen und als solche auch verstanden worden,[5]) wenn man sie auch zugleich früh[6]) und allgemein mit den griechischen Musen identifizierte, anknüpfend an die ältere Namensform *Casmenae*, die man von *carmen* (**casmen*) herleitete.[7]) Zweifelhaft bleibt es, ob die Camenae zugleich auch als Geburtsgöttinnen angesehen worden sind, wie die am Quell des Haines von Aricia verehrte Egeria, die bei der Übertragung des aricinischen Dianendienstes nach Rom im Haine der Camenae ihre Kultstätte fand (s. unten § 37). Nahe gelegt wird diese Vermutung durch die im Namen gegebene Beziehung der Camenae zur Göttin Carmentis oder Carmenta[8]), welche, ursprünglich wahrscheinlich ebenfalls Quellgottheit,[9]) als besondre Beschützerin der gebärenden Frauen angerufen wurde.[10]) Von den beiden Hauptlagen, die das Kind bei der Geburt einnimmt, führte sie den Doppelbeinamen *Prorsa Postverta*[11]) (gebildet wie *Patulcius Clusivius*, *Condus Promus*, *Panda Cela* u. a.), woraus man später missverständlich eine Mehrheit von Carmentes oder Begleiterinnen (Schwestern) der Hauptgöttin machte; auch die Beinamen *Nona Decima*,[12]) hergenommen von den beiden hauptsächlich für die Geburt entscheidenden Monaten, kommen wahrscheinlich der Carmenta zu (s. unten § 39). Die Bedeutung der Göttin im ältesten Kultus erhellt daraus, dass sie nicht nur einen eigenen Flamen Carmentalis[13]) besass, sondern ihr Fest

[1]) Vgl. z. B. Verg. Aen. II 719 und Serv. z. d. St. Liv. I 45, 6 = Aur. Vict. v. ill. 7. Ovid. fast. IV 778. Val. Flacc. III 422. Tac. hist. IV 53 u. a.

[2]) Plut. Numa 13; vgl. Jordan, Tempel der Vesta S. 63.

[3]) Vitruv. VIII 3, 1. Liv. I 21, 3.

[4]) Sie wurde später vom Blitze getroffen und erst in dem benachbarten Tempel von Honos und Virtus, dann in der *aedes Herculis Musarum* des Fulvius Nobilior aufgestellt (Serv. Aen. I 8); die von Plin. n. h. XXXIV 19 erwähnte *aedes Camenarum* ist vielleicht eben diese *aedes Herculis Musarum*.

[5]) Varro bei Serv. Ecl. 7, 21. Tertull. adv. Marc. I 13.

[6]) Schon Liv. Andron. Odiss. frg. 1; vgl. Varro de l. l. VII 26 f. Paul. p. 43. 67. Jordan, Krit. Beiträge S. 131 ff.

[7]) Anders *Camenae quasi canenae* Macr. comm. II 3, 4; vgl. Serv. Ecl. 3, 59. Paul. p. 43.

[8]) *Carmentis* ist die gewöhnliche Form (Varro, Verrius, Vergil, Ovid, Gellius, Servius u. a.), *Carmenta* hat nur Liv. I 7, 8 (aber V 47, 2 *ad Carmentis*). Hygin. fab. 277. Solin. 1, 13. [Aur. Vict.] origo 5 (letztere beiden haben *Carmenta* und *Carmentis* dicht neben einander) und (Καρμέντη) die Griechen (Strabo, Dionys v. Halikarnass, Plutarch).

[9]) Darauf führt wenigstens die Bezeichnung als Nymphe, die sie häufig erhält, z. B. bei Verg. Aen. VIII 336 (und dazu Serv.). 339. Strabo V 230. [Aur. Vict.] origo 5 u. a.; vgl. Preuner, Hestia-Vesta S. 394.

[10]) Plut. Rom. 21; Q. R. 56.

[11]) Diese Namensformen gibt Varro bei Gell. XVI 16, 4 und Tert. ad nat. II 11; *Porrima* und *Postverta* Ovid. fast. I 633. Serv. Aen. VIII 336; *Antevorta* und *Postvorta* Macr. S. I 17, 20.

[12]) Varro bei Gell. III 16, 10. Tert. de an. 37.

[13]) Cic. Brut. 56. CIL VI 3720. Ephem. epigr. IV 759.

ein zweitägiges war, in der Art, dass zwischen den beiden Festtagen (11. und 15. Januar) der in der ältesten Festordnung mehrfach als bedeutungsvoll zu beobachtende Zwischenraum von 3 Tagen lag.[1]) Mit der Erklärung der Zweitägigkeit hat man sich im Altertume viele Mühe gegeben und zur Begründung der Hinzufügung des zweiten Tages mancherlei Hypothesen aufgestellt: die einen führten sie auf ein Gelöbnis bei einer Belagerung von Fidenae zurück,[2]) die andern wussten zu erzählen, dass sich einst die Matronen Roms die versagte Erlaubnis, sich in der Stadt des Wagens (*carpentum*) zu bedienen, durch Verweigerung der ehelichen und mütterlichen Pflichterfüllung erkämpft hätten und der zweite Festtag der Erinnerung an die erfolgte Versöhnung diene.[3]) Liegt auch hier die Herleitung der ganzen Kombination aus der etymologischen Spielerei mit *Carmenta* und *carpenta* auf der Hand, so hat doch die aetiologische Erfindung mit Bedacht gerade die römischen Matronen zu Trägerinnen der Handlung gemacht, weil deren Beziehungen zum Dienste der Göttin ausser Zweifel standen. Als eine Stiftung der römischen Matronen galt das zwischen Capitol und Fluss, nahe der danach benannten Porta Carmentalis, gelegene alte Heiligtum,[4]) aus dessen Ritual wir die eine Bestimmung kennen, dass nichts Ledernes (*scortea*), also von einem toten Körper Herrührendes hineingebracht werden durfte, weil dem Heiligtume der Geburtsgöttin jedes *omen morticinum* ferngehalten werden musste.[5]) In der Litteratur tritt die Eigenschaft der Carmenta als Geburtsgöttin zurück hinter der Betonung ihrer Weissagegabe, die wohl ebenfalls schon der ältesten Auffassung der Göttin angehört, da wir diese Vereinigung von Quell-, Geburts- und Weissagegottheiten auch sonst finden: man bezeichnete darum Carmenta als eine Geburtsparze, die den Neugeborenen ihr Geschick singe,[6]) leitete ihren Namen nicht nur von den *carmina*,[7]) sondern von der seherischen Verzückung, dem *carere mente*,[8]) ab und erklärte die Beinamen Antevorta und Postvorta von ihrem auf Vergangenheit und Zukunft in gleicher Weise gerichteten Blicke.[9]) In den Erzählungen der römischen Dichter tritt sie daher vielfach als Prophetin der künftigen Grösse Roms oder einzelner Ereignisse auf[10]) und wird auch in die Vorgeschichte Roms in der Art verflochten, dass man sie zur Mutter (oder Gattin, Plut. Rom. 21) des Euander und zur Arkaderin machte und mit den von der griechischen Tradition an gleicher Stelle genannten Nymphen, Themis, Nikostrate u. a., identifizierte.[11]) So spielt sie in der Litteratur eine grosse

[1]) CIL I² p. 307. Ovid. fast. I 461 ff. 617 ff.; vgl. Varro de l. l. VI 12. Macr. S. I 16, 6. Plut. Rom. 21; über den 3tägigen Zwischenraum Wissowa, De feriis anni Rom. p. VIII.

[2]) Fast. Praen. 15. Jan., vgl. Mommsen CIL I² p. 307.

[3]) Ovid. fast. I 617 ff. Plut. Q. R. 56.

[4]) Plut. Q. R. 56; *fanum Carmentis* Gell. XVIII 7, 2. Solin. 1, 13, *sacellum* Ovid. fast. I 629; gewöhnlich ist nur von einem Altar (zwei *arae* Varro bei Gell. XVI 16, 4) die Rede. Verg. Aen. VIII 337 und Serv. z. d. St. Dion. Hal. ant. I 32.

[5]) Ovid. fast. I 629 f. Fast. Praen. 11. Jan.; vgl. Varro de l. l. VII 84. Serv. Aen. IV 518.

[6]) *Quae fata nascentibus canunt* August. c. d. IV 11; vgl. Plut. Rom 21; Q. R. 56. Fast. Praen. 11. Jan.

[7]) Plut. aa. OO. Solin. 1, 10. Mart. Cap. II 159. Isid. orig. I 4.

[8]) Plut. aa. OO.

[9]) Macr. S. I 7, 20. Ovid. fast. I 635 f.

[10]) z. B. Verg. Aen. VIII 333 ff. Ovid. fast. I 461 ff. VI 529 ff. Strab. V 230. Dion. Hal. ant. I 40.

[11]) Verg. Aen. VIII 333 ff. Ovid. fast. I

Rolle, die nicht recht im Verhältnis steht zu der Bedeutung, die ihr im Kulte der späteren Zeit zukam: denn, wie das völlige Fehlen von Weihinschriften zeigt, trat sie gegen Gottheiten verwandter Funktion wie Mater Matuta, Diana, Juno Lucina völlig in den Hintergrund.

Ihren allgemeinen Ausdruck fand die Verehrung der Quellen im Staatskulte durch das Quellenfest Fontinalia am 13. Oktober, bei dem man Blumengewinde in die Quellen warf und die Brunnen bekränzte.[1] Der Gott Fons[2] als Repräsentant aller Quellen erhielt einen Tempel im J. 523 = 231 durch C. Papirius Maso (Cic. de nat. deor. III 52), ausserhalb der Stadt in der Nähe eines Thores,[3] jedenfalls wohl der *porta Fontinalis*;[4] dort mag schon vorher ein *sacellum* des Gottes bestanden haben, während eine andre *ara Fontis* in der Nähe des angeblichen Grabes des Numa (Cic. de leg. II 56), d. h. auf dem Janiculum, gelegen war und die genealogische Konstruktion ihn daher zu einem Sohne des Janus (und der Quellnymphe Juturna) machte (Arnob. III 29). Bei den Piacularopfern der Arvalen erscheint Fons mit dem Opfer von zwei Hammeln;[5] dagegen ist es bei den zahlreichen inschriftlich erhaltenen Privatweihungen nicht sicher zu entscheiden, ob an den Gott des Staatskultes oder an das *numen* einer bestimmten einzelnen Quelle gedacht ist;[6] letzteres ist in den weitaus meisten Fällen das wahrscheinlichere und wird oft durch individualisierende Beinamen bewiesen (z. B. *fons Lollianus* CIL VI 162, *fons Scaurianus* ebd. 164 f. u. a.). Denn eine jede Quelle ist heilig und Gegenstand göttlicher Verehrung:[7] jede Verunreinigung wird aufs strengste ferngehalten, Weinspenden und Tieropfer an festlichen Tagen dargebracht,[8] auch Tempel über oder an der Quelle erbaut.[9] Die Verehrung gilt oft auch den *fontes* in der Mehrzahl oder den Lymphae,[10] die als Gottheiten der befruchtenden und heilenden Kraft des Wassers verehrt wurden[11] und später den griechischen Nymphae Platz machten.[12] Die Verehrer waren die Anlieger und

---

461 ff. Strabo V 230. Liv. I 7. Dion. Hal. ant. I 31. [Aur. Vict.] origo 5. Plut. Rom. 21; Q. R. 56. Solin. 1, 10. Serv. Aen. VIII 51. 130. 336.

[1]) Varro de l. l. VI 22; vgl. Paul. p. 85. CIL I² p. 332.

[2]) Die Form *Fontus* hat Arnob. III 29; *Fontanus* findet sich auf zwei Inschriften, CIL X 6071 und (mit *Fontana*) II 150.

[3]) Dies zeigt die Notiz eines 1894 gefundenen Kalenderbruchstückes (Bull. arch. com. XXII 1894, 221 ff.) zum 13. October: *Fonti extra p[ortam* . . . .].

[4]) Ueber deren Lage s. jetzt Hülsen, Rhein. Mus. XLIX 411 f.

[5]) Henzen, Acta fr. Arv. p. 146.

[6]) Vgl. *Genio numinis fontis Sermon.* CIL VI 152; *numini nympharum aquae* ebd. 547; *fontana numina* Ovid. fast. IV 759 f.

[7]) Frontin. de aqu. 4. Serv. Aen. VII 84: *nullus enim fons non sacer;* vgl. *fontes divini* CIL V 4938. II 2005; *fons sanctissimus* CIL VI 153.

[8]) Hor. carm. III 13; vgl. Ovid. fast. III 300. Martial. VI 47. Die Verehrung der Quellen, z. B. das *panem in fontem mittere,* gehört zu den letzten Resten des Heidentums, gegen welche die christlichen Prediger noch im 6. Jhdt. eifern, s. Martin v. Bracara de correct. rust. c. 16 und Caspari z. d. St.

[9]) *Aedes fontis* CIL VIII 2656, vgl. Vitruv. I 2, 5.

[10]) Aeltere Form *Lumpae* CIL IV 815; *Lumpheis* CIL IX 4644; *Lumphis* Vitruv. I 2, 5; *Lumphieis* CIL X 6797; osk. *diumpaís* auf der Inschrift von Agnone, Zvetaieff, Syll. inscr. Osc. Nr. 9.

[11]) Varro de l. l. V 71; de re r. I 1, 6 und mehr bei Wissowa in Roschers Lexik. II 2205 f.

[12]) Ueber die *aedes Nympharum in campo* vgl. Aust, De aedib. sacr. p. 29 Nr. 80; über Nymphaea in Rom Gilbert, Topogr. III 282 f. Weihungen an die Nymphen sind häufig, namentlich bei Heilquellen, z. B. CIL X 6786—6799 (Ischia). XI 3286 ff. (Vicarello).

Benützer der einzelnen Quelle, teils Einzelpersonen, teils Korporationen, insbesondere von solchen Handwerkern, die zu ihrem Betriebe des Wassers in ausgedehntem Masse bedurften, wie z. B. die Walker.[1]) In Rom hat dann die Göttin einer bestimmten Quelle die besondere Verehrung aller mit Wasser arbeitenden Handwerker (*qui artificium aqua exercent* Serv. Aen. XII 139) gewissermassen auf sich konzentriert, Juturna oder, wie sie mit älterem Namen heisst, *Diuturna*:[2]) der ursprünglich an einer Quelle im Gebiete von Lavinium haftende Name (Serv. a. a. O.) wurde auf eine römische Quelle, den nahe beim Vestatempel gelegenen *lacus Iuturnae*,[3]) übertragen und am Ende des ersten punischen Krieges durch Q. Lutatius Catulus im Marsfelde, dort wo später der Endpunkt der Aqua Virgo war (Ovid. fast. I 464), ein Staatstempel der Juturna erbaut, dessen Stiftungstag am 11. Januar (*Iuturnalia* Serv. a. a. O.) insbesondere von den genannten Handwerkern begangen wurde.[4]) Auch die heilende Kraft des Quellwassers wurde durch Juturna vertreten, deren Namen man *a iuvando* herleitete, *quod laborantes iuvare consuevit*,[5]) und ebenso scheint man zur Abwehr von Feuersgefahr neben den Nymphen auch sie zu Hilfe gerufen zu haben.[6]) In die dichterische Ausgestaltung der latinischen Urgeschichte ist sie von Vergil als Schwester des Turnus verflochten worden, während Ovid von einem bei Vergil nur angedeuteten Liebesverhältnisse zu Juppiter ausführlich zu erzählen weiss[7]) und andere (Arnob. III 29) sie zur Gattin des Janus und Mutter des Fontus machten.

Wie die Quellen, so haben auch die Flüsse in Italien überall uralten Kult, wenn es auch natürlich bei der jeweiligen lokalen Beschränkung desselben vom Zufall abhängt, ob wir von der Verehrung des einzelnen Flusses etwas wissen. Besonders berühmt waren der noch in der Kaiserzeit blühende Kult des Clitumnus in Umbrien[8]) und der des Numicus von Lavinium, der mit dem Dienste des dortigen Juppiter Indiges in engster Beziehung stand;[9]) auch die Verehrung des neapolitanischen Sebethus (CIL X 1480 und dazu Mommsen) und des Padus pater (Bull. d. inst. 1876, 85) sind inschriftlich belegt, während die Deutung mancher sonst unbekannter Namen der Weihinschriften, wie z. B. des Turpenus pater von Praeneste (CIL XIV 2902), auf Flussgötter unsicher ist.[10]) Um so mehr

[1]) Geradezu als *collegia fontanorum* bezeichnet CIL VI 266–268. 1078 und dazu Mommsen, Ztschr. f. geschichtl. Rechtswiss. XV 326 ff., vgl. auch Rudorff ebd. 214 ff.

[2]) CIL VI 3700. Cic. p. Cluent. 101. Flor. I 28 und dazu Mommsen, Eph. epigr. I p. 36; CIL I² p. 327.

[3]) Jordan, Topogr. I 2 S. 370. Gilbert Topogr. I 363 f.

[4]) Aust, De aed. sacr. p. 17 Nr. 35, vgl. p. 29 zu Nr. 80 und p. 46.

[5]) Varro de l. l. V 71. Serv. Aen. XII 139.

[6]) Mommsen CIL I² p. 326 f.; vgl. unten S. 185.

[7]) Verg. Aen. XII 134 ff. 222 ff. 446 ff. 843 ff. Ovid. fast. II 583 ff.

[8]) Plin. ep. VIII 8; *Iuppiter Clitumnus* bei Vib. Sequ. p. 148 Riese; vgl. Wissowa in Roschers Lexikon I 912.

[9]) Vgl. Aust in Roschers Lexikon II 645 f. und oben S. 108.

[10]) Vgl. Jordan zu Preller, Röm. Myth. I 56, 1, der auch den *divus pater Falacer* des ältesten römischen Indigetenkreises (*flamen Falacer* Varro de l. l. V 84. VII 45) für einen Flussgott halten möchte (anders Buecheler, Umbrica p. 156). Der *Albsis* (d. h. *Albensis*) *pater* des Erztäfelchens CIL IX 4177 = VI 3672 ist kein Flussgott, sondern der *deus patrius* (vgl. CIL XIV 3. X 1553. 1805. 1881. 3704) von Alba Fucens, wie der *Reatinus pater* (CIL IX 4676) von Reate und der *pater Pyrgensis* (CIL XI 3710)

muss es auf den ersten Blick befremden, dass in der ältesten Fest- und Priesterordnung Roms der Name des Tiberis fehlt, zumal wir aus zufälligen Erwähnungen wissen, dass er in den Gebetsformeln sowohl der Pontifices wie der Augurn vorkam.[1]) Die Schwierigkeit ist von Mommsen gelöst worden durch die Erkenntnis, dass der Gott Volturnus, der einen eigenen Flamen (Varro de l. l. VII 45. Paul. p. 379) und ein Fest Volturnalia am 27. August[2]) besitzt, nichts anderes ist als der Fluss schlechthin, benannt von den sich dahinwälzenden (*volvere*) Wogenmassen. Dieser allgemeine Flussname, der sich im campanischen Volturnus[3]) als Eigenname lokalisiert hat, erhielt in Rom seine genauere Bestimmung durch die adjektivische Hinzufügung *Tiberinus*[4]) oder *Tiberinus pater*. Ein auf der Tiberinsel gelegenes Heiligtum dieses Gottes beging seinen Stiftungstag am 8. Dezember,[5]) und möglicherweise galt ihm auch das alljährlich am 7. Juni *trans Tiberim* begangene Innungsfest der Tiberfischer (des *corpus piscatorum et urinatorum totius alvei Tiberis* CIL VI 1872), die *ludi piscatorii.*[6]) Dichtung und Kunst haben später den Gott des heimischen Stromes vielfach dargestellt: man bildete ihn nach Art der griechischen Flussgötter als gelagerten langbärtigen Greis, mit Schilfrohr bekränzt, der einer Urne seinen Fluss entströmen lässt,[7]) und in ähnlicher Gestalt lässt ihn auch Vergil (Aen. VIII 31 ff.) dem Wasser entsteigen. Genealogisch machte man ihn zum Sohne des Janus und der Camasene (Serv. Aen. VIII 330), oder man reihte ihn als Sohn des Capetus in die albanische Königsliste ein und erzählte, dass er in dem damals noch Albula genannten Flusse ertrunken sei und ihm seinen Namen gegeben habe,[8]) oder man machte ihn zum Könige von Veji und liess ihn im Kampfe gegen Glaukos, den Sohn des Minos, fallen.[9])

34. Volcanus und Maja. Der Gott des feurigen Elementes, Volcanus, hat in der ältesten Kultusordnung sowohl seinen eigenen Flamen,[10]) wie sein Fest, die Volcanalia am 23. August, und einen geweihten Platz, die *area Volcani* oder das *Volcanal*, oberhalb des Comitium, jedenfalls mit einem Altar oder *sacellum*;[11]) die gelehrte Überlieferung rechnete den Kult zu den vom König Titus Tatius eingeführten.[12]) Neben ihm wurde als

von Pyrgi; vgl. auch den *Sard(us) pater* auf den Münzen des M. Atius Balbus (Babelon, Monn. cons. I 223 und dazu Klebs, Real-Encycl. II 2253 f.).

[1]) *A pontificibus indigitari solet* Serv. Aen. VIII 330; *in augurum precatione* Cic. de nat. deor. III 52, vgl. Serv. Aen. VIII 95; *in sacris* Serv. Aen. VIII 63.

[2]) CIL I² p. 327. Varro de l. l. VI 21; *Volturno flumini sacrificium* fast. Vall.

[3]) Auch dieser erfuhr göttliche Verehrung; vgl. die Inschrift Ephem. epigr. VIII 576.

[4]) Dies ist die alleinige Form der Sacralsprache (Serv. Aen. VIII 31: *in sacris Tiberinus, in coenolexia Tiberis, in poemate Thybris vocatur*) und der Inschriften: CIL VI 773. XI 3057 (Horta). XIV 376 (Ostia); *divo Tiberino* Orelli 4946 (Tuder). Ebenso wie *Tiberinus* zu *Tiberis* verhält sich *Numicius* zu *Numicus*.

[5]) CIL I² p. 336; die von Mommsen ebd. p. 335 verfochtene Identität von Tiberinus und Portunus hat zur Stütze nur die Thatsache, dass der späte Philocalus die *in portu Tiberino* gefeierten Portunalia (s. oben S. 99) ungenau als *Tiberinalia* bezeichnet.

[6]) Fest. p. 210. 238. Ovid. fast. VI 235 ff.

[7]) Vgl. A. Gerber, Jahrb. f. Philol. Suppl. XIII 273 ff.

[8]) Liv. I 3, 8. Dion. Hal. ant. I 71. Ovid. met. XIV 614; fast. IV 47 f. u. a.; vgl. Varro de l. l. V 30. Verg. Aen. VIII 333 f.

[9]) Varro a. a. O. Serv. Aen. VIII 72. 330.

[10]) Varro de l. l. V 84. Macr. S. I 13, 18. CIL VI 1628.

[11]) Jordan, Topogr. I 2 S. 339 f.

[12]) Varro de l. l. V 74. Dion. Hal. II 50. August. c. d. IV 23.

seine Genossin eine Göttin **Maja** oder Majesta verehrt, von der nichts weiter bekannt ist, als dass ihr am 1. Mai durch den Flamen Volcanalis ein Opfer dargebracht wurde.[1] Man scheint bei diesem Kulte von alters her vorwiegend die furchtbare und verheerende Gewalt des Feuers im Auge gehabt und Volcanus als einen gefahrdrohenden Gott, dessen Groll versöhnt werden müsse, verehrt zu haben: darauf weist der Brauch, ihm an seinem Festtage stellvertretende Opfer in Gestalt lebender Fische ins Feuer zu werfen,[2] sowie ihm nach der Schlacht die eroberten Waffen zu verbrennen.[3] Der Volcanus-Kult der historischen Zeit gilt jedenfalls durchaus und ausschliesslich dem Beschützer vor Feuersgefahr, und darum lag sein, jedenfalls vor dem J. 539 = 215 erbauter (Liv. XXIV 10, 9) Tempel, dessen Stiftungstag mit den Volcanalia zusammenfiel, ausserhalb des Pomerium, am Circus Flaminius.[4] Eine besondre Hebung erfuhr der Kult des Gottes bei Gelegenheit der augusteischen Neuordnung der städtischen Bezirkseinteilung: denn da diese mit dem Feuerlöschwesen im engsten Zusammenhang stand, so pflegten die *magistri vicorum* insbesondere die Verehrung des Volcanus als *Volcanus quietus augustus*[5] und der ihm gesellten Göttin **Stata mater**,[6] der man die Macht zuschrieb, die Feuersbrünste zum Stehen zu bringen, und deren Bild schon früher, wie es scheint seit der sullanischen Zeit, auf dem Forum — vielleicht unweit des Volcanal — gestanden hatte.[7] Mit derselben Neuordnung hängt auch die Weihung zusammen, welche Augustus im J. 745 = 9 dem Volcanus machte *ex stipe, quam populus Romanus anno novo apsenti contulit* (CIL VI 457, vgl. Mommsen, Res gest. D. Aug.² p. 82), und die Einsetzung eines Opfers, das am Tage der Volcanalia dem Volcanus nebst andern in Feuersnöten gnädigen Gottheiten, den Nymphen (und Juturna?), die für Wasser zum Löschen sorgen, ausserdem der Ops Opifera (s. oben S. 168) und dem Quirinus (s. oben S. 140), je bei ihren Tempeln, dargebracht wurde;[8] ebenso verordnete Domitian, als er zum Andenken an den neronischen Brand Altäre *incendiorum arcendorum causa* errichten liess, dass an ihnen alljährlich am Tage der Volcanalia das Opfer eines roten Kalbes und eines Schweines (*vitulo robeo et verre*) stattfinden solle.[9] In Ostia genoss Volcanus eine sehr hohe Verehrung,[10] weil für die Docks und Speicher der Hafenstadt die Feuersgefahr ganz besonders zu fürchten war; aus ähnlichen Gründen

[1]) Gell. XIII 23, 2. Macr. S. I 12, 18.

[2]) Varro de l. l. VI 20. Fest. p. 238.

[3]) Liv. I 37, 5. XXX 6, 9. XLI 12, 6; vgl. VIII 10, 13. Serv. Aen. VIII 562.

[4]) Vitr. I 7, 1: *extra murum Veneris Volcani Martis fana ideo conlocari, uti . . . Volcani . . vi e moenibus religionibus et sacrificiis evocata ab timore incendiorum aedificia videantur liberari.* Plut. Qu. rom. 47; über den Tempel vgl. Jordan, Eph. epigr. I p. 230 f. Aust, De aedib. sacr. p. 18.

[5]) CIL VI 801. 802; Weihinschrift eines Praefectus vigilum VI 798.

[6]) CIL VI 761—766; einmal (761) heisst sie *Stata Fortuna augusta*, einen *vicus Statae Siccianae* in der 14. Region nennt die capitolinische Basis CIL VI 975; ausserhalb Roms findet sie sich in Forum Cassi (CIL XI 3321) und in Aequiculi (? CIL IX 4113).

[7]) Fest. p. 317: *Statae matris simulacrum in foro colebatur, postquam id Sulla stravit* (so Jordan, Topogr. I 1 S. 525; *collastravit* Hs.), *ne lapides igne corrumperentur, qui plurimus ibi fiebat nocturno tempore. magna pars populi in suos quique vicos rettulerunt eius deae cultum.*

[8]) Mommsen CIL I² p. 326 f. Wissowa, De feriis anni Rom. p. VII; Hermes XXVI 141, 1.

[9]) CIL VI 826 = 30833; vgl. Lanciani, Bull. arch. com. XVII 1889, 331 ff. Hülsen, Röm. Mitt. IX 1894, 94 ff.

[10]) Dessau CIL XIV p. 5.

wurde in Perusia nach der Einäscherung der Stadt im J. 713 = 41 Volcanus als Stadtgott verehrt.[1]) Dass Volcanus auch als Gott der Schmiedekunst angesehen worden sei, ist aus dem Kulte nicht nachweisbar und nicht wahrscheinlich. Denn der alte Beiname Mulciber, den man gewöhnlich mit dem Schmelzen des Metalls im Feuer zusammenbringt,[2]) bezeichnet vielmehr den Besänftiger der Feuersbrunst.[3]) Allerdings wird das im ältesten Kalender zum 23. Mai notierte Fest Tubilustrium in den Zusätzen der Steinkalender als *feriae Volcano* bezeichnet, und Ovid (fast. V 726) stimmt damit überein, wenn er sagt: *lustrantur purae, quas facit ille* (Volcanus), *tubae*; da aber das zweite Fest gleichen Namens (am 23. März) sicher dem Mars gilt (s. oben S. 131) und beide nicht getrennt werden können, so dürften wir es hier mit einem durch das Eindringen der griechischen Vorstellungen veranlassten Irrtume zu thun haben.[4]) Auch als Gott des Herdfeuers ist Volcanus im römischen Kulte nicht gefasst worden: allerdings galt der sagenhafte Gründer von Praeneste, Caeculus, dessen Mutter ihn durch eine vom Herdfeuer in ihren Schoss gesprungene Kohle empfangen haben sollte, als Sohn des Volcanus,[5]) und auch Servius Tullius, der ja der Sage nach ebenfalls vom Gotte des Herdes erzeugt war, heisst zuweilen Sohn des Volcanus;[6]) aber in diesem letzteren Falle nennt eine andre Überlieferung[7]) vielmehr den Lar familiaris als Erzeuger, und das ist ohne Frage die bessere, der älteren römischen Anschauung entsprechende Vorstellung (s. oben S. 150), während Volcanus erst durch die hellenisierende Tendenz hineingebracht wurde.[8]) Mit Vesta gepaart erscheint Volcanus erst bei dem Lectisternium des J. 537 = 217 (Liv. XXII 10, 9), also sicher unter griechischem Einflusse, und diese Verbindung findet sich auch nachher noch einige Male;[9]) wie sehr der Gott später in den Bereich des *graecus ritus* gezogen war, zeigt die Thatsache, dass im J. 64 n. Chr. auf Grund eines sibyllinischen Orakels Volcanus, Ceres und Proserpina eine *supplicatio* erhalten (Tac. ann. XV 44). Bei den Dichtern der augusteischen und späteren Zeit wird für Volcanus schlechthin der griechische Hephaistos substituiert, und dementsprechend finden wir ihn z. B. auf dem pompejanischen Zwölfgötterbilde (Helbig Nr. 7) mit Venus zu einem Paare verbunden. In der Kaiserzeit, in der die Volcanalia — wir wissen nicht seit wann — mit Circusspielen gefeiert wurden,[10]) erfreute sich dieses Fest einer besonderen Beliebtheit namentlich bei der Landbevölkerung, wie schon daraus hervorgeht, dass es im Bauernkalender mit Vorliebe zur Be-

---

[1]) Appian. b. c. V 49; vgl. Cass. Dio XLVIII 14.

[2]) Paul. p. 144. Macr. S. VI, 5, 2. Serv. Aen. VIII 724; Preuner, Hestia-Vesta S. 221 hält Mulciber für einen eignen Gott.

[3]) CIL V 4295: *Volk(ano) miti sive mulcibero;* vgl. Wissowa, De feriis anni Rom. p. XIV.

[4]) s. Wissowa a. a. O. p. XV.

[5]) Cato bei Schol. Veron. Aen. VII 681. Serv. Aen. VII 681. Verg. Aen. VII 679. X 544.

[6]) Ovid. fast. VI 626 ff. Dion. Hal. IV 2. Plut. de fort. Rom. 10.

[7]) Plin n. h. XXXVI 204. Dion. Hal. u. Plut. aa. OO.

[8]) Schwegler, Röm. Gesch. I 714 ff.; vgl. Rubino, Beitr. z. Vorgesch. Italiens S. 236 f. Wissowa a. a. O.

[9]) z. B. auf einem pompejanischen Penatenbilde (Helbig Nr. 63) und in einer Inschrift von Lyon (Henzen 5686).

[10]) Macrinus schaffte sie im J. 217 ab (Cass. Dio LXXVIII 254), aber sie müssen bald nachher wieder eingeführt worden sein und bestehen noch im 5. Jhdt.; vgl. Mommsen CIL I² p. 326.

stimmung der Zeit ländlicher Arbeiten verwendet wird:[1]) es nimmt daher nicht Wunder, wenn die Volcanalia zu denjenigen Festen des alten Kalenders gehören, die den Untergang des Heidentums am längsten überlebt haben.[2])

35. Unterwelts- und Totengötter. Die älteste Festtafel verzeichnet im Laufe des Jahres mehrere staatliche Totenfeiern, von denen die allgemeinste und ausgedehnteste in den Februar fällt,[3]) weshalb dieser Monat als der Monat der Unterirdischen angesehen wurde und Spätere seinen Namen, statt von den *februa* der Lupercalien (s. oben S. 173), von einem mit Dis pater identifizierten (Serv. Georg. I 43) angeblichen Unterweltsgotte Februus ableiteten.[4]) Am Mittage des 13. Februar beginnen die *dies parentales*, während deren die Obrigkeiten die Praetexta ablegen, die Tempel geschlossen bleiben, Hochzeiten nicht gehalten werden dürfen und ein jeder die Gräber seiner Angehörigen nach besten Kräften schmückt und die Geister der Abgeschiedenen mit bescheidenen Opfergaben ehrt.[5]) Dieser den Toten geweihte Zeitraum erstreckt sich über 9 Tage[6]) und schliesst am 21. Februar mit dem Festtage der Feralia, der allein von den *dies parentales* zu den *feriae publicae* gehört.[7]) Wie der Name Parentalia zeigt, gilt die private Feier den *di parentum*, den Geistern der verstorbenen Voreltern, die auch weiterhin über dem Hause waltend gedacht werden und denen der Frevler gegen die heiligen Satzungen der Familie mit Leib und Leben verfallen ist:[8]) sehr sinnreich schliesst sich daher an dieses Totenfest am nächstfolgenden Tage (22. Februar) das Familienfest (*feriae privatae* Fest. p. 242) der Caristia[9]) oder Cara cognatio[10]) an, an dem die Angehörigen der Verwandtschaft sich zu einem Festschmause vereinigen. In welcher Weise und durch welche sakralen Akte der Staat die allgemeine Totenfeier beging, ist nicht überliefert; nur bemerkt der Kalender des Philocalus zum 13. Februar *Virgo Vesta(lis) parentat*, eine Notiz, welche Mommsen (CIL I² p. 309) mit grosser Wahrscheinlichkeit auf das anderweitig erwähnte Opfer am Grabe der T a r p e j a[11]) bezogen hat.

---

[1]) z. B. Plin. n. h. XI 40. XVII 260. XVIII 132. 314. XIX 83 (vgl. auch Plin. ep. III 5, 8. Sall. hist. III 50 Maur.), daher auch in den Menologia rustica und dem diesen gleichartigen Kalender von Guidizzolo (CIL I² p. 253) erwähnt.

[2]) S. oben S. 90. Der von Paulin. Nol. c. 32, 137 f. erwähnte Festbrauch (*omnis credula turba suspendunt Soli per Volcanalia vestes*) ist nicht recht verständlich; Bursians (S.Ber. Akad. München 1880 I 18) Deutung der Worte scheint unmöglich.

[3]) Macr. S. I 13, 3. 14, 7. Athen. III 98 B.

[4]) Macr. S. I 13, 3. Serv. Georg. I 43. Lyd. de mens. IV 20.

[5]) Ovid. fast. II 533 ff. Lyd. de mens. IV 24.

[6]) Ueber die Bedeutung der Neunzahl Diels, Sibyllin. Blätter S. 41. A. Kaegi, Philologische Abhandlungen für H. Schweizer-Sidler S. 52 ff.

[7]) Varro de l. l. VI 13. Paul. p. 85; über den Unterschied von Parentalia und Feralia s. Marquardt, Staatsverw. III 310 f.

[8]) Gesetz des Servius Tullius bei Fest. p. 230: *si parentem puer verberit, ast olle plorassit, puer divis parentum sacer esto;* für die ganze Auffassung ist lehrreich epist. Corneliae Gracch. (Cornel. Nepos ed. Halm p. 123, 23): *ubi mortua ero parentabis mihi et invocabis deum parentem;* vgl. CIL X 4255 *deis inferum parentum sacrum ni violato.* Selten erscheint auf späteren Inschriften die Wendung *dis parentibus illius* an Stelle des geläufigen *dis manibus:* Bull. d. Inst. 1876, 198. CIL VI 9659. X 8249. V 3283—3290; vgl. Jordan, Hermes XV 530 ff.

[9]) Philocal. CIL I² p. 258. Ovid. fast. II 617. Val. Max. II 1, 8.

[10]) Menol. rust. und Polem. Silv. CIL I² p. 280. 259. CIL VI 10234, 13. Tertull. idol. 10; vgl. Ovid. a. a. O. Martial. IX 54, 5.

[11]) Piso bei Dion. Hal. ant. II 40; vgl. Schwegler, Röm. Gesch. I 486.

Ist diese Vermutung zutreffend, so tritt diese Totenfeier in eine bemerkenswerte Parallele zu dem am 23. Dezember gefeierten Staatsfeste der Larentalia, an welchem die Pontifices und der Flamen Quirinalis an dem im Velabrum gelegenen ‚Grabe‘ der Larenta ein Totenopfer (*parentatio* oder *parentalia*) darbrachten.[1]) Es waren also zwei gleichartige Totenfeste (Mommsen, CIL I[2] p. 309 hält die Parentalia des Februar für jüngeren Ursprungs), und wenn von D. Junius Brutus, Cos. 616 = 138, erzählt wird, dass er nicht im Februar, sondern im Dezember die häusliche Totenfeier beging,[2]) so heisst das doch wohl nichts andres, als dass er sie nicht, wie die meisten, im Anschlusse an die Feralia, sondern an die Larentalia feierte. Von den beiden Göttinnen, denen die beiden *parentationes* gelten, ist Tarpeja nur noch als Heldin der bekannten aetiologischen Sage[3]) in Erinnerung geblieben, als Göttin aber verschollen; an die Göttin der Larentalia hat sich später Acca Larentina (so die bessere Überlieferung) oder Larentia angeschlossen, die Heldin verschiedener Märchen, die bald als Dirne und Geliebte des Hercules, bald als göttliche Pflegemutter des Romulus und Remus auftritt,[4]) und so sind die ursprünglichen Züge ihres Wesens fast ganz verwischt worden. Der Festname Lārentalia[5]) weist jedenfalls auf eine Göttin Lārenta,[6]) die, wie schon die Quantität der ersten Silbe zeigt, mit den Lăres nichts zu thun haben kann, wohl aber nicht zu trennen ist von der bei Varro (de l. l. V 74) unter den von T. Tatius eingeführten sabinischen Gottheiten genannten Lārunda.[7]) Dass der Ort, an dem der Larenta-Larunda geopfert wurde, nicht, wie die Schriftsteller behaupten, ein Grab gewesen sein kann, beweist schon seine Lage; wenn wir aber erfahren, dass dort den *di manes,* d. h. den unterirdischen Gewalten, geopfert wurde (Varro de l. l. VI 23), so haben wir daraus zu schliessen, dass es ein sog. *mundus* war, d. h. eine für gewöhnlich geschlossene und nur am Tage des Festes geöffnete Grube, wie sie nach römischer Vorstellung die geeignete Opferstätte für die *di inferi* abgab,[8]) da sie gewissermassen die Verbindung zwischen Oberwelt und Unterwelt herstellte. Im speziellen Sinne führte den Namen *mundus* eine bei der Stadtgründung im Mittelpunkte der Niederlassung angelegte Grube, in die man Erstlinge aller Früchte und sonstige Gaben hineinwarf:[9]) der *mundus*

[1]) Varro de l. l. VI 23 f. Cic. ad Brut. 1 15, 8. Gell. VII 7, 7. Macr. S. I 10, 11 ff. Plut. Rom. 4. 5; Qu. Rom. 34. 35. Fast. Praen., vgl. CIL I[2] p. 338; die an demselben Tage gefeierten *feriae Iovis* (s. oben S. 102) haben mit den Larentalia, mit denen sie nur zufällig zusammenfallen, nichts zu thun.

[2]) Plut. Qu. Rom. 34; vgl. Cic. de leg. II 54. Andere Auffassung bei Mommsen, Staatsr. I 579, 3.

[3]) L. Krahner, Die Sage von der Tarpeja nach der Ueberlieferung dargestellt, Friedland 1858. Jordan, Topogr. I 2 S. 129.

[4]) Mommsen, Röm. Forsch. II 1 ff. Zielinski, Quaestiones comicae (Petropoli 1887) p. 80 ff. E. Baehrens, Jahrb. f. Philol. CXXXI 1885, 777 ff. (ganz haltlos und verfehlt). Wissowa, Realencykl. I 131 ff.

[5]) Nur diese Form haben Varro de l. l. VI 23. Fest. p. 119; Ovid. fast. III 57 (*Lārentalia*); *Larentinalia* spätere Nebenform bei Lact. I 20, 4. Macr. S. I 10, 11.

[6]) Ovid. fast. III 55; *Lārentina* misst Prudent. c. Symm. II 562 f.: *si Brennum Antiochum Persen Pyrrhum Mithridatem Flora Matuta Ceres et Larentina subegit*).

[7]) Auson. technop. VIII 9 p. 161 Peip.: *nec genius domum Lārunda progenitus Lar;* Placid. gl. p. 60, 25 Deuerl. identificirt sie mit der gespenstigen Lamia.

[8]) Serv. Aen. III 134: *quidam aras superorum deorum volunt esse, medioximorum id est marinorum focos* (s. dazu oben S. 33 Anm. 5), *inferorum vero mundos.*

[9]) Ovid. fast. IV 821 ff. Plut. Rom. 10. Fest. p. 258; entstellt Lyd. de mens IV 50.

der ältesten Ansiedlung auf dem Palatin befand sich dort noch später vor dem Apollotempel[1]) und wurde alljährlich an drei Tagen (24. August, 5. Oktober, 8. November) geöffnet, welche in ähnlicher Weise wie die *dies parentales* des Februar für alle staatlichen und sakralen Vornahmen untauglich waren.[2]) Aber es gab derartiger Gruben noch mehrere, vor allem eine auf dem Forum, an welche sich die Erzählung von der Selbstaufopferung des M. Curtius knüpfte[3]) und die noch später zur Aufnahme von Weihegaben an die Unterirdischen diente, wenn man auch nicht mehr Menschenleben, sondern Geldspenden devovierte.[4]) In denselben Anschauungskreis gehören auch die sogenannten Gräber der Tarpeja und der Larenta, und ihr Dienst kennzeichnet sich als der von Unterweltsgottheiten. Eine Indigitation der Larenta war wahrscheinlich die Bezeichnung *dea tacita*,[5]) welche dem Ovid Anlass zur Erfindung einer Erzählung gab, in der er unter Gleichsetzung der Göttin mit der uns nur aus den Piacularopfern der Arvalbrüder bekannten *mater Larum* (s. oben S. 151) und willkürlicher Umgestaltung ihres Namens zu *dea muta*[6]) berichtete, wie sie ihre Sprache verloren habe und Mutter der Laren geworden sei.

Die diesen Totenfesten zu Grunde liegende Anschauung, dass die Geister der Verstorbenen zu gewissen Zeiten wieder die Oberwelt heimsuchen und, damit sie den Lebenden nicht schaden, durch besondere Gaben versöhnt werden müssen, tritt mit voller Deutlichkeit bei dem dreitägigen Totenfeste der Lemuria (9., 11., 13. Mai) hervor, an dem ebenfalls, wie während der *dies parentales* des Februar, die Tempel geschlossen blieben und Eheschliessungen unstatthaft waren (Ovid. fast. V 485 ff.): unter Lemures verstand man in historischer Zeit dasselbe wie unter *larvae*,[7]) d. h. die nächtlich umherschweifenden Seelen der Abgeschiedenen,[8]) speziell der eigenen Anverwandten, also der *divi parentum* (*manes exite paterni* Ovid. a. a. O. 443); um sie vom Hause fernzuhalten, wirft an den Lemuria der Hausvater um Mitternacht unter bestimmten Ceremonien neunmal schwarze Bohnen als Opfergabe für sie aus.[9]) Bohnen spielen überhaupt im Kulte der Unterirdischen eine hervorragende Rolle, weshalb dem Priester des Himmelsgottes, dem Flamen Dialis, Genuss und Berührung dieser Frucht, ja sogar die Nennung ihres Namens verboten ist.[10]) Ausser an den Lemuria und an den Parentalia[11]) kommen sie auch an einem

---

[1]) Ueber die Lage O. Richter, Die älteste Wohnstätte des röm. Volkes (Berlin 1891) S. 7 f. Hülsen, Röm. Mitteil. V 76 f. VII 293 f. XI 202 ff.

[2]) Fest. p. 142. 154. Macr. S. I 16, 17 f.

[3]) Varro de l. l. V 148 ff. und mehr bei Schwegler, Röm. Gesch. I 484, 2; vgl. auch Gilbert, Topogr. I 334 ff.

[4]) Suet. Aug. 57: *omnes ordines in lacum Curti quotannis ex voto pro salute eius stipem iaciebant;* einen Altar beim *lacus Curtius* erwähnt Ovid. fast. VI 403.

[5]) Plut. Numa 8. Ovid. fast. II 571 ff.

[6]) Ebenso nennt er die Göttin statt *Lārunda* vielmehr *Lăra*, um den Namen aus griech. λάλος zu erklären; die Bezeichnungen *dea muta* und *Lara* sind ausschliessliches Eigentum des Ovid, denn Lact. I 20, 35 schöpft aus ihm. Vgl. Wissowa, Philol. Abhandl. M. Hertz dargebracht S. 165 f.

[7]) Paul. p. 87 (*faba*) *Lemuralibus iacitur larvis;* über *larvae* z. B. Plaut. Aulul. 642; Capt. 598. Apul. met. IX 29. Amm. Marc. XIV 11, 17.

[8]) Ovid. fast. V 483. Horat. epist. II 2, 209 und dazu Porph. Pers. V 185 m. Schol.

[9]) Ovid. fast. V 419 ff. Varro bei Non. p. 135; Analogien bei Rohde, Psyche S. 219.

[10]) Paul. p. 87. Plin. n. h. XVIII 119. Gell. X 15, 12.

[11]) Paul. p. 87. Plin. n. h. XVIII 118 f. Ovid. fast. II 576. Calp. ecl. 3, 82.

dritten Tage zur Verwendung, dessen Charakter als Totenfest vor allem durch diesen Umstand erwiesen wird. Am 1. Juni nämlich opferte man der Göttin Carna, welche ein angeblich von L. Junius Brutus gegründetes Heiligtum auf dem Caelius besass (Macr. S. I 12, 31; vgl. Tert. ad nat. II 9), sowohl von Staatswegen wie im Hause Bohnenbrei, wovon der Tag die volkstümliche Bezeichnung *Kalendae fabariae* erhielt;[1] der eigentliche Name des Festes, den die Hemerologien, weil es mit den Kalendae zusammenfällt, nicht notieren, lautete *Carnaria*, wie aus einer Inschrift von Emona (CIL III 3893) hervorgeht, in welcher testamentarisch angeordnet wird *uti rosas Carnar(iis) ducant*: da solche Rosenfeiern eine aus vielen Zeugnissen bekannte Gattung von Totenopfern bilden,[2] so schwindet jeder Zweifel an der Zugehörigkeit der Göttin Carna zu diesem Kreise. Eine verschollene Unterweltsgöttin ist wahrscheinlich auch Laverna, die am Aventin, nahe der nach ihr benannten Porta Lavernalis, einen Altar (Varro de l. l. V 163) und ausserdem einen heiligen Hain[3]) besass: wir kennen sie ausser durch die Inschrift einer Thonschale (CIL I 47) nur aus zahlreichen Erwähnungen römischer Dichter,[4] bei denen die Göttin des Dunkels zur Schützerin der Spitzbuben geworden ist: aber noch in einem Zeugnisse aus der Zeit Hadrians[5] wird Laverna als Vertreterin der Unterwelt den — durch Pallas repräsentierten — himmlischen Gottheiten gegenübergestellt.

Genau in der Mitte zwischen den Lemuria und den Carnaria notiert die alte Festtafel am 21. Mai ein *agonium*, welches nach der Beischrift der Fasti Venusini (CIL I² p. 318) dem Gotte Vediovis galt; obwohl dies Zeugnis vereinzelt dasteht, verdient es doch Glauben, da die Zugehörigkeit des Gottes zum ältesten Kultus ausser Frage steht und die Lage des Festes sehr wohl zu dem Wenigen passt, was sich sonst über die Bedeutung des Gottes ermitteln lässt. Der Name, der in den Formen Vediovis, Vedius,[6] Vejovis auftritt, kennzeichnet ihn deutlich als das Gegenbild des Diovis, Dius, Jovis, also des Himmelsgottes, und wenn er in der Devotionsformel bei Macr. S. III 9, 10 zusammen mit den *di manes*[7] angerufen wird, so weist das mit Bestimmtheit auf einen Unterweltsgott hin; wahrscheinlich ist auch der von Dion. Hal. II 10, 3 mit *Ζεὺς καταχθόνιος* wiedergegebene Gott, dem nach einem auf Romulus zurückgeführten und auch in die Zwölf Tafeln aufgenommenen Gesetze[8] der Frevler gegen die Satzungen des Clientelverhältnisses verfallen sein sollte, kein andrer als Vejovis.[9] Die offenbar bereits in einer jüngeren Fassung vorliegende

[1]) Varro bei Non. p. 341. Macr. S. I 12, 31 ff. Ovid. fast. VI 101 ff.; ebenso heissen die in der Kaiserzeit an diesem Tage gefeierten Spiele *ludi fabarici*, CIL I² p. 319.

[2]) S. vorläufig Marquardt, Staatsverw. III 311 ff.

[3]) Paul. p. 117; vgl. Ps. Acro zu Hor. epist. I 16, 16. Plut. Sulla 6 (?).

[4]) Stellen bei Wissowa in Roschers Lexik. II 1918.

[5]) Septim. Seren. frg. 6 Baehr.: *inferis manu sinistra immolamus pocula; laeva quae vides Lavernae, Palladi sunt dextera;* vgl. dazu R. Wünsch, Defixion. tabellae Atticae p. IV.

[6]) *Vediovis* ist inschriftlich und durch Gell. V 12 bezeugt, *Vedius* gibt ausser Mart. Cap. II 142. 166 und Mythogr. Vatic. III 6, 1 auch die Ueberlieferung bei Varro de l. l. V 74.

[7]) Vejovis und *di manes* werden ebenso verbunden wie Juppiter und *di penates* (s. oben S. 146); damit erledigt sich der Einwurf von Jordan zu Preller, Röm. Myth. I 263, 1.

[8]) Vgl. Mommsen, Röm. Forsch. I 384.

[9]) Plut. an vitios. ad infel. suffic. 3 nennt

Devotionsformel nennt vor Vejovis und den Manen den griechischen Unterweltsgott Dis pater, der hier noch neben Vejovis steht, bald aber diesen derartig verdrängt und ersetzt hat, dass die augusteische Zeit über Wesen und Bedeutung des alten Gottes völlig im Unklaren war und sich in den verschiedensten Vermutungen darüber erging.[1]) Während sich ausserhalb Latiums keine Spur seiner Verehrung findet und das einzige ausserrömische Denkmal, der bei Bovillae gefundene, von den *genteiles Iuliei* dem Vediovis pater geweihte Altar ist (CIL I 807 = XIV 2387), erhielt der Gott in Rom am Anfange des 2. Jahrhunderts v. Chr. fast gleichzeitig zwei Tempel: der eine, von L. Furius Purpureo in seiner Praetur 554 = 200 gelobt und während seines Consulates 558 = 196 begonnen, lag auf der Tiberinsel und wurde am 1. Januar 560 = 194 eingeweiht;[2]) der andre, in der Einsattelung zwischen Capitol und Burg *inter duos lucos* gelegen, wurde 562 = 192 gestiftet und beging das Fest seiner Gründung am 7. März.[3]) In dem letztgenannten Tempel befand sich eine Statue des Gottes aus Cypressenholz, die ihn in jugendlicher Bildung, mit Pfeilen in der Hand und mit einer Ziege zur Seite darstellte:[4]) indem man sich dabei der griechischen Erzählung von der Aufnährung des jugendlichen Zeus durch die Ziege Amaltheia erinnerte und den Namen *Ve-iovis* nach Analogie von *vegrandis, vescus* u. a. erklärte, deutete man den Gott als einen „kleinen Juppiter",[5]) während das Bild in der That einen Apollo,[6]) und zwar als Todesgott mit den verderbenbringenden Pfeilen ausgerüstet, darstellte, die Ziege aber aus dem römischen Vorstellungskreise heraus beigegeben war; denn dass die Ziege den Römern als ein Tier der Unterirdischen gilt, geht aus der Ritualvorschrift hervor, dass der Flamen Dialis eine Ziege ebensowenig berühren oder nennen darf,[7]) wie eine Leiche oder Bohnen (s. oben S. 189). Dieselbe Gleichsetzung des Totengottes mit Apollo begegnet auch bei dem auf dem Berge Soracte bei Falerii verehrten Gotte, den Vergil (Aen. XI 785) und andere[8]) für Apollo erklären, während daneben die richtige Vorstellung, dass es sich dort um einen Totenkult handelt, nicht völlig verloren gegangen ist.[9])

Eine mit lebendiger Phantasie ausgestaltete Vorstellung von einem

---

als den Gott, dem die Devotion des Decius gilt, Κρόνος.

[1]) Die Gleichsetzung von Vejovis und Dis hat noch Mart. Cap. II 166: *Pluton, quem etiam Ditem Veiovemque dixere;* vgl. Myth. Vat. III 6, 1.

[2]) Liv. XXXI 21, 12 (wo mit Merkel statt *deo Iovi* der Hss. *Vediovi* zu lesen ist). XXXIV 53, 7. Ovid. fast. I 293; an den beiden letzten Stellen wie bei Vitr. III 2, 3 ist aus Unkenntnis Juppiter statt Vejovis genannt. Vgl. auch Mommsen, CIL I² p. 305.

[3]) Liv. XXXV 41, 8, der jedoch aus *aedes Vediovis in Capitolio* vielmehr *aedes duae Iovis in Capitolio* gemacht hat und diese durch Vermengung mit dem Tempel auf der Tiberinsel beide auf L. Furius Purpureo zurückführt. Ovid. fast. III 429 ff. Vitr. IV 8, 4. Vgl. Jordan, Comment. Mommsen. p. 359 ff.; Topogr. I 2 S. 111 f.

[4]) Ovid. fast. III 437 ff. Gell. V 12, 11 f. Plin. n. h. XVI 216, der ungenau das Bild *in arce* (statt *inter arcem et Capitolium*) stehen lässt. Ueber angebliche Vejovis-Köpfe auf römischen Familienmünzen (Overbeck, Griech. Kunstmyth. I 200 f. Babelon, Monn. cons. I 505 ff.) vgl. Klügmann, Arch. Zeit. XXXVI 1878 S. 106 ff.

[5]) Paul. p. 379. Ovid. a. a. O.

[6]) Gell. V 12, 12; vgl. Serv. Aen. II 761.

[7]) Gell. X 15, 12. Plut. Qu. Rom. 111.

[8]) Plin. n. h. VII 19. Sil. Ital. V 175 ff. VII 662. VIII 492.

[9]) Serv. Aen. XI 785: *cum . . . . Diti patri sacrum persolveretur (nam dis manibus consecratus est).* Ueber den Kult auf dem Soracte vgl. Wissowa in Roschers Lexikon I 2693 f.

Fortleben und einer Vergeltung nach dem Tode und dem Treiben im Schattenreiche haben die Römer nicht besessen; denn die gespenstigen Erscheinungen der *larvae* und des Orcus, die nicht der Religion, sondern dem volkstümlichen Aberglauben angehören, haben stets etwas ganz Unbestimmtes behalten und nie feste charakteristische Züge angenommen; was wir aber bei römischen Dichtern von der Unterwelt und ihren Schrecken lesen,[1]) beruht ebenso auf griechischen Vorbildern, wie die Darstellungen etruskischer Grabgemälde. Im altrömischen Gottesdienst vereinigen sich alle Vorstellungen von Tod und Unterwelt in dem schwankenden Begriffe der Di manes, d. h. der guten Götter,[2]) wie sie euphemistisch genannt werden, einem Namen, der nicht bestimmte göttliche Personen kennzeichnet, sondern die nach Zahl und Wesen unbestimmte Masse der im Totenreiche waltenden Gottheiten, der *di inferi*, zusammenfasst. Sie erscheinen überall, wo es sich um Totenfeiern und Anrufung der Unterirdischen handelt, so bei all den verschiedenen *parentationes*,[3]) beim Offenstehen des *mundus* (Fest. p. 154), bei der Devotion,[4]) bei Verwünschungen:[5]) wer seine Ehefrau verkauft, ist nach einem Gesetze des Romulus *dis manibus sacer* (*θύεσθαι χθονίοις θεοῖς* Plut. Rom. 22). Insbesondere werden sämtliche Pflichten der Überlebenden gegen die Abgeschiedenen unter dem Begriffe der *iura deorum manium* (Cic. de leg. II 22) zusammengefasst, und die Gräber stehen als Eigentum der Unterirdischen unter dem Schutze der *di manes*.[6]) Dagegen ist der älteren römischen Religion die Auffassung der *di manes* als der zu Göttern erhobenen Seelen der Verstorbenen und ihre Spezialisierung auf die Abgeschiedenen bestimmter Familien und Personen (*infernos Silanorum manes invocare* Tac. ann. XIII 14) fremd; diese Anschauung kommt erst in der Kaiserzeit zugleich mit dem Zurücktreten des Begriffes der *di parentum* (s. oben S. 187) zur Geltung und findet ihren Ausdruck in der geläufigen Gestaltung der Grabschrift nach der Formel *dis manibus illius* (oder *illi*).[7]) Nur von dieser jüngeren Auffassung geht die gelehrte Spekulation über die Grundbedeutung der *di manes* aus, wenn sie dieselben nicht nur mit den Lemures und Larvae, sondern auch mit den Lares und Genii[8]) zusammenwirft und eine Theorie aufstellt, nach welcher der Name Lemures den Zustand bezeichnet, in den die Seelen unmittelbar nach dem Tode gelangen, während sie nachher je nach ihrem Vorleben und der Fürsorge, die die Überlebenden ihrem Kulte angedeihen lassen, sich einerseits zu gütigen Lares familiares, andererseits zu feindseligen Larvae differen-

---

[1]) A. Zingerle, Kl. philol. Abhandl. III 61 ff. G. Ettig, Acheruntica (Leipz. Stud. XIII) S. 360 ff. E. Norden, Hermes XXVIII 360 ff. A. Dieterich, Nekyia S. 150 ff.

[2]) Fest. p. 146. Paul. p. 122. 125. Non. p. 66. Serv. Aen. I 143. III 63; andere Ableitung (von *manare*) bei Fest. p. 129. 157. Serv. Aen. IV 490.

[3]) z. B. Varro de l. l. VI 24. Ovid. fast. II 570. Macr. S. I 13, 3.

[4]) Bei der Devotion des M. Curtius, Varro de l. l. V 148. Liv. VII 6, 4; mit Tellus bei der Devotion der Decier, Liv. VIII 9, 8, vgl. 6, 10. X 28, 13. 29, 4. Val. Max I 7, 3; mit Dis pater und Vejovis, Macr. S. III 9, 10 (s. oben S. 190 f.).

[5]) *Terram matrem deosque manes* Suet. Tib. 75. Aur. Vict. Caes. 33, 31; vgl. Wünsch, Defix. tabellae Attic. p. XXIX.

[6]) Vgl. CIL I 1410 *deum maanium* (als Bezeichnung eines Grabes) und Wendungen wie *d(is) m(anibus) locus consacratus* CIL VI 5176 u. a.

[7]) Hübner, Handb. I 529. B. Santoro, Rivista di filol. XVII 1889, 1 ff.

[8]) Serv. Aen. III 63. 302. VI 743.

zieren, oder aber, wenn ihre Stellung unentschieden bleibt, den Namen *di manes* führen.[1]) Eine Göttin Mania, die von Varro mit der *mater Larum* (s. oben S. 151) identifiziert wurde,[2]) ist im Kulte nirgends mehr nachweisbar und verdankt ihre Scheinexistenz wohl nur gelehrter Kombination, indem man aus dem Namen *mania,* den die bei den Compitalia (s. oben S. 149) und anderen Gelegenheiten aufgehängten Puppen führten, auf eine Göttin dieses Namens schloss.

Litteratur: Steuding in Roschers Lexikon II 234 ff. 2316 ff. Ueber Vejovis speziell L. Preller, Ber. d. sächs. Gesellsch. d. Wiss. 1855, 203 ff. = Ausgew. Aufs. aus der Altertumswiss. S. 268 ff.

36. Sonstige Gottheiten des ältesten Kreises. Die Reihe derjenigen Gottheiten, die in der ältesten Kultordnung durch eigne Priester und Feste vertreten sind, ist durch die vorstehenden Darlegungen ziemlich erschöpft. Es bleiben nur ein paar Namen übrig, deren Bedeutung bereits in der Zeit Varros völlig verschollen war, wie der rätselhafte Falacer (s. oben S. 183 Anm. 10) und die Göttin Furrina: obwohl diese letztere nicht nur einen eignen Flamen Furrinalis,[3]) sondern auch ein Fest, die Furrinalia am 25. Juli,[4]) und einen heiligen Hain in Trastevere[5]) besass, so bezeugt doch Varro, dass zu seiner Zeit kaum ihr Name noch einzelnen Leuten bekannt war, und es ist blosse Spielerei mit dem Namen, wenn Cicero sie für gleichbedeutend mit den Furiae oder Eumeniden erklärt[6]) und wenn Neuere sie mit den in zwei stadtrömischen Inschriften erwähnten Forinae[7]) zusammengebracht haben, bei denen sowohl die Namensform wie die Mehrzahl beweist, dass sie mit Furrina nichts zu thun haben. Etwas weiter kann man im Verständnisse der Diva Angerona gelangen, welcher das am 21. Dezember begangene Fest der Divalia (so die Steinkalender) oder Angeronalia (so Varro de l. l. VI 23. Paul. p. 17) galt, an dem ihr von den Pontifices im *sacellum Volupiae*[8]) (nach Varro a. a. O. in der *curia Acculeia*) ein Opfer gebracht wurde:[9]) ebenda stand in späterer Zeit ein Bild der Göttin, welches sie mit verschlossenem Munde oder den Finger an die Lippen legend darstellte.[10]) Die Deutungsversuche der Mythologen des Altertums gehen weit auseinander und stützen sich teils auf den Namen der Göttin, den sie von der Krankheit *angina* oder *a pellendis angoribus* herleiten, oder auf den Habitus des Bildes, in dem man den Hinweis auf irgend ein zu wahrendes Geheimnis, z. B. auf den Geheimnamen der Stadt Rom, erblickte.[11]) Gegenüber diesen ganz haltlosen Kombinationen hat

---

[1]) Apul. de deo Socr. 15 p. 15 Lütjoh., vgl. apol. 64. August. c. d. IX 11. Mart. Cap. II 162.

[2]) Varro de l. l. IX 61 und bei Arnob. III 41. Macr. S. I 7, 35. Paul. p. 129, vgl. 145.

[3]) Varro de l. l. V 84. VI 19. VII 45.

[4]) CIL I² p. 323; vgl. Varro de l. l. V 84. VI 19. Paul. p. 88.

[5]) Cic. ad Qu. fr. III 1, 4; de nat. deor. III 46. Aur. Vict. vir. ill. 65.

[6]) Cic. de nat. deor. III 46; vgl. Plut. C. Gracch. 17. Mart. Cap. II 164; ein andrer Deutungsversuch bei Buecheler, Umbrica p. 71.

[7]) CIL VI 422 (*Genio Forinarum*) und 10200 (*ad aram Forinarum*); nicht einmal, ob wir hier überhaupt einen Eigen- oder Götternamen vor uns haben, steht fest.

[8]) An der Nordecke des Palatin, beim Abstieg von der Porta Romanula zur Nova Via, Varro de l. l. V 164.

[9]) CIL I² p. 337. Macr. S. I 10, 7.

[10]) *Ore obligato obsignatoque* Plin. n. h. III 65 = Solin. 1, 6. Macr. S. I 10, 8; *digito ad os admoto* Macr. S. III 9, 4.

[11]) Fast. Praen. z. 21. Dec. Macr. S. I 10, 7 ff., vgl. III 9, 4. Plin. a. a. O. Ueber angeblich erhaltene Angerona-Bilder vgl. Wissowa in Roschers Lexik. I 350. A. Chabouillet, Gaz. archéol. VIII 1883, 260 ff.

Mommsen den Weg zu einer zwar nicht alle Schwierigkeiten lösenden,[1]) aber doch ausserordentlich ansprechenden Erklärung gewiesen, indem er aus der Lage des Festes in der Zeit der Wintersonnenwende schloss, dass die Göttin zu dem neu beginnenden Sonnenlaufe in Beziehung gestanden habe: die verstümmelte Notiz des praenestinischen Kalenders zu diesem Tage[2]) scheint geradezu einen Hinweis auf das beginnende neue Sonnenjahr enthalten zu haben, und der Name der Göttin lässt sich bei dieser Deutung zwanglos ableiten *ab angerendo*, *ἀπὸ τοῦ ἀναφέρεσθαι τὸν ἥλιον*. Einer solchen Gottheit des Zeitenwechsels in der ältesten Religionsordnung zu begegnen hat nichts Auffälliges, da sich unter den *di indigetes* auch eine mit Sicherheit erkennbare Jahresgöttin befindet, Anna Perenna, in deren Namen sich die Beziehung auf Jahresanfang und Jahresschluss deutlich kundgibt.[3]) Daher fällt ihr Fest (15. März) in den ersten Monat des alten bürgerlichen Jahres und trägt durchaus den Charakter einer fröhlichen und oft ausgelassenen Neujahrsfeier,[4]) deren Schauplatz der ausserhalb der Stadt am ersten Meilensteine der Via Flaminia gelegene Hain der Göttin ist.[5]) Was alte und neue Gelehrte im Anschlusse an eine falsche Etymologie des Namens (von *amnis perennis*) oder unter Heranziehung der phoenikischen Anna, der Schwester der Dido, über Anna Perenna zusammengefabelt haben,[6]) ist in diesem Falle glücklicherweise nicht imstande gewesen, die Erkenntnis ihrer wirklichen Bedeutung dauernd zu trüben.[7])

Gross ist die Zahl von Gottheiten zweiten und dritten Ranges, die uns nur aus vereinzelten Notizen über ihre Heiligtümer, Ceremonien, Anrufungen u. s. w. bekannt sind und deren Zugehörigkeit zum ältesten Götterkreise, wenn auch an sich wahrscheinlich, darum nicht sicher erwiesen werden kann, weil sie zu untergeordnet waren, um eigne Feste und Priester zu erhalten, und im Kulte vielmehr nur im Anschlusse an höhere Gottheiten verwandter Funktion gefeiert wurden, vielfach wohl auch nur private, nicht staatliche Verehrung fanden. Sehr hohes Alter darf man zweifellos für das innerhalb des Circus gelegene *sacellum Murciae*[8]) in Anspruch nehmen, einer Göttin, für deren Deutung man sich in historischer

---

[1]) Unerklärt bleibt der Habitus des Bildes; doch will das nicht allzuviel bedeuten, da die Statue jedenfalls eine griechische war und ihre Uebertragung auf Angerona auf sehr willkürlichen, jedenfalls nicht mehr verfolgbaren Erwägungen beruht haben kann.

[2]) [*S*]*unt tamen* [*qui fieri id sacru*]*m aiunt ob an*[*num novum; mani*]*festum esse* [*enim principiu*]*m* [*a*]*nni nov*[*i*], nach der Ergänzung von Mommsen.

[3]) Man betet zu ihr *ut annare perannareque commode liceat* (Macr. S. I 12, 6), wobei *annare* den Eintritt in das neue Jahr, *perannare* das zu Ende führen desselben (Suet. Vesp. 5) bezeichnet. *Anna ac Peranna* heisst sie bei Varro sat. Men. frg. 506 Buech.

[4]) CIL I² p. 311. Ovid. fast. III 523 ff., vgl. Macr. a. a. O. Lyd. de mens. IV 36; über die Zugehörigkeit des Festes zu den ältesten *feriae* s. Wissowa, De feriis anni Roman. p. XI.

[5]) Fast. Vatic. z. 15. März. Martial. IV 64, 17.

[6]) Ovid. fast. III 543 ff. Klausen, Aeneas und die Penaten S. 717 ff. E. Teltscher, Ueber das Wesen der Anna Perenna und der Dido, Mitterburg 1877.

[7]) Vgl. namentlich Usener, Rhein. Mus. XXX 206 ff.

[8]) Varro de l. l. V 154. Paul. p. 148; *Murcia vallis* Serv. Aen. VIII 636. Symm. relat. 9, 6. Claud. de cons. Stil. II 404; *ad Murciae* Liv. I 33, 5. CIL I² p 189 elog. V 13, vgl. Fest p. 344; *metae Murciae* Apul. met. VI 8. Tert. de spect. 8. Wissowa, De Veneris simulacris Roman. p. 3 f. und in Roschers Lexikon II 3231 ff.

Zeit nicht anders zu helfen wusste als mit etymologischen Spielereien, indem man *Murcia* = *Myrtea* ansetzte und daraufhin die Göttin mit Aphrodite-Venus identifizierte,[1]) oder den Namen mit *murcidus* zusammenbrachte,[2]) oder ihn endlich von einem angeblich alten Namen des Aventin, *Murcus*, herleitete.[3]) Ebenfalls im Circus, wahrscheinlich in sachlichem Zusammenhange mit dem dort gelegenen Altar des Erntegottes Consus (s. oben S. 166 f.), standen die Bilder dreier Göttinnen, deren Wirksamkeit sich auf den Schutz der Saaten sowohl unter wie über der Erde als in der Scheuer erstreckte, *Seia*, *Segetia* und *Tutilina*:[4]) der Name der letztgenannten (Plin. n. h. XVIII 8) oder auch aller drei Göttinnen durfte nach sakraler Vorschrift nicht ausgesprochen werden, wer es doch that, musste zur Sühne *ferias observare* (Macr. S. I 16, 8). Eine besonders grosse Menge verschollener Kulte haftet am Palatin und seiner nächsten Umgebung. So lag hier nahe am Lupercal das Sacellum der Diva Rumina,[5]) in welchem — ein Beweis für das hohe Alter des Kultes — die Verwendung des Weines beim Opfer verpönt war und Milch an dessen Stelle trat:[6]) die allgemein recipierte Herleitung des Namens von *ruma* = *mamma* und die Vergleichung des Juppiter Ruminus[7]) bringen die Götter unserem Verständnisse ebensowenig näher wie die spätere Hineinziehung der bei ihrem Heiligtume stehenden *ficus Ruminalis* in die Romuluslegende.[8]) Auf dem Palatin lag ferner das *sacellum deae Viriplacae*, in welchem nach Valer. Max. II 1, 6 entzweite Ehegatten zu Aussprache und Versöhnung zusammenzukommen pflegten: ist der Kult alt (es kann auch eine auf Grund eines persönlichen Anlasses erbaute Privatkapelle jüngerer Zeit gewesen sein), so ist diese Angabe gewiss nichts weiter als ein aus dem Namen herausgesponnenes *αἴτιον*. Die an den Palatin anstossende Velia trägt das Sacellum des Mutunus Tutunus,[9]) eines Gottes, dem die Frauen verschleiert opferten[10]) und der bei den Hochzeitsceremonien eine von den christlichen Apologeten oft als anstössig betonte Rolle spielte, indem die Neuvermählte auf sein *fascinum* gesetzt wurde:[11]) wir haben es hier zweifellos mit einer über die Geschlechtsbeziehungen zwischen Mann und Weib waltenden Gottheit zu thun, deren Natur auch in dem von den beiderseitigen Geschlechts-

[1]) Varro de l. l. V 154. Plin. n. h. XV 121. Plut. Qu. Rom. 20. Serv. Aen. VIII 636.

[2]) Serv. a. a. O. August. c. d. IV 16; vgl. Arnob. IV 9.

[3]) Paul. p. 148. Serv. a. a. O.

[4]) So die Ueberlieferung bei Augustin. c. d. IV 8 und Macr. S. I 16, 8, ebenso bei Plin. n. h. XVIII 8, nur dass dieser *Segesta* statt *Seia* gibt; abweichend Tert. de spect. 8: *columnae (in circo) Sessias a sementationibus, Messias a messibus, Tutulinas a tutela fructuum sustinent.* Mit den *Tutilinae loca* bei Varro de l. l. V 163 ist jedenfalls die Stelle im Circus gemeint; ausserdem erwähnt Tutilina Varro sat. Menipp. frg. 216 Buech., Segetia August. c. d. IV 24. 34. V 21, und die *dea Segetia* ist noch auf einer Münze der Salonina, der Gattin des Gallienus, dargestellt, Eckhel, D. N. VII 419.

[5]) Dies die offizielle Namensform: Varro de re rust. II 11, 5. August c. d. IV 11. VI 10. VII 11, herzustellen auch bei Tert. ad nat. II 11 (für *una runcinia*); s. auch oben S. 115 Anm. 3.

[6]) Varro a. a. O. und bei Non. p. 167, 23. Plut. Rom. 4; Qu. Rom. 57.

[7]) August. c. d. VII 11; vgl. auch *Rumon* als Indigitation des Tiberinus pater Serv. Aen. VIII 63. 90.

[8]) Schwegler, Röm. Gesch. I 420 ff.

[9]) Ueber die Namensform s. R. Peter in Roschers Lexik. II 204.

[10]) Fest. p. 154 (verstümmelt).

[11]) Tert. apol. 25; ad nat. II 11. Arnob. IV 7. 11. August. c. d. IV 11, der ihn mit dem griechischen Priapos identifiziert (IV 34. VI 9. VII 24). Lact. inst. I 20, 36.

teilen (einerseits *mutto,* andererseits einem fast ganz verschollenen *titus*) hergeleiteten Namen zum Ausdrucke kommt.[1]) Denn diese in der altrömischen Religion sehr häufigen Doppelnamen umfassen gewissermassen den Begriff der Gottheit von seinen entgegengesetzten Polen her, wie z. B. Anna Perenna, Prorsa Postverta, Panda Cela, Patulcius Clusivius, Conditor Promitor u. s. w. Zu dieser Gattung von Bildungen gehört auch Genita Mana, der Name einer in Werden und Vergehen, Geburt und Sterben zugleich wirksamen Gottheit, die man im häuslichen Kulte durch Hundeopfer gnädig zu stimmen suchte, damit keiner der Hausgenossen zum *manus* werden, d. h. sterben möge;[2]) ferner Pilumnus und Picumnus, ein Götterpaar, das man als *di coniugales* bei Geburten durch Aufstellung eines *lectus* zusammen mit Deverra und Intercidona (Augustin. c. d. VI 9) zum Schutze der Neugeborenen herbeirief,[3]) endlich auch Vica Pota, die Inhaberin eines am Abhange der Velia nach dem Forum zu gelegenen Heiligtums,[4]) deren Namen die alten Grammatiker teils von *vincere* und *potiri,*[5]) teils von *victus* und *potus*[6]) herleiteten. Auf dem Höhepunkte der Sacra Via, dort wo sie die Velia überschritt, nahe dem Larentempel, lag das *fanum* der Orbona,[7]) an ihrem äussersten Ende im Thale des Colosseum Kapelle und Hain der Strenia,[8]) die man mit dem Brauche der Neujahrsgeschenke (*streniae*) zusammenbrachte.[9]) Für all diese Götter und manche andre[10]) muss zur Zeit auf jeden Versuch einer Deutung und historischen Einreihung verzichtet werden, da die thatsächlichen Angaben der Quellen keinen ausreichenden Anhalt geben und die Deutungen der antiken Gelehrten nur auf sehr gewagten, zum Teil nachweislich verkehrten Etymologien beruhen: nur macht die Lage der Heiligtümer im Herzen der Altstadt Roms es wahrscheinlich, dass die Mehrzahl dieser verschollenen Götter der ältesten Religionsordnung angehört, wenn auch im einzelnen Falle der Beweis schwer zu erbringen ist und namentlich die Möglichkeit offen gelassen werden muss, dass dieses oder jenes *sacellum* aus privater Stiftung herrührte. Noch unsicherer ist das Alter solcher

---

[1]) Vgl. R. Peter a. a. O. 206, der auch die sonstigen Deutungsversuche zusammenstellt. Ueber *mutto* und *titus* s. Buecheler, Archiv. f. lat. Lexikogr. II 119 f. 508 und A. Sonny ebd. X 382 f.: unsicher ist die Verteilung der Worte auf die beiden Geschlechter, da *mutto* zwar = *mentula* ist, aber Hesychios *μυττός · τὸ γυναικεῖον* hat, während andererseits nach Schol. Pers. I 20 *titus* das *membrum virile* bezeichnet, Photios aber *τιτίς* mit *γυναικεῖον αἰδοῖον . . . καὶ ἡ κέρκος* erklärt.

[2]) Plut. Qu. Rom. 52. Plin. n. h. XXIX 58; vgl. Wissowa in Roschers Lexik. I 1612.

[3]) Varro bei Non. p. 528. Serv. Aen. IX 4. X 76; eine andre Auffassung, welche Picumnus mit Picus und Pilumnus mit dem *pilum* zusammenbrachte, sah in ihnen ländliche Gottheiten, die Erfinder des Düngens und des Kornstampfens; die Stellen bei R. Peter in Roschers Lexik. II 214 f.

[4]) Liv. II 7, 12. Plut. Popl. 10.

[5]) Cic. de leg. II 28; dieser Deutung folgt Ascon. p. 12, wenn er schlechtweg Victoria für Vica Pota einsetzt.

[6]) Arnob. III 25 (Hs. *vita et potua*); diese Auffassung scheint auch bei Seneca apocol. 9 zu Grunde zu liegen.

[7]) Cic. de nat. deor. III 63 = Plin. n. h. II 16; der Name wird *ab orbitate* abgeleitet von Tert. ad nat. II 15 = Cypr. quod idola dii non sint 4. Arnob. IV 7.

[8]) Varro de l. l. V 47. Fest. p. 290. Symm. relat. 15, 1.

[9]) Symmach. a. a. O. Lyd. de mens. IV 4; andre Erklärung (*quae faceret strenuum*) bei August. c. d. IV 11. 16.

[10]) Hierher gehört auch der sehr fragwürdige Gott Minutus, von dessen benachbartem Heiligtume eine *porta Minutia* den Namen haben sollte (Paul. p. 122. 147), die doch in Wahrheit gewiss eine *porta Minucia* war; vgl. Jordan, Topogr. I 1 S. 236.

Kulte, deren Stätten vom Mittelpunkte der alten Stadt weiter entfernt lagen, wie der Hain der Albionae am rechten Tiberufer,[1]) das Sacellum der Naenia vor der Porta Viminalis,[2]) der am Tiber gelegene Hain der Stimula, der bei dem Bacchanalienskandal von 568 = 186 eine Rolle spielt,[3]) und das Heiligtum eines Gottes Viduus irgendwo ausserhalb der Stadtmauern.[4]) Hier spricht manches für einen etwas jüngeren Ursprung der Kulte, aber nur selten ist dieser so sicher zu erweisen, wie bei der Kloakengöttin Cloacina, deren Heiligtum auf dem Forum lag:[5]) denn die Anlage der Kloaken fällt sicher später als der Abschluss des Kreises der *di indigetes*. Die Begräbnisgöttin Libitina, die man später vielfach mit einer von ihr verschiedenen Göttin Lubentia[6]) zusammenwarf und unter Ableitung des letzteren Namens von *lubere, lubido* zu einer Aphrodite-Venus machte, gehört wahrscheinlich ebenfalls bereits in die Reihe der *di novensides*: denn der Hain dieser Göttin bildet den Mittelpunkt des städtischen Begräbniswesens und der Sterbestatistik,[7]) eine Verknüpfung des Kultes mit dem praktischen Leben des Tages, für die man in der ältesten Religionsübung vergeblich nach Analogien sucht. Auch für den an mehreren Stellen der römischen Höhen angesiedelten Kult der Göttin Febris[8]) fehlt es an einer genügenden Grundlage zur Altersbestimmung, wenn auch die Thatsache, dass die angesehenste ihrer Kultstätten auf dem Palatin lag, für ein hohes Alter und die Zugehörigkeit zur ältesten Götterordnung spricht: in diesen Heiligtümern weihte man die *remedia, quae corporibus aegrorum adnexa fuerant* (Val. Max. II 5, 6), indem man das *numen*, das man in der verheerenden Krankheit wirksam fühlte, aber nicht näher zu bezeichnen wusste, selbst als *dea Febris* verehrte,[9]) eine Anschauung, die noch in späterer Zeit lebendig ist, wie Inschriftensteine der römischen

---

[1]) Paul. p. 4: *Albiona ager trans Tiberim dicitur a luco Albionarum, quo loco bos alba sacrificabatur.*

[2]) Fest. p. 161 (Paul. p. 163); Göttin der Totenklage nach Arnob. IV 7. August. c. d. VI 9.

[3]) Liv. XXXIX 12, 3 = Schol. Juv. 2, 3. Ovid. fast. VI 503, der sie mit Semele identifiziert (vgl. CIL VI 9897 *lucus Semeles*); dass der Hain an der Tibermündung lag, folgt aus Ovids Worten nicht. Deutung der Göttin *de stimulis* bei August. c. d. IV 11. 16.

[4]) Tert. ad nat. II 15 = Cypr. qu. idol. dii non sint 4; eine (allerdings nicht ganz sichere) Weihinschrift an Viduus aus Sardinien CIL X 7844.

[5]) Liv. III 48, 5. Plin. n. h. XV 119. Plaut. Curc. 471; vgl. dazu Jordan, Topogr. I 2 S. 398. Hülsen, Röm. Mitteil. VIII 284, 1. *Venus Cloacina* heisst die Göttin bei Plin. a. a. O. und Serv. Aen. I 720; ihr Kult gilt als eine Gründung des Titus Tatius nach Minuc. Fel. 25, 8. August. c. d. IV 23. VI 10. Lact. inst. I 20, 11 u. a.

[6]) Plaut. Asin. 268; *Libentina* oder *Lubentina* Arnob. IV 9. August. c. d. IV 8; *Venus Libitina* oder *Lubentina* Varro de l. l. VI 47. Cic. de nat. deor. II 61. Serv. Aen. I 720.

[7]) Dion. Hal. IV 15. Ascon. p. 29. Plut. Qu. Rom. 23 und mehr bei Wissowa in Roschers Lexik. II 2034.

[8]) Val. Max. II 5, 6 nennt drei *templa* der Febris, *unum in Palatio, alterum in area Marianorum monumentorum, tertium in summa parte vici longi*, von denen nur das erstgenannte auch anderweitig erwähnt wird (Cic. de leg. II 28; de nat. deor. III 63 = Plin. n. h. II 16. Aelian. v. h. XII 11); auf dieses wird man daher auch die Stellen beziehen dürfen, an denen ohne Ortsangabe von *templum* (August. c. d. III 25, vgl. IV 15), *fanum* (Seneca apoc. 6) oder *aedes Febris* (Theod. Prisc. IV fol. 310ᵛ ed. Ald. 1547) die Rede ist.

[9]) Diese Vergöttlichung einer feindlichen und schädlichen Macht bildet einen steten Angriffspunkt für die Kirchenväter: Minuc. Fel. 25, 8 = Cypr. qu. idola dii non sint 4. Lact. inst. I 20, 17. August. c. d. II 14. III 12. 25. IV 15. 23; epist. 17, 2; de cons. evang. I 18; in psalm. CIV 11 (= Migne, Patrol. lat. XXXIII 84. XXXIV 1053. XXXVII 1396). Hieron. in Joel 3 (= Migne XXV 980). Prudent. hamart. 157 f. Acta SS. Jul. V 144.

Provinzen mit Weihungen an die *dea Tertiana* (CIL VII 999) und an *Quartana* (CIL XII 3129), d. h. die Göttinnen des drei- oder viertägig wiederkehrenden Wechselfiebers, beweisen. Einem verwandten Gedankenkreise entstammt endlich auch die Verehrung der Mefitis, d. h. der göttlichen Gewalt, deren Bethätigung man überall da erblickte, wo dem Boden schädliche Ausdünstungen, insbesondere Schwefeldämpfe, entstiegen: das derartige Ausdünstungen bezeichnende Wort *mefitis*[1]) ist zugleich der Name der Gottheit, der wir, entsprechend der vulkanischen Natur der Halbinsel, an vielen Stellen Italiens begegnen. Die zufällig auf uns gekommenen Zeugnisse erlauben uns, ihren Kult von Potentia (CIL X 130—133) und Grumentum (CIL X 203) in Lucanien bis hinauf ins transpadanische Gallien[2]) zu verfolgen, seine eigentliche Heimat aber scheint das mittlere Italien gewesen zu sein,[3]) und es ist nicht mehr als natürlich, dass uns auch für Rom ein Tempel und Hain der Mefitis auf dem Mons Cispius bezeugt ist:[4]) aber ausser dieser Thatsache hören wir von der Göttin nichts, und weder der Umstand, dass stellenweise eine Mehrzahl von Mefites verehrt worden zu sein scheint (s. Mommsen, CIL X p. 976), noch das unerklärte oskische Beiwort *fisica*, das sie einmal erhält (CIL X 203), wie anderweit Venus (CIL IV 1520. X 928), geben uns über die Art ihres Dienstes näheren Aufschluss.

Zweiter Abschnitt.

Di novensides italischer Herkunft.[5])

37. Diana. Unter den Neuaufnahmen, durch welche der älteste römische Götterkreis seit den Zeiten der tarquinischen Könige erweitert wurde, steht sowohl dem Alter wie der Stellung im Staatskulte nach der Gottesdienst der Diana obenan. Wie schon der Name[6]) zeigt, von italischer Herkunft, hat die Göttin in den verschiedensten Teilen der Halbinsel von Alters her Verehrung genossen: in Pisaurum nennt eine der alten Weihinschriften (CIL I 168) ihren Namen, und am Berge Tifata bei Capua besass sie ein hochangesehenes, noch später durch eine von Vespasian bestätigte Schenkung Sullas reich begütertes Heiligtum;[7]) vor allem aber sind in Latium und bei den nächsten Nachbarn der Latiner die Kultstätten

[1]) Verg. Aen. VII 82 und Serv. z. d. St. Pers. III 99 m. Schol. Porphyr. zu Hor. c. III 18, 1. Prisc. II 328 H.

[2]) CIL V 6353 aus Laus Pompei; Tempel in Cremona, Tac. hist. III 33.

[3]) Am See Ampsanctus im Hirpinerlande, Plin. n. h. II 108; in Aequum Tuticum CIL IX 1421, Capua X 3811 (Add.), Atina X 5047.

[4]) Varro de l. l. V 49. Fest. p. 351.

[5]) Für die Sonderung der in Rom recipierten Gottheiten in solche italischer und griechischer Herkunft war nach den oben in § 8 und 9 dargelegten Gesichtspunkten entscheidend nicht die ursprüngliche Heimat des Gottes, sondern die Beantwortung der Frage, ob die Römer seinen Kult aus einer Stadt italischer oder griechischer Zunge erhalten haben.

[6]) Von Wz. *div* „glänzen" abzuleiten (vgl. *Lucina*), s. Curtius, Grundz.[5] S. 236. Die Form *Deana* ist nicht archaisch, sondern vulgäre Entstellung (CIL VI 118. 122. 126. 132. X 5045. 5671. XI 1211. 3552. XIV 2212 u. a.), ebenso *Iana* (*octavo Ianam lunam* bei Varro de re rust. I 37, 3 und *Ianium* für *Dianium* bei Oros. V 12, 6).

[7]) Vell. Pat. II 25, 4. CIL X 3828 und zahlreiche Weihinschriften; s. Mommsen, CIL X p. 366 f.

der Diana ausserordentlich zahlreich. Entsprechend den Gepflogenheiten des ältesten Gottesdienstes sind es durchweg heilige Haine,[1]) in denen der Dienst der Göttin geübt wird, weitaus am berühmtesten unter ihnen der am Albanergebirge östlich von Aricia am Ufer eines als *speculum Dianae* bezeichneten Sees[2]) gelegene, der *κατ' ἐξοχήν* Nemus Dianae hiess und der Göttin den Namen Diana Nemorensis gab.[3]) Da Aricia einstmals, wahrscheinlich seit dem Sturze von Alba Longa, der Vorort eines Bundes von Latinerstädten war, zu dem (falls die Liste vollständig ist) ausser ihm selbst Tusculum, Tibur, Lanuvium, Laurentum, sowie Ardea, Suessa Pometia und Cora gehörten, so wurde die aricinische Diana die göttliche Schirmherrin dieses Bundes, der ihr in einer Lichtung des Haines durch den damals (das Jahr ist nicht zu bestimmen) als Bundesoberhaupt fungierenden Dictator Egerius Laevius von Tusculum einen Bundesaltar weihen liess.[4]) Es hängt gewiss damit zusammen, dass der Priester der Diana Nemorensis den aussergewöhnlichen Ehrentitel *rex Nemorensis* (Suet. Calig. 35) führt; ein offenbar uraltes Sakralgesetz schrieb vor, dass diese Würde nur durch einen Zweikampf mit dem bisherigen Inhaber, bei welchem ein Zweig von einem bestimmten Baume des Haines die Waffe bilden musste (Serv. Aen. VI 136), errungen werden konnte, und dieser Brauch führte in römischer Zeit dazu, dass nur flüchtige Sklaven sich der Gefahr dieses Duells aussetzten und durch Tötung ihres Vorgängers das natürlich in seiner Schätzung sehr gesunkene[5]) Amt erwarben.[6]) Zur Bundesgöttin wurde Diana nicht wegen bestimmter Eigenschaften ihres göttlichen Wesens, sondern nur, weil sie die Hauptgottheit der führenden Stadt Aricia war; denn sie war keineswegs eine politische Gottheit, sondern eine Schützerin und Helferin der Frauen in den Nöten ihres Geschlechts. Das beweisen für die Kaiserzeit, in der das Heiligtum zu Nemi von Rom und anderwärts aus sehr viel besucht wurde,[7]) die zu ihrem Tempel ziehenden Processionen bekränzter und fackeltragender Frauen[8]) und die bei den Ausgrabungen im heiligen Bezirke aufgefundenen Votivgegenstände, unter denen Vulven, Phallen, Statuetten von Müttern mit Säuglingen u. ä. die Hauptrolle

[1]) *Est in suburbano Tusculani agri colle ... lucus antiqua religione Dianae sacratus a Latio*, Plin. n. h. XVI 242; *ad compitum Anagninum in luco Dianae*, Liv. XXVII 4, 12; *nemorum coma, quaecumque .. prominet Algido*, Hor. c. I 21, 6, vgl. c. saec. 69. Desjardins, Topogr. du Latium p. 211 f.

[2]) Serv. Aen. VII 515; vgl. auch CIL XIV 2772 mit Dessaus Bemerkung.

[3]) Auch die um das Heiligtum sich gruppierende Niederlassung heisst mit Eigennamen Nemus (*Νέμος* Strab. V 239. App. b. c. V 24), heute Nemi, ebenso wie sich aus dem *lucus Angitiae* im Marserlande (s. oben S. 44 Anm. 2) die Gemeinde der Lucenses, heute Luco, entwickelte (Mommsen, CIL IX p. 367). Im allgemeinen vgl. über das Heiligtum von Nemi Bormann, Altlatin. Chorographie S. 134 ff. und Dessau, CIL XIV p. 204.

[4]) So verstehe ich das Fragment des Cato bei Prisc. IV p. 129 = VII p. 337 H.: *Lucum Dianium in nemore Aricino Egerius Laevius Tusculanus dedicavit dictator Latinus, hi populi communiter* u. s. w., vgl. Fest. p. 145 *Manius Egeri[us lucum] Nemorensem Dianae consecravit.* Anders Jordan, Caton. reliqu. p. XLII ff. Beloch, Der italische Bund S. 179 f.

[5]) *Abiectae condicionis et extremae sortis*, Suet. Calig. 35.

[6]) Paus. II 27, 4. Strab. V 239. Ovid. a. a. I 298; fast. III 271 f. Val. Flacc. II 305. Stat. silv. III 1, 55. Vgl. Jordan, Die Könige im alten Latium S. 42 ff.

[7]) Darum ist der *clivus Aricinus* (oder *clivus Virbi* Pers. VI 56) Sammelpunkt der Bettler, Martial. II 19, 3. X 68, 4. XII 32, 10. Juv. 3, 117. Octavian machte bei dem Tempel eine Anleihe, Appian. b. c. V 24.

[8]) Prop. II 32, 9. Ovid. fast. III 269 f.; vgl. Gratt. cyn. 484. Stat. silv. III 1, 56 f.

spielen.[1]) Dass diese Auffassung aber nicht etwa auf einer späteren Umbildung beruht, sondern die ursprüngliche ist, geht zur Evidenz aus der Thatsache hervor, dass neben Diana Nemorensis an der den Hain durchströmenden Quelle (Strab. V 239) eine untergeordnete Gottheit Egeria verehrt wurde, deren Eigenschaft als Geburtsgöttin vollkommen sicher steht.[2]) Aus demselben Anschauungskreise ist auch eine in dem Haine ansässige dienende Gottheit männlichen Geschlechts, wahrscheinlich ein bei der Entbindung hilfreicher Dämon,[3]) Namens Virbius[4]) zu erklären, den man später als älteren Mann, wahrscheinlich im Typus des griechischen Asklepios, zur Darstellung brachte.[5]) Name und Bedeutung des Gottes waren in historischer Zeit unverständlich geworden,[6]) und die hellenisierende Gelehrsamkeit der ausgehenden Republik, die den aricinischen Dianenkult wegen der barbarischen Zweikämpfe mit dem taurischen Artemisdienste zusammenbrachte,[7]) identifizierte, gestützt auf die Thatsache, dass der aricinische Hain von Pferden nicht betreten werden durfte,[8]) den Virbius mit dem von seinen Rossen zu Tode geschleiften Hippolytos, der, durch Asklepios neu belebt, von Artemis unter veränderter Gestalt und neuem Namen hier geborgen sein sollte.[9])

Dieser aricinische Kult ist es, von dem der römische Dianendienst seinen Ausgangspunkt genommen hat. Zwar leitete Varro (de l. l. V 74) diesen, wie viele andre römische Kulte, von den Sabinern her, und bei manchen kleinen Dianenkapellen (*Diania*) in Rom, von deren Existenz wir wissen,[10]) ist Alter und Herkunft nicht mit Sicherheit festzustellen. Das aber ist gewiss, dass der älteste und bis zum 2. Jahrhundert v. Chr. einzige wirkliche Tempel der Diana, die *aedes Dianae in Aventino,* der Mittelpunkt des

[1]) Ueber die Ausgrabungen in Nemi zusammenfassender Bericht von O. Rossbach, Verhandl. d. Philol. Versamml. in Görlitz 1889 S. 147 ff., dazu noch Notiz. d. Scavi 1895, 424 ff. Die Inschriften CIL XIV 2212 -2214. 4182—4186. 4202. 4270 f., darunter mehrere archaische; vgl. auch die tiburtinische Inschrift CIL XIV 3537 *Dianai opifer(ai) Nemorensei* und eine von Narona CIL III 1773.

[2]) Paul. p. 77 *Egeriae nymphae sacrificabant praegnantes, quod eam putabant facile conceptam alvum egerere;* vgl. Wissowa in Roschers Lexik. I 1217.

[3]) Vgl. über ähnliche griechische Vorstellungen F. Marx, Athen. Mitteil. X 1885 S. 193 f., über die angeblichen römischen Nixi di (Fest. p. 174) Wissowa, Philol. Abhandl. M. Hertz dargebracht S. 157 f. und in Roschers Lexik. III 444 f.

[4]) *De dis minoribus unus numine sub dominae lateo atque accenseor illi,* Ovid. met. XV 545 f., vgl. Serv. Aen. VII 84. 761. Ein Flamen Virbialis kommt in Neapel vor, CIL X 1493; dagegen ist Orelli 2212 = 4022 falsch gelesen (s. CIL XII 2238).

[5]) Ovid. met. XV 539, dazu Kalkmann, Archaeol. Zeit. XLI 1883 S. 39. Serv. Aen. VII 776 *cuius simulacrum non est fas attingere.*

[6]) *Virbium quasi bis virum,* Serv. Aen. VII 761. Schol. Pers. VI 56; mehrere Etymologien bei Martyr. Gramm. lat. VII 181, 8, darunter auch *deum qui Viribus praeest* (über diese Vires s. oben S. 141). *Quidam solem putant esse, cuius simulacrum non est fas attingere, quia nec sol tangitur,* Serv. Aen. VII 776.

[7]) *Ἀφίδρυμα τῆς Ταυροπόλου* Strab. V 239; *Scythica Diana* Lucan. III 86. Solin. 2, 11; *Orestea Diana* Ovid. met. XV 489; *Mycenaea Diana* Lucan. VI 74; vgl. Serv. Aen. II 116. VI 136.

[8]) Verg. Aen. VII 778 f. Ovid. fast. III 266.

[9]) Verg. Aen. VII 761 ff. Ovid. met. XV 497 ff.; fast. VI 737 ff. Paus. II 27, 4. Serv. Aen. VII 761. Hyg. fab. 251. Schol. Pers. VI 56. Vereinzelt steht Vib. Sequ. p. 152, 6 Riese: *Virbius Laconices (flumen), ubi Hippolytum Aesculapius arte medicinae reddidit vitae, unde et Virbius dictus.*

[10]) *Maximum et sanctissimum Dianae sacellum in Caeliculo,* Cic. de har. resp. 32; Dianium auf der Höhe des Esquilin an der Ecke des Clivus Urbius und Vicus Cyprius, Liv. I 48, 6; Kapelle im Vicus Patricius, nur Frauen zugänglich, Plut. Qu. Rom. 3.

ganzen römischen Dianendienstes, eine Filiale des aricinischen Heiligtumes war: nicht nur, dass beide in gleicher Weise den Charakter eines Bundestempels tragen (s. unten), auch der Stiftungstag beider Tempel fällt auf das gleiche Datum, die Iden des August,[1]) entscheidend aber ist es, dass mit Diana auch die aricinische Egeria nach Rom gewandert ist und in der Nachbarschaft des Dianentempels, in dem unterhalb des Aventin vor Porta Capena gelegenen Haine der Camenae (s. oben S. 180), eine Kultstätte erhalten hat.[2]) Ein Hinweis darauf, dass auch die aventinische Diana als Frauengottheit aufgefasst wurde, liegt darin, dass am Stiftungstage des Tempels, dem 13. August, die römischen Frauen ihr Haar sorgfältig kämmen und ihren Kopf reinigen (Plut. Qu. Rom. 100), doch wohl zu Ehren der Göttin, wie umgekehrt bei Trauer- und Sühnfesten die Flaminica Dialis *neque comit caput neque crinem depectit* (Gell. X 15, 30; vgl. Ovid. fast. III 397). Der Tempel, der als eine Gründung des Servius Tullius angesehen wurde,[3]) war — wie die noch zur Zeit des Dionysios von Halikarnass erhaltene, auf einer ehernen Säule aufgezeichnete Stiftungsurkunde besagte — ein Bundesheiligtum der Latiner (*commune Latinorum Dianae templum* Varro de l. l. V 43), so dass die Eigenschaft des sakralen Bundescentrums von dem aricinischen Heiligtume auf die römische Filiale überging;[4]) sein Tempelstatut, die *lex Dianae in Aventino,* das erste der Art, hatte noch in der Kaiserzeit vorbildliche Bedeutung (s. oben S. 34). Dass der Stiftungstag des Tempels zum Feste der Sklaven (*servorum dies*) wurde, mag damit zusammenhängen, dass er das älteste römische Heiligtum einer nicht zum Kreise der Di indigetes gehörigen Gottheit ist, und dass in der ältesten Zeit zur römischen Sklavenschaft gerade kriegsgefangene Latiner ein erhebliches Kontingent gestellt haben müssen; die Überlieferung weiss die Beziehung der Sklaven zur aventinischen Diana nur entweder mit dem Hinweise darauf zu begründen, dass der Stifter des Tempels, Servius Tullius, von unfreier Abkunft gewesen sei, oder mit dem albernen Wortwitze, dass Diana die Göttin der Hirsche sei und die flüchtigen Sklaven *a celeritate cervi* genannt worden seien.[5])

Diese italisch-römischen Vorstellungen sind durch das Eindringen des griechischen Artemisdienstes früh und nachhaltig beeinflusst und verändert worden. Zur Gleichsetzung mit Artemis, die zunächst als Kultgenossin des Apollo in Rom Aufnahme fand[6]) und wie dieser schon beim ersten Lectisternium im Jahre 355 = 399 erscheint,[7]) führte einerseits die Ver-

---

[1]) Für das aventinische Heiligtum vgl. Mommsen, CIL I² p. 325, für das aricinische Stat. silv. III 1, 59 f., der zwar den Monat der *Hecateides Idus* nicht nennt, aber zeigt, dass sie in den Hochsommer fallen. Auch in Lanuvium wird der 13. August als *natalis Dianae* gefeiert, CIL XIV 2112 I 5. II 12. Vgl. auch Martial. XII 67, 2. Auson. de fer. 6.

[2]) Plut. Numa 13. Liv. I 21, 3. Juven. 3, 11 ff.

[3]) Liv. I 45. Dion. Hal. IV 26. Zonar. VII 9. Aur. Vict. vir. ill. 7, 9.

[4]) Auf dieser Voraussetzung beruht auch die bekannte Erzählung von dem für die Hegemonie in Latium entscheidenden Kuhopfer im Dianentempel (Liv. I 45, 3 ff. Val. Max. VII 3, 1. Plut. Qu. Rom. 4; vgl. Mommsen, Röm. Münzw. S. 617).

[5]) Fest. p. 343. Plut. Qu. Rom. 100.

[6]) Diana wird mit Apollo gemeinsam verehrt wahrscheinlich in dem Tempel des Apollo beim Marcellustheater (CIL VI 32, vgl. fast. Urb. CIL I² p. 252), sicher im palatinischen Apollotempel (Prop. II 31, 15; daher ist sie auch mit Apollo an der Saecularfeier des Augustus beteiligt, s. Mommsen, Eph. epigr. VIII p. 259).

[7]) Liv. V 13. Dion. Hal. XII 9.

gleichung der Frauengottheit Diana mit Ἄρτεμις Λοχία und Εἰλείθυια, andererseits der Umstand, dass die *dea Nemorensis* leicht allgemein als *nemorum incola* (vgl. CIL VI 124) und als Beschützerin des Waldes und des Wildes angesehen werden konnte. Eine eigne Kultstätte erhielt diese griechische Diana-Artemis in dem 567 = 187 von M. Aemilius Lepidus gelobten und 8 Jahre später geweihten Tempel beim Circus Flaminius;[1]) wichtiger aber ist es, dass die griechischen Vorstellungen seitdem auch in die älteren Dianenkulte eindringen. Das Tempelbild des aventinischen Heiligtums, dessen Alter wir nicht kennen, gab den Typus der ephesischen Artemis wieder,[2]) was zu der Aufstellung Anlass bot, dass das Artemision zu Ephesos als Bundesheiligtum der ionischen Städte das Vorbild gewesen sei für das *commune Latinorum Dianae templum.*[3]) Die erhaltenen Bilder der Tifatina sowohl wie der aricinischen Diana stellen die Göttin nach griechischem Vorbilde als Jägerin dar, in kurzem Chiton, mit Köcher und Jagdstiefeln, in der Hand als ständiges Attribut eine Fackel haltend.[4]) Dementsprechend feiern nicht nur die Dichter Diana ganz im Sinne der griechischen Artemis als *Εἰλείθυια*, als Jägerin und Herrin des Waldes, als Mondgöttin und *Trivia*, d. h. Hekate *Τριοδῖτις*,[5]) sondern auch in den Denkmälern des Kultus äussern sich ähnliche Anschauungen; insbesondere verehren die Jäger[6]) sie als *umbrarum ac nemorum incolam, ferarum domitricem, Dianam deam virginem* (CIL VI 124), und als Beschützerin des Waldes wird sie häufig mit Silvanus verbunden und wie dieser (s. oben S. 176 Anm. 6) durch individualisierende Beinamen als Schutzgottheit eines bestimmten Grundstückes bezeichnet.[7]) Ihre Verehrung, vielfach durch Kultgenossenschaften ausgeübt,[8]) erstreckt sich in der Kaiserzeit über alle Theile des Reiches, wobei aber in zahlreichen Fällen der Name Diana nicht die römische oder griechische Göttin, sondern eine fremde Gottheit bezeichnet, die ihren Namen angenommen hat: so finden wir unter der Bezeichnung Diana verehrt ausser Hekate[9]) die Göttin von Hierapolis in Syrien,[10]) die keltische Arduinna[11]) und eine dalmatinische

---

[1]) Liv. XXXIX 2, 8. XL 52, 1 ff.

[2]) Denn es war nach Strab. IV 180 ein Abbild der Artemis von Massilia, diese selbst aber war die ephesische (ebd. 179).

[3]) Liv. I 45, 2. Dion. Hal. IV 25; vgl. F. Bossch, De XII tabularum lege a Graecis petita quaestiones philologae, Diss. Gotting. 1893, p. 67.

[4]) Ueber die Tifatina Minervini, Comment. Mommsen. S. 660 ff., über die Aricina O. Rossbach a. a. O. S. 161 f.

[5]) Insbesondere Catull. 34. Hor. carm. I 21. III 22, auch die inschriftlichen Gedichte CIL II 2660. X 3796; *Trivia* = Diana seit Ennius (trag. frg. 362 Ribb.) ganz allgemein, auch CIL X 3795 *Dianae Tifatinae Triviae;* vgl. auch Bull. arch. com. XIV 1886, 181.

[6]) *Venatores immunes cum custode vivarii,* CIL VI 130; *collegium venatorum sacerdotum Dianae,* CIL X 5671; vgl. *signum Dianae et venationem et salientes,* CIL V 3222.

[7]) *Diana Cariciana* (der Weihende heisst M. Aurelius Caricus) CIL VI 131; *Diana Valeriana* (der Weihende P. Valerius Bassus) CIL VI 135; *Diana Planciana* VI 2210; *Diana Pamnetiana* X 5960 u. a. Diana mit Silvanus z. B. CIL VI 658, vgl. Reifferscheid, Annali d. Inst. 1866, 219 f.

[8]) *Collegium Larum praediorum ... et Dianae* CIL VI 455; *collegium salutare cultorum Dianae et Antinoi* in Lanuvium XIV 2112; *collegius Dianes* in Volsinii XI 2720; *iuvenes Dianenses* in Nepet XI 3210; *cultores Dianeses* in Tusculum XIV 2633; *cultores Dia(nae)* in Saguntum CIL II 3821 f.

[9]) Diese ist z. B. gemeint, wenn die *spira Traianensium* (vgl. Kaibel, Inscr. graec. Sicil. nr. 925) in Ostia der *Diana iobens* eine Weihung macht (CIL XIV 4), denn CIL VI 261 steht die Dedikation einer *spira* auf der Basis einer Hekatestatue; vgl. Wissowa in Roschers Lexik. II 2028.

[10]) Gran. Licin. p. 9, 18 Bonn.

[11]) CIL VI 46 und Ihm bei Pauly-Wissowa, Real-Encycl. II 616.

Waldgöttin,[1]) welche die Griechen mit Artemis und dann ihnen folgend die Römer mit Diana glichen.

Litteratur: PRELLER-JORDAN, Röm. Mythol. I 312 ff. BIRT in Roschers Lexik. I 1002 ff.

38. Minerva. Die Verehrung der Minerva ist, wie das Fehlen ihres Namens in der ältesten Fest- und Priesterordnung beweist, der römischen Religion ursprünglich fremd: Eingang fand die Göttin in Rom zuerst wohl als Mitglied der griechisch-etruskischen Trias vom Capitol (s. oben S. 36). Doch ist der Kult nach Ausweis des rein italischen Namens der Göttin[2]) auch kein eigentlich etruskischer, sondern mancherlei Indicien führen darauf hin, seine Heimat in Falerii zu suchen, wo alter Minervendienst inschriftlich bezeugt ist,[3]) während die sonstigen Spuren altitalischer Minervenkulte sehr spärlich sind.[4]) Nach der Eroberung und Zerstörung von Falerii im Jahre 513 = 241 wurde auch der Kult der faliskischen Minerva annektiert, und die eroberte Göttin erhielt als Minerva Capta[5]) ein kleines *sacellum* auf dem nach den Carinen zu gelegenen Abhange des Caelius.[6]) Viel wichtiger aber und sicher auch erheblich älter war der Tempel der Minerva auf dem Aventin,[7]) dessen Stiftungsfeier am 19. März mit dem alten Marsfeste der Quinquatrus (s. oben S. 131) zusammenfiel[8]) und dieses im Laufe der Zeit, wenn auch nicht im offiziellen Staatskulte, so doch in der volkstümlichen Religionsübung zu einem Minervenfeste umgestaltete (MOMMSEN, CIL I² p. 312); bei einer Restauration des Tempels durch Augustus (Monum. Anc. 4, 6) wurde der Stiftungstag auf den 19. Juni verlegt,[9]) ohne dass darum die Quinquatrus aufgehört hätten, auch weiterhin als Festtag der Minerva begangen zu werden. Die Göttin wurde in Rom als die Beschützerin des Handwerks und der gewerblichen Kunstfertigkeit verehrt,[10]) und die staatlich anerkannten Handwerkerverbände gruppierten sich in der Weise um ihren Tempel als sakralen Mittelpunkt, dass die Verleihung des Rechtes, im Tempel der Minerva zusammenzukommen, an

---

[1]) R. v. SCHNEIDER, Arch. epigr. Mitteil. aus Oesterr. IX 63 ff.; vgl. auch über Apollo und Diana als Hauptgottheiten der Westthraker v. DOMASZEWSKI, Westd. Zeitschr. XIV 53.

[2]) Altlateinisch *Menerva* (CIL VI 523. XIV 4105. V 703. 799. GAMURRINI, Appendice 812. Bull. arch. com. XV 1887, 154), ebenso faliskisch (CIL XI 3081) und etruskisch (CORSSEN, Sprache der Etrusker I 370 ff.). Zur Etymologie G. CURTIUS, Grundzüge⁵ S. 312 f. JORDAN, Hermes XV 9; antike Etymologie und Deutungen Cic. de nat. deor. II 67. Paul. p. 123. Arnob. III 31.

[3]) CIL XI 3081 (vgl. DEECKE, Falisker S. 89 ff.); über etruskischen Minervenkult MÜLLER-DEECKE, Etrusk. II 46 ff.

[4]) Alter Tempel in Orvinium (Dion. Hal. ant. I 14), weshalb Varro de l. l. V 74 Minerva zu den Gottheiten sabinischer Herkunft zählt; Tempel in Tarracina, Obsequ. 12 [71]; Heiligtümer der griechischen Athena am *promontorium Minervae* bei Surrentum (Sen. epist. 77, 2. Stat. silv. II 2, 2. III 2, 24. V 3, 165 f., vgl. Strab. V 247) und in Calabrien (Strab. VI 281 u. a.; Solin. 2, 9 nennt fälschlich Bruttium).

[5]) Ovid. fast. III 843 f.; vgl. JORDAN, Hermes IV 243 f. PRELLER-JORDAN, Röm. Mythol. I 292, 2.

[6]) *Minervium*, Varro de l. l. V 47. Ovid. fast. III 835 ff. GILBERT, Topogr. II 33, 2.

[7]) Ueber die genauere Lage GILBERT a. a. O. II 238, 1.

[8]) Fest. p. 257. Fast. Praen. z. 19. März.

[9]) Ovid. fast. VI 728. Fast. Esquil. Amit. z. 19. Juni. Irre gemacht durch den doppelten Stiftungstag, den er in seinen Quellen fand, hat Ovid (fast. III 837) den 19. März zum *natalis* der Minerva Capta auf dem Caelius gemacht, deren Heiligtum als blosses *sacellum* gar keinen im Kalender verzeichneten Stiftungstag besitzen konnte; vgl. AUST, De aedibus sacris p. 42 f. WISSOWA, Analecta Romana topographica (Halis Sax. 1897) p. 15 ff.; anders JORDAN, Ephem. epigr. I p. 238. MOMMSEN, CIL I² p. 312. 320.

[10]) Ovid. fast. III 821 ff., vgl. Lact. inst. I 18, 23. CIL III 3136 *artificibus Minervae*.

irgend eine Vereinigung von Handwerkern gleichbedeutend war mit der Zuerkennung von Korporationsrechten: so wurden im Jahre 547 = 207 die *scribae et histriones* zum Danke für die dem Staate durch ein vom Dichter Livius Andronicus verfasstes Processions- und Sühnlied geleisteten Dienste als Gilde dadurch anerkannt, dass ihnen *publice attributa est in Aventino aedes Minervae, in qua liceret scribis histrionibusque consistere ac dona ponere.*[1]) Dementsprechend waren auch die Quinquatrus, während sie von Staatswegen durch Umzüge der Salier als Marsfest begangen wurden (s. oben S. 131), für das Volk in erster Linie ein Handwerkerfest (*artificum dies* Fast. Praen.), das unter grosser Beteiligung dieser Stände gefeiert wurde und auf Grund einer falschen Etymologie des Festnamens[2]) schon im 2. Jahrhundert v. Chr. (Liv. XLIV 20, 1) eine Ausdehnung über 5 Tage gewonnen hatte.[3]) Unter den an diesem Handwerkerfeste beteiligten Zünften werden besonders häufig die Walker[4]) genannt, aber auch die Ärzte[5]) und insbesondere die Schullehrer haben ihren Teil an der Feier, und noch in der ausgehenden Kaiserzeit waren die Quinquatrus Schulfeiertage[6]) und boten Gelegenheit zur Verabreichung eines Extradouceurs (*Minerval* Varro de re rust. III 2,18) an den Lehrer.[7]) Nur eine Gilde besass neben den Quinquatrus noch ihren Separatfesttag: das *collegium tibicinum Romanorum, qui sacris publicis praesto sunt,*[8]) dessen Mitglieder bei den Staatsopfern mitwirkten und darum besondere Bevorrechtigungen genossen, hatte zwar, wie alle andern Zünfte, an dem aventinischen Minerventempel Anteil,[9]) beging aber sein Jahresfest an einem Juppitertage, den Iden des Juni,[10]) mit einem Festmahle im capitolinischen Tempel[11]) und maskierten Umzügen,[12]) welche Festbräuche die aetiologische Dichtung durch die lustige Erzählung von einer einstmals glücklich wieder beigelegten Arbeitseinstellung und Secession der Pfeiferzunft zu erklären versuchte;[13]) da das Fest, wie die Quinquatrus, ein Gildenfest war, so wurde es im Volksmunde als *Quinquatrus minusculae* bezeichnet,[14]) mit dem Minervendienste aber hatte es unmittelbar nichts zu thun.

Die römische Minerva ist ausschliesslich Göttin des Handwerks (im

---

[1]) Fest. p. 333 (vgl. Liv. XXVII 37 und Diels, Sibyll. Blätter S. 90, 3). O. Jahn, Ber. d. sächs. Gesellsch. d. Wiss. 1856, 294 ff.

[2]) Ovid. fast. III 810 und dagegen Varro de l. l. VI 14. Fest. p. 254. Ueber die richtige Deutung von *Quinquatrus* = *post diem quintum* s. O. Gruppe, Hermes XV 624. Wissowa, De feriis anni Rom. p. X.

[3]) Seit Augustus werden am 2.–4. Tage Gladiatorenspiele gegeben, Ovid. fast. III 813 f. Cass. Dio LIV 28, 3. Tac. ann. XIV 12. Ueber sonstige Belustigungen an den Quinquatrus s. Suet. Aug. 71; Nero 34. Tac. ann. XIV 4.

[4]) Novius bei Non. p. 508. Plin. n. h. XXXV 143; vgl. O. Jahn, Abhandl. d. sächs. Gesellsch. d. Wiss. V 1868, 309.

[5]) Zu Varros Menippea *Quinquatrus* s. E. Norden, Jahrb. f. Philol. Suppl. XIX 397.

[6]) Hor. epist. II 2, 197. Juven. 10, 115 f. Symm. epist. V 85.

[7]) Tertull. de idol. 10. Hieron. in Eph. VI 4 = Migne, Patrol. lat. XXVI 540; vgl. Macr. S. I 12, 7 und über sonstige Quinquatrustrinkgelder Plaut. mil. glor. 691 f.

[8]) CIL VI 240. 1054. 2191. 3696. 3877. 3877a.

[9]) Varro de l. l. VI 17. Fest. p. 149.

[10]) Mommsen, CIL I² p. 320.

[11]) Weihung der *magistri quinquennales* des *collegium teibicinum* u. s. w. an Juppiter Epulo CIL VI 3696.

[12]) Varro de l. l. VI 17. Censor. 15, 3. Babelon, Monnaies consul. II 325 f.

[13]) Ovid. fast. VI 651 ff. Plut. Qu. Rom. 55. Liv. IX 30, 5 ff. = Val. Max. II 5, 4; vgl. Zeller, Vorträge und Abhandl. II 136 ff.

[14]) Varro de l. l. VI 17. Censor. 12, 2. Fest. p. 149.

weitesten Sinne), und wahrscheinlich waren es südetrurische Handwerker, die ihren Dienst nach Rom verpflanzten; die griechische Auffassung der Göttin als einer kriegerischen[1]) und politischen Gottheit liegt ihr — abgesehen von dem Dienste der capitolinischen Trias, in dem Minerva nach griechischer Vorstellung als *πολιοῦχος* gedacht ist (s. oben S. 36) — ganz fern. Wenn Minerva auch als Heilgottheit verehrt wird,[2]) so erklärt sich das, auch ohne dass man eine Einwirkung der griechischen Vorstellungen von *Ἀϑηνᾶ Ὑγίεια* u. a. anzunehmen brauchte, aus ihrer Stellung als Schutzpatronin der Ärzte: als Minerva Medica besass sie schon in republikanischer Zeit einen Tempel auf dem Esquilin,[3]) und ausserhalb Roms kennen wir durch Inschriftenfunde ein viel besuchtes Heiligtum der Minerva Memor oder Minerva Medica Cabardiacensis in der Nähe von Placentia.[4]) Seit dem hannibalischen Kriege — beim Lectisternium erscheint Minerva zuerst im Jahre 537 = 217 (s. oben S. 55) — wurde aber auch der Minervendienst hellenisiert, und die ihr am Ausgange der Republik und in der Kaiserzeit errichteten Heiligtümer gelten in der That vielmehr der griechischen Athena: so verehrt sie Cn. Pompejus als siegverleihende Göttin (Plin. n. h. VII 97), Cicero als *custos urbis* (vgl. CIL VI 529) d. h. als *πολιάς*,[5]) Augustus und Domitian erbauen Tempel der Minerva Chalcidica.[6]) Letztgenannter Kaiser, der den Minervendienst geradezu als Sport betrieb und sich bis zu der Geschmacklosigkeit verstieg, sich für einen Sohn der jungfräulichen Göttin auszugeben,[7]) gründete noch zwei Minerventempel, einen an der Nordwestseite des Palatin,[8]) den andern auf dem von ihm begonnenen und nachher von Nerva vollendeten Forum transitorium:[9]) die teilweise noch erhaltenen Friesreliefs des letzteren Tempels feiern die Göttin als die Beschirmerin gewerblicher Thätigkeit, aber in griechischer Auffassung.[10]) Die von Domitian vorgenommene Ausgestaltung der Quinquatrusfeier zu einer durch dichterische und rednerische Wettkämpfe verherrlichten Festlichkeit[11]) und die Umwandlung der früheren Neronia in einen Agon Minervae durch Gordian[12]) beruhen ganz auf griechischer Grundlage.

Zeugnisse für den Kult der Minerva finden wir in der Kaiserzeit in allen Teilen des Reiches, ohne dass er irgendwo mit besonderer Stärke hervorträte: die Auffassung ist noch ganz überwiegend die alte römische, Minerva wird von Handwerkern und Gewerbetreibenden, mit Einschluss

---

[1]) Ueber Mars, Minerva (d. h. Nerio) und Lua bei der Verbrennung der Spolien s. oben S. 171.

[2]) *Sine medico medicinam dabit Minerva*, Cic. de div. II 123.

[3]) Notit. reg. V. CIL VI 10133. Neue Funde Bull. arch. com. XV 1887, 154 ff. 167 ff. XVI 1888, 125 f.

[4]) CIL XI 1292—1310; vgl. Bertolotti, Bull. d. Inst. 1867, 219 ff. 237 ff.

[5]) Cic. de leg. II 42; de domo 144; epist. XII 25, 1. Plut. Cic. 31. Cass. Dio XXXVIII 17, 5. XLV 17, 3.

[6]) Augustus: Cass. Dio LI 22. Monum. Anc. 4, 1 und dazu Mommsen, Res gestae D. Aug. p. 79. Domitian: Mommsen, Chron. min. I 146. Gilbert, Topogr. III 381, 1.

[7]) Quint. X 1, 91. Suet. Dom. 15. Cass. Dio LXVII 1, 2. 16, 1. Philostr. Apoll. Tyan. VII 24 u. a.

[8]) Mommsen, Chron. min. I 146 und auf den Militärdiplomen seit 90 n. Chr.: *in muro post templum divi Augusti ad Minervam;* vgl. Martial. IV 53, 1.

[9]) Aur. Vict. Caes. 12, 2. CIL VI 953; vgl. Jordan, Topogr. I 2 S. 449 ff.

[10]) Monum. d. Inst. X 40—41a, dazu H. Blümner, Annali d. Inst. 1877, 5 ff., vgl. E. Petersen, Röm. Mitt. IV 1889, 88.

[11]) Cass. Dio LXVII 1, 2. Suet. Dom. 4. Friedländer, Sitt. Gesch. III[6] 381.

[12]) Mommsen, Chron. min. I 147.

namentlich auch der Musiker, als ihre Schirmherrin verehrt,[1]) und im Heere ist sie die Patronin nicht nur der Spielleute, sondern auch der Militärschreiber und Exerziermeister.[2]) In Beneventum ist die Grosse Mutter zur Minerva Berecynthia geworden (CIL IX 1538—1542), und auch auf keltischem Gebiete fanden die Römer Gottheiten vor, die sie nach wirklichen oder vermeintlichen Ähnlichkeiten mit Minerva verglichen (Caes. b. g. VI 17,2), namentlich die Göttin der warmen Quellen von Bath (Aquae Sulis) im südlichen Britannien.[3])

Litteratur: Preller-Jordan, Röm. Mythol. I 289 ff. Wissowa in Roschers Lexik. II 2982 ff.

39. Fortuna. Wenn die antike Überlieferung mit grosser Einmütigkeit[4]) den römischen Fortunenkult auf Servius Tullius zurückführt, so liegt darin das Richtige, dass diese Gottheit der Religion des Numa d. h. dem Kreise der *di indigetes* fremd ist. Den aus dem Sklavenstande auf den Thron erhobenen König zum Liebling und Geliebten der Glücksgöttin zu machen, lag nahe genug, und die Dichter wussten von dem Verkehr Beider Anmutiges zu erzählen.[5]) Seiner Verehrung der Fortuna gab der König der Sage nach Ausdruck nicht nur durch die Stiftung einer Menge von kleinen Kapellen, in denen die Göttin unter den verschiedensten Beinamen verehrt wurde,[6]) sondern insbesondere auch durch die Weihung von zwei grossen, noch in späterer Zeit bestehenden und angesehenen Tempeln. Der eine ist das *fanum Fortis Fortunae*, ausserhalb der Stadt am rechten Tiberufer gelegen,[7]) der andere die *aedes Fortunae in foro boario*, in der ein vollkommen verhülltes Holzbild stand, das nach den einen den König Servius Tullius, nach den andern die Fortuna darstellte.[8]) Das wirkliche Alter beider Tempel mit Sicherheit zu bestimmen, ist nicht möglich, wohl aber lässt sich erkennen, dass in beiden die Göttin in wesentlich anderem Sinne zur Verehrung kam, als in der späteren Auffassung als Glücksgöttin. Zu dem angeblich servianischen Tempel der Fors Fortuna in Trastevere gesellte sich im Jahre 461 = 293 ein vom Consul Sp. Carvilius gelobtes Heiligtum derselben Gottheit (Liv. X 46, 14) in der Weise, dass das eine am ersten, das andere am sechsten Meilensteine der Via Portuensis gelegen war:[9]) beide begingen nach dem Kalender am 24. Juni ihr Jahresfest, das besonders von den Angehörigen der niederen Stände in fröhlicher Ausgelassenheit gefeiert wurde.[10]) Da noch

---

[1]) *Tubicines* CIL III Suppl. 10997; *aeneatores* CIRh. 1738; *cornicines* CIL VI 524; Walker: CIL VI 268 (*fontani*). I 1406 (*fullones*). V 801 (*lotores*); *stuppatores* CIL XIV 44; *fabri* Notiz. d. scavi 1880, 261. CIL IX 3148. II 4498. VII 11.

[2]) v. Domaszewski, Westd. Zeitschr. XIV 29 ff.

[3]) Solin. 22, 10; *dea Sul Minerva* CIL VII 39. 42. 43, vgl. XII 2974 und s. auch M. Ihm, Jahrb. d. Vereins d. Altertsfr. im Rheinl. LXXXIII 1887, 81 f.

[4]) Nur Plut. de fort. Rom. 5 bezeichnet Ancus Marcius als den Gründer des ersten Fortunenheiligtums.

[5]) Ovid. fast. VI 573 ff. Plut. de fort. Rom. 10; Qu. Rom. 36.

[6]) Plut. de fort. Rom. 10; Qu. Rom. 74.

[7]) Varro de l. l. VI 17. Dion. Hal. ant. IV 27, 7 (der *fanum Fortis Fortunae* fälschlich mit ἱερὸν Τύχης ἀνδρείας übersetzt; vgl. Plut. de fort. Rom. 5). Ovid. fast. VI 783 f.

[8]) Ovid. fast. VI 569 ff. Dion. Hal. IV 40, 7. Val. Max. I 8, 11. Plin. n. h. VIII 194. 197, vgl. Varro bei Non. p. 189; über den Tempel s. Jordan, Topogr. I 2 S. 484.

[9]) Mommsen, CIL I² p. 320. Ovid. fast. VI 783 f., der beide Tempel dem Servius Tullius zuschreibt.

[10]) Ovid. fast. VI 775 ff., vgl. Cic. de fin.

die späteren Bauernkalender (CIL I² p. 280) das Fest verzeichnen und Columella (X 316) nach glücklich eingebrachter Ernte ausdrücklich auffordert: *celebres Fortis Fortunae dicite laudes*, so ist der Schluss von MARQUARDT (Staatsverw. III 578) nicht abzuweisen, dass Fors Fortuna in älterer Zeit wesentlich als eine ländliche Gottheit, die göttliche Vertretung der über der Arbeit des Landmanns unberechenbar waltenden Fügung, aufgefasst wurde, weshalb ihre Tempel auch draussen vor der Stadt in den Feldern lagen; später freilich verstand man unter ihr die Gottheit des blinden Zufallswaltens (Cic. de leg. II 28), und in diesem Sinne weihte ihr Tiberius einen dritten Tempel in Trastevere, in den caesarischen Gärten gelegen:[1]) von dieser Vorstellung aus fasste man auch die Feier des 24. Juni als das Fest der Leute, die ihr Fortkommen dem Zufall anheimgestellt hatten.[2]) Auch die Fortuna des Forum boarium muss ihrer Bedeutung nach eine ganz andre Göttin gewesen sein als die Glücksgöttin der späteren Verehrungsformen. Sie steht in den allerengsten Beziehungen zu der Geburtsgöttin Mater Matuta: nicht nur führt die Überlieferung die Begründung des Dienstes beider Göttinnen auf denselben Urheber, Servius Tullius, zurück,[3]) sondern ihre Tempel sind auch lokal so nahe benachbart, dass sie stets vereint genannt werden,[4]) und begehen — was am wichtigsten ist — beide ihren Stiftungstag an demselben Tage, dem 11. Juni, d. h. dem alten Feste der Mater Matuta (Ovid. fast. VI 569): das alles weist unbedingt auf eine innere Wesensverwandtschaft beider Göttinnen hin und nötigt zu der Annahme, dass auch in Fortuna eine Frauengöttin zu erkennen sei. Die eigentümliche Verhüllung des Tempelbildes, welche Veranlassung dazu gab, das Bild auch als eine Pudicitia zu deuten,[5]) und der durch Varro[6]) eben für die Göttin des Forum boarium bezeugte Name Fortuna Virgo bestätigen diese Annahme umsomehr, als nach Arnobius (II 67) die Bräute bei der Verheiratung dieser *Fortuna virginalis* ihre Mädchenkleider zu weihen pflegten.[7]) Derselben Frauengottheit war ein weiteres Heiligtum am vierten Meilensteine der Via Latina gewidmet:[8]) hier führte die Göttin ausdrücklich den Namen Fortuna muliebris, und das Betreten des Heiligtums und die Berührung des Bildes war nur solchen

---

V 70. Varro bei Non. p. 144. 425. Ueber vielleicht zum Tempel der Fors Fortuna gehörige Funde von Votivgaben kleiner Leute vgl. HÜLSEN, Röm. Mitt. IV 290 f.; Weihinschriften von dem Heiligtume am 6. Meilensteine CIL VI 167—169.

[1]) Tac. ann. II 41; bei Cass Dio XLII 26 wird der Tempel irrtümlich schon im J. 707 = 47 erwähnt.

[2]) *Fors Fortuna est, cuius diem festum colunt, qui sine arte aliqua vivunt,* Donat. zu Ter. Phorm. 841; daher wird die Göttin dargestellt mit dem Steuer in der Hand auf einer Kugel stehend (auf dem Altar CIL V 8219 und ähnlich auf Münzen, vgl. ECKHEL, D. N. VIII 38 f.).

[3]) Liv. V 19, 6. Ovid. fast. VI 479 f. 569.

[4]) Liv. XXIV 47, 16. XXV 7, 6. XXXIII 27, 3 f.

[5]) Fest. p. 242 *Pudicitiae signum in foro boario . . . eam quidam Fortunam esse existimant* muss, wie Ovid. fast. VI 620 zeigt, auf den Fortunentempel gehen; danach ist auch das von Liv. X 23, 3 erwähnte *sacellum Pudicitiae patriciae in foro boario* mit dem Fortunentempel identisch. Vgl. WISSOWA, Analecta Romana topographica p. 5 ff.

[6]) Bei Non. p. 189; ein ἱερὸν Τύχης παρθένου nennt Plut. de fort. Rom. 10 (vgl. Qu. Rom. 74) παρὰ τὴν Μοσχῶσαν καλουμένην κρήνην.

[7]) Dasselbe meint offenbar Verginia bei Liv. X 23, 5 *se et patriciam et pudicam in patriciae Pudicitiae templum ingressam et uni nuptam, ad quem virgo deducta sit.*

[8]) Fest. p. 242. Val. Max. I 8, 4.

Frauen gestattet, die als *univiriae* in erster und einziger Ehe lebten,[1]) eine Bestimmung, die sich genau ebenso im Kulte der Mater Matuta (Tert. de monog. 17) und der mit der Fortuna des Forum boarium identischen Pudicitia (Liv. X 23, 9) wiederfindet. Von der Weihung des Kultbildes durch die römischen Matronen erzählte noch eine Wundergeschichte, nach welcher die Gottheit aus dem Bilde heraus zweimal mit lauter Stimme erklärt haben sollte: *rite me, matronae, dedistis riteque dedicastis*;[2]) den Anlass der Weihung aber glaubte man durch Kombination einerseits aus dem Namen Fortuna muliebris und der Beteiligung der Matronen am Kulte, andererseits aus der Lage des Heiligtums erschliessen zu können, und führte ihn auf die Bedrohung Roms durch Coriolan zurück, die der Sage nach etwa in der Gegend des Tempels durch das Eingreifen der römischen Frauen unter Führung der Mutter und der Gattin des Angreifers abgewendet worden war:[3]) der allgemeine Glaube an diese Entstehungsgeschichte liess schliesslich die ursprüngliche Bedeutung der Fortuna muliebris stark in Vergessenheit geraten. Aber noch eine dritte ältere Form des Fortunendienstes hat — wenn auch mehr im Gegensinne — Beziehungen zum weiblichen Geschlechte gehabt: über die Fortuna virilis nämlich ist nur das bekannt, dass am 1. April die Frauen geringeren Standes zu ihr beteten, und zwar zum Teil in den Männerbädern,[4]) eine Absonderlichkeit, welche zeigt,[5]) dass diese Fortuna virilis im ausgesprochenen Gegensatze steht zu den als Beschützerinnen der weiblichen Schamhaftigkeit gefassten Fortunae vom Forum boarium und der Via Latina: es ist daher wohl auch kein Zufall, dass ihr Festtag mit den Veneralia zusammenfällt (s. § 44) und ihr Bild neben einem Altar der Venus aufgestellt war.[6])

Etwas völlig Sicheres ist über die Herkunft dieser ältesten römischen Fortunenkulte nicht zu ermitteln, doch ist es in hohem Masse wahrscheinlich, dass die Römer sie im Austausche religiöser Vorstellungen mit ihren latinischen Nachbarn erhalten haben. Denn alter Fortunendienst ist nicht nur durch Varro (de l. l. V 74) für die Sabiner bezeugt,[7]) sondern namentlich auch in Latium an verschiedenen Stellen nachweisbar, namentlich auf

---

[1]) Dion. Hal. ant. VIII 56, 4. Fest. p. 242. Serv. Aen. IV 19. Tert. de monog. 17. Ist bei Dion. a. a. O. die überlieferte Lesung *τὴν δὲ τιμὴν καὶ θεραπείαν αὐτοῦ* (*τοῦ ξοάνου*) *πᾶσαν ἀποδεδόσθαι ταῖς νεογάμοις* richtig (es liegt nahe *μονογάμοις* zu korrigieren), so bietet diese Hervorhebung der Neuvermählten eine Analogie zu dem Opfer der Bräute bei der Fortuna des Forum boarium.

[2]) Val. Max. I 8, 4. Dion. Hal. ant. VIII 56. Plut. Coriol. 37; de fort. Rom. 5; vgl. Lact. inst. II 7, 11. August. c. d. IV 19.

[3]) Dion. Hal. VIII 55. Plut. Coriol. 37; de fort. Rom. 5; vgl. Liv. II 40, 12. Val. Max. V 2, 1. Ueber den angeblichen doppelten Stiftungstag (1. Dez. und 6. Juli) dieses Tempels bei Dion. Hal. a. a. O. s. Wissowa a. a. O. p. 15 f. (gegen Jordan, Ephem. epigr. I p. 234 f.)

[4]) Fast. Praen. z. 1. April und dazu Mommsen, CIL I² p. 314; vgl. Ovid. fast. IV 145 ff. Lyd. de mens. IV 45.

[5]) *Est signum adulterae lavari cum viris* Quintil. inst. V 9, 14; vgl. die merkwürdige Inschrift CIL VI 579: *Imperio Silvani. Ni qua mulier velit in piscina virili descendere; si minus, ipsa de se queretur . hoc enim signum sanctum est.*

[6]) Plut. de fort. Rom. 10: *παρὰ τὸν τῆς Ἀφροδίτης ἐπιταλαρίου* (? man erwartete *ἐπιστροφίας*, da die Venus des 1. April die Verticordia ist) *βωμὸν ἄρρενος Τύχης ἕδος.*

[7]) Ueber einen doppelten Tempel der Fortuna zwischen Cales und Teanum s. Strab. V 249. CIL X 4633; Tempel in Capua 545 = 209, Liv. XXVII 11, 2; *Fortunai poblicai sacra*, archaische Inschrift aus Benevent, CIL IX 1543; *Fortunai pocolo*, Becherinschrift aus Calabrien, CIL IX 258.

dem Mons Algidus, wo die Römer im Jahre 536 = 218 eine Supplikation zur Sühnung von Prodigien anordneten,[1]) und an den beiden altberühmten Sitzen des Fortunenkultes, in Antium und in Praeneste. Von dem antiatischen Gottesdienste wissen wir nicht viel mehr, als dass daselbst ein Schwesterpaar von Fortunae verehrt wurde[2]) und dass der Tempel, wenigstens am Ausgange der Republik, ein angesehenes Orakel besass:[3]) nicht einmal, dass eine der beiden Göttinnen kriegerisch, die andre friedlich aufgefasst gewesen wäre, kann man aus der helmartigen Kopfbedeckung der einen Göttin auf einem Denare des Q. Rustius[4]) mit Sicherheit schliessen, da dies Kennzeichen auf andern Denaren desselben Typus und Münzmeisters fehlt, und die berühmte Fortuna-Ode des Horaz (I 35) ist viel zu sehr von den allgemeinen Tyche-Fortuna-Vorstellungen erfüllt, als dass sie uns für die spezielle Auffassung der Göttin von Antium, deren Namen sie an die Spitze stellt, etwas lehren könnte. Dagegen ist der ganz eigenartige praenestinische Kult in neuerer Zeit namentlich durch einen inschriftlichen Fund[5]) unserem Verständnisse nicht unwesentlich näher gebracht worden. Diese archaische Inschrift (CIL XIV 2863) bezeichnet die Göttin als *Fortuna Diovo filea primocenia*, jüngere Inschriften nennen sie, unter Bewahrung eines noch älteren Sprachgebrauches,[6]) *Fortuna Iovis puer primigenia* (CIL XIV 2862, vgl. 2868): sie war also die erstgeborene Tochter des Juppiter in einer der italischen Religion, die keine Götterkindschaften kennt, sonst durchaus fremden Auffassung, welche sich gewiss nicht zufällig nur in dem von fremden Einflüssen stark durchsetzten Praeneste nachweisen lässt. Für die Deutung der Göttin ist es von Wichtigkeit, dass jene älteste Weihinschrift ihr von einer Matrone *nationu cratia,* d. h. für Kindersegen,[7]) dargebracht wird; ausserdem erfahren wir, dass es in einem von dem grossen Fortunentempel getrennten Heiligtume ein von den *matres,* d. h. den mit Kindern gesegneten Matronen, verehrtes Bild der Fortuna gab, die zwei Kinder an ihrer Brust säugte (Cic. de divin. II 85), offenbar also ebenfalls als eine mütterliche Gottheit gedacht war:[8]) die allgemeine Deutung erklärte die Kinder für Juppiter und Juno und sah in dem ersteren den *Iuppiter puer,* den man auf dem Wege falscher Interpretation aus dem Namen *Fortuna Iovis puer primigenia* entnahm. Der Haupttempel der Fortuna Primigenia, von dem noch namhafte Reste

[1]) Liv. XXI 62, 8; hierher gehört vielleicht die archaische Inschrift von Tusculum CIL XIV 2577 (*de praidad Fortune*).

[2]) Martial. V 1, 3. Macr. S. I 23, 13. Suet. Calig. 57. Tac. ann. XV 23. CIL X 6555. 6638 (*aeditus Fortunarum*); wenn Stat. silv. I 3, 80 von den *Praenestinae sorores* spricht, so verwechselt er die Fortunenkulte von Praeneste und Antium.

[3]) Macr. Suet. Mart. aa. OO.; über den Reichtum des Tempels vgl. App. b. c. V 24. Schol. Horat. c. I 35, 1.

[4]) Babelon, Monn. consul. II 412.

[5]) S. namentlich H. Jordan, Symbolae ad historiam religionum Italicarum alterae (Regimont. 1885) p. 3—13. Dessau, Hermes XIX 453 ff.; CIL XIV p. 295 f.

[6]) Ueber *puer* = *filia* s. Charis. p. 84. Priscian I p. 232 H.

[7]) So richtig Jordan a. a. O. p. 4 gegen Mommsen bei Dessau, Hermes XIX 455.

[8]) An die Analogie der aus zahlreichen Terracottafiguren bekannten, noch nicht überzeugend gedeuteten „Muttergottheit von Capua“ (Litteratur bei A. Preuner, Jahresber. f. Altertumswiss. XXV 439; vgl. auch W. Gurlitt, Archaeol. epigr. Mitt. aus Oesterr. XIX 1896 S. 18) erinnert Jordan a. a. O. p. 10; da es in Capua einen Tempel der Fortuna gab (Liv. XXVII 11, 2; vgl. CIL X 3775), so wäre es nicht unmöglich, dass die Göttin Fortuna zu benennen wäre.

erhalten sind,[1]) verdankte sein Ansehen[2]) und seinen Reichtum der Orakelerteilung, die hier durch Lose (*sortes*) geschah, d. h. durch beschriebene Eichenstäbe, die durch die Hand eines Knaben gemischt und gezogen wurden;[3]) von der aus dem Holze eines wunderthätigen Ölbaums angefertigten *arca*, in welcher diese Losstäbe aufbewahrt wurden (Cic. a. a. O.), führte der in Praeneste neben Fortuna verehrte Juppiter den Beinamen *Arkanus*;[4]) das Hauptfest der Göttin fiel auf den 11. und 12. April.[5]) Die Fremdartigkeit des ganzen Gottesdienstes und insbesondere der Orakelerteilung trugen offenbar die Schuld daran, dass die Römer sich lange gegen diesen Kult ablehnend verhielten und noch zur Zeit des ersten punischen Krieges der Senat gegen den Consul Q. Lutatius Cerco einschritt, als dieser sich bei den praenestinischen *sortes* Rat erholen wollte.[6]) Erst die Not des hannibalischen Krieges führte zur Aufnahme auch dieses Gottesdienstes: in dem Kampfe bei Kroton 550 = 204 gelobte der Consul P. Sempronius Tuditanus für den Fall des Sieges der Fortuna Primigenia einen Tempel, der auf dem Quirinal erbaut und im Jahre 560 = 194 eingeweiht wurde.[7]) Dass es die Göttin von Praeneste ist, der dieses Heiligtum gilt, beweist der Name Primigenia, der durchaus dem praenestinischen Kulte eigentümlich ist; in Rom aber wurde dem Gedanken, dass diese praenestinische Göttin nunmehr in erster Linie über das römische Staatswohl walten solle, auch im Namen offiziell Ausdruck gegeben; denn die Steinkalender verzeichnen den auf den 25. Mai angesetzten Stiftungstag des Tempels teilweise (fast. Caer. Esquil.) in der Form *Fortunae p(ublicae) p(opuli) R(omani) Q(uiritium) in colle Quirin(ali)*, teilweise (fast. Venus.) *Fortun(ae) prim(igeniae) in col(le)*: mit gutem Rechte hat man daraus geschlossen, dass der volle Name Fortuna publica populi Romani Quiritium primigenia lautete.[8]) Ein zweiter Tempel der Fortuna publica (nicht Primigenia) unbekannter Gründungszeit, der seinen Stiftungstag am 5. April feierte, lag ebenfalls auf dem Quirinal, mehr nach der Stadt zu, und führte darum den unterscheidenden Namen *aedes Fortunae publicae citerioris in colle;*[9]) den Stiftungstag eines dritten Tempels verzeichnet der Kalender der Arvalbrüder zum 13. November in der Form *Fortunae prim(igeniae) in c[olle]*: da wir nun wissen, dass auf dem Quirinal nahe beieinander drei

[1]) A. Bormann, Altlatin. Chorogr. S. 207 ff. O. Marucchi, Bull. d. Inst. 1881, 248 ff. Blondel, Mélanges d'archéol. et d'hist. II 1882, 168 ff.

[2]) z. B. opfert im J. 587 = 167 König Prusias von Bithynien *Romae in Capitolio et Praeneste Fortunae* (Liv. XLV 44, 8); vgl. auch die bewundernde Aeusserung des Karneades bei Cic. de div. II 87.

[3]) Cic. de div. II 85 f., vgl. I 34; ein *sortilegus Fortunae Primigeniae* zu Praeneste CIL XIV 2989. Zur Illustration können die bronzenen *sortes* von Patavium (CIL I 1438 ff. = Buecheler, Anthol. epigr. nr. 331) und Parma (CIL XI 1129) dienen.

[4]) CIL XIV 2937. 2972 und das Gedicht ebd. 2852 = Buecheler, Anthol. epigr. nr. 249, 17; dass in Praeneste auch Juno neben Fortuna verehrt worden sei, folgt aus CIL XIV 2867 nicht.

[5]) Fast. Praen. z. 11. April (CIL I² p. 339): *[hoc biduo sacrifici]um maximu[m] Fortunae prim[i]g(eniae). utro eorum die oraclum patet. IIviri vitulum i[mmolant]*.

[6]) Val. Max. epit. I 3, 2; vgl. CIL XIV 2929 mit Dessaus Bemerkung.

[7]) Liv. XXIX 36, 8. XXXIV 53, 5 (an der zweiten Stelle wird der Consul P. Sempronius Sophus genannt und fälschlich hinzugefügt, er habe den Tempel in seiner Censur begonnen, während diese thatsächlich vor sein Consulat fiel); vgl. XLIII 13, 5.

[8]) Mommsen, CIL I² p. 319; Ovid. fast. V 729 f. nennt die Göttin *populi Fortuna potentis publica*.

[9]) CIL I² p. 315. Ovid. fast. IV 375 f.

verschiedene Fortunentempel lagen, von denen die ganze Gegend den Namen *ad tres Fortunas* führte,[1]) so ist es das Nächstliegende, bei der Notiz des Arvalenkalenders eben an den dritten dieser drei Tempel zu denken.[2]) Demnach wurde Fortuna in zwei von den drei quirinalischen Tempeln als Primigenia verehrt; eine dritte Kultstätte besass dieselbe Göttin auf dem Capitol,[3]) und von ihrer Verehrung in Rom zeugen mehrere erhaltene Inschriften,[4]) ohne dass wir aber darüber Aufschluss erhielten, in welcher Richtung man sich die Göttin wirksam dachte. Wahrscheinlich war es in diesen römischen Kulten der Fortuna Primigenia weder die mütterliche Gottheit von Praeneste, noch die am Forum boarium und an der Via Latina verehrte Frauengottheit, die man anbetete, sondern die Glücksgöttin: für diese Veränderung der Auffassung bot der praenestinische Kult mit seinen *sortes* die Handhabe, indem aus der zukunftkündenden Gottheit leicht eine glückverleihende werden konnte, zugleich aber wird der Einfluss der in der hellenistischen Zeit so reich entwickelten griechischen Tyche-Vorstellungen mitgewirkt haben. Es ist aber für die römische Denkart bezeichnend, dass in Rom Fortuna im Kulte — anders natürlich in der ganz von griechischen Vorbildern abhängigen Dichtung — nicht eine allwaltende Schicksalsgöttin ist,[5]) sondern stets nur in unendlich vielen Spezialisierungen den glücklichen Ausgang mit Beziehung auf eine bestimmte Thätigkeit, eine bestimmte Zeit, eine bestimmte Gruppe von Individuen u. ä. verkörpert. Am deutlichsten tritt das hervor in der Gestalt der Fortuna huiusce diei (Cic. de leg. II 28), die einen von Q. Lutatius Catulus in der Cimbernschlacht bei Vercellae 653 = 101 gelobten Tempel auf dem Marsfelde,[6]) vielleicht auch einen zweiten, älteren auf dem Palatin[7]) besass: es ist nichts als das seiner speziellen Wesenheit nach unbekannte *numen*, dem der glückliche Ausgang jenes Tages verdankt wurde, sozusagen die Fortuna du jour. Auch die Fortuna equestris, der während eines heftigen Reiterkampfes im celtiberischen Kriege 574 = 180 vom Diktator Q. Fulvius Flaccus ein Tempel gelobt und 581 = 173 geweiht wurde,[8]) ist nichts als die Verkörperung des glücklichen Erfolges der römischen Reiterei, nicht wesentlich verschieden etwa von einem Genius equitum Romanorum.[9]) Dieser völlig uferlosen Allgemeinheit des Begriffes

[1]) Vitr. III 2, 2. Krinagoras Anth. Plan. IV 40, 1.

[2]) Ueber die drei Tempel s. Jordan, Archaeol. Zeit. 1871 S. 77 ff. Mommsen, CIL I[2] p. 315; vgl. auch Visconti, Bull. arch. com. I 1873, 201 ff.

[3]) Plut. de fort. Rom. 10. Wenn in dem Weihgedicht CIL XIV 2852 = Buecheler, Anth. epigr. nr. 249 der Praenestiner T. Caesius Primus seine heimische Fortuna als *Tarpeio vicina Tonanti* bezeichnet, so nötigt das Wort *Tarpeio* unbedingt an das römische Capitol, nicht an die Burg von Praeneste zu denken; anders Jordan, Topogr. I 2 S. 64.

[4]) CIL VI 192—195. 3681; ausserhalb Roms und Praenestes nur CIL XI 1. 1415 (?).

[5]) Erst Trajan hat nach Lyd. de mens. IV 7 τῇ πάντων Τύχῃ einen Tempel gegründet, dessen Fest am 1. Januar gefeiert wurde, mit der Bestimmung, dass ausser dem Opfernden selbst niemand vom Opferfleische geniessen dürfe.

[6]) Plut. Mar. 26; dass der *in campo* gelegene Tempel eben der damals gelobte ist, geht aus der Thatsache hervor, dass sein Stiftungstag der 30. Juli (CIL I[2] p. 323), d. h. eben der Tag der Schlacht von Vercellae, ist.

[7]) Plin. n. h. XXXIV 54. 60 und dazu Aust, De aedib. sacr. p. 26, der nur die Stelle Plut. Mar. 26 nicht hierher beziehen durfte.

[8]) Liv. XL 40, 10. 44, 9. XLII 10, 5 und mehr bei Aust a. a. O. p. 25 f. nr. 63. Dieselbe Göttin hatte auch bei Antium einen Tempel, Tac. ann. III 71.

[9]) Daher wird Fortuna gern mit dem

und der unbegrenzten Fähigkeit, sich zu spezialisieren, verdankt Fortuna die ungeheuer grosse Anzahl von Kapellen und Altären, die ihr unter den verschiedensten Beinamen zu teil wurden. Diese Namenreihe[1]) beginnt mit den allgemeinsten Bezeichnungen wie Fortuna bona,[2]) Fortuna mala,[3]) Fortuna dubia,[4]) Fortuna brevis,[5]) Fortuna stabilis,[6]) Fortuna obsequens,[7]) Fortuna respiciens[8]) und geht dann weiter zu immer spezielleren Differenzierungen, wie Fortuna publica,[9]) Fortuna privata,[10]) Fortuna barbata[11]) u. a., ja am häufigsten wird sie geradezu als die Fortuna einzelner Collegia,[12]) Familien,[13]) Personen[14]) oder Örtlichkeiten[15]) angerufen; manche Namen, wie z. B. der der Fortuna viscata,[16]) entziehen sich jeder Deutung. In der Kaiserzeit gewann eine besondere Bedeutung die Fortuna Redux, welcher bei der Rückkehr des Augustus aus dem Orient 735 = 19 ein Altar nahe der Porta Capena geweiht wurde: der offizielle *natalis* des Heiligtums, der Tag der Einweihung, war der 15. Dezember, aber noch feierlicher wurde der Tag begangen, an dem damals die Rückkehr des Augustus erfolgt und die Errichtung der *ara Fortunae Reducis* beschlossen worden war: er fand unter dem Namen Augustalia Aufnahme unter die *feriae publicae p. R.* und wurde mit Spielen zu Ehren des Augustus und der Fortuna Redux begangen, die seit dem Tode des Augustus ständig waren und sich zur Zeit des Claudius über 10 Tage (3. bis 12. Oktober) erstreckten.[17]) Seitdem äussert sich die Loyalität der Unterthanen gegen den Kaiser nicht nur in zahlreichen Privatweihungen *pro salute et reditu imperatoris* an diese Göttin, die den Kaiser aus allen Feldzügen siegreich und wohlbehalten zurückführt,[18]) sondern auch die Staatspriester opfern ihr feierlich *ob salutem victoriamque,* wenn der Kaiser ins Feld zieht, wie die Arvalakten zeigen:[19]) einmal wird nach diesen auch für die glückliche Hinreise des Kaisers zum Heere der Fortuna Dux geopfert.[20]) Aus demselben Bedürfnisse nach Äusserungen der Ergebenheit für das regie-

Genius (z. B. CIL VI 236. X 1568. 6302. III 1008. 4289. 4558. VII 370) oder mit Tutela (CIL VI 177—179; *Genio et Fortunae Tutelaeque huius loci cohortium praetoriarum* CIL VI 216) verbunden.

[1]) Lange Aufzählung solcher Namen bei Plut. de fort. Rom. 10; Qu. Rom. 74.

[2]) z. B. CIL VI 183 f. III 1009. 4355.

[3]) Altar auf dem Palatin in Rom, Cic. nat. deor. III 63; de leg. II 28. Plin. n. h. II 16.

[4]) CIL VI 975 (*vicus Fortunae dubiae*).

[5]) Plut. Qu. Rom. 74.

[6]) CIL III 5156a.

[7]) Plut. aa. OO. Cic. de leg. II 28. Cass. Dio XLII 26, 4. Fronto p. 157 Nab. CIL VI 181. 975 (*vicus Fortunae obsequent(is)*). IX 5178. XI 347. 817.

[8]) Plut. aa. OO. Plaut. Asin. 716. CIL VI 191. 975 (*vicus Fortunae respicient(is)*). V 5247. X 6509.

[9]) Ausserhalb Roms z. B. CIL IX 1543. X 1558.

[10]) Plut. de fort. Rom. 10.

[11]) August. c. d. IV 11. VI 1. Tertull. ad nat. II 11.

[12]) *Numini Fortunae col(legii) fab(rum)* CIL VI 3678, vgl. auch Liebenam, Gesch. u. Organis. d. röm. Vereinswesens S. 293 f.; eine *Fortuna legionis* CIL III Suppl. 10992.

[13]) z. B. *Fortuna Crassiana* (CIL VI 186), *Flavia* (ebd. 187), *Iuveniana* (189), *Torquatiana* (204), *Tulliana* (8706) u. a.

[14]) *Fortunae Claudiae Iustae* CIL VI 3679.

[15]) *Fortuna balneorum* (CIL VI 182. II 2701. 2763. Fronto p. 157 Nab.), *horreorum* (CIL VI 188. 236) u. a.

[16]) Plut. aa. OO.

[17]) Die Zeugnisse vollständig bei Mommsen, Res gestae D. Aug.² p. 46 f.; CIL I² p. 330; einen domitianischen Tempel der Fortuna Redux auf dem Marsfelde erwähnt Martial. VIII 65.

[18]) Daher auch Fortuna Redux mit Victoria und Pax verbunden, CIL VI 196 f.

[19]) Henzen, Acta fratr. Arval. p. 86. 122. 124.

[20]) Henzen a. a. O. p. 122, vgl. CIL IX 2194.

rende Haus sind auch die zahlreichen Weihungen an Fortuna Augusta[1]) hervorgegangen, deren Verehrung sich innerlich mit der des Genius Augusti nahe berührt. Von Ausdehnung und Bedeutung des Fortunenkultes in der Kaiserzeit geben in weit höherem Grade als die vereinzelten litterarischen Zeugnisse (s. unter diesen namentlich Plin. n. h. II 22) die zahllosen inschriftlichen und namentlich auch monumentalen Überreste Kunde, insbesondere die sehr zahlreichen Münzbilder und die kaum zu übersehende Menge von Statuen und Bronzen:[2]) letztere stammen zum weitaus grössten Teile aus den Hauskapellen, in denen, wie schon die pompejanischen Sakralbilder (Helbig, Wandgem. nr. 73 ff.) zeigen, Fortuna unter den Penaten selten gefehlt haben wird. Die ständigen Attribute der Göttin sind Steuerruder und Füllhorn, doch kommt oft mancherlei Beiwerk (Kugel, Modius, Schiffsprora) hinzu, und in den Zeiten der späten Theokrasie äussert sich die Anpassungsfähigkeit des Begriffes der Fortuna darin, dass sie mit anderen Gottheiten, namentlich mit Isis, durch Annahme ihrer Attribute sich verschmilzt oder gar als Fortuna Panthea (CIL X 5800, vgl. 1557) die Zeichen aller möglichen Gottheiten in sich vereinigt (s. oben S. 82).

Entsprechend der Neigung des Römers, sich mit göttlicher Verkörperung des Nächstliegenden und Konkreten zu begnügen, ist der allgemeine Begriff einer über Welt und Menschheit im weitesten Umfange waltenden Schicksalsgottheit in der römischen Religion überhaupt nicht zur Ausprägung gelangt. Denn die Parca, die man auf Grund der falschen Ableitung ihres Namens von *pars* mit der griechischen *Μοῖρα* identifizierte und demgemäss auch den drei Moiren entsprechend vervielfältigte, ist ursprünglich eine Geburtsgöttin bezw. Beiname einer solchen.[3]) Der Begriff des Fatum aber hat nie in der Religion seinen Platz gefunden, sondern ist als Übersetzung und Verdolmetschung der griechischen *Αἶσα* ausschliesslich ein dichterischer und philosophischer Terminus; erst der Plural Fata, ursprünglich rein abstrakt die Summe unverrückbarer Schicksalssatzungen bezeichnend, hat allmälig etwas mehr Körperlichkeit gewonnen, indem man die griechischen Vertreterinnen dieser Schicksalssatzungen, die drei Moiren, als *Fata* oder *tria Fata* verdeutlichte:[4]) daher finden wir

---

[1]) z. B. CIL VI 43. 180 f. 3680. XIV 2040. 3561 (*cultores domus divinae et Fortunae aug. Lares augustos d. d.*, Tibur). 3581. IX 6378. X 820 ff. (Pompeji, vgl. Nissen, Pompejan. Stud. S. 182 ff. A. Mau, Röm. Mitteil. XI 1896, 269 ff.).

[2]) Reiche Materialsammlung bei R. Peter in Roschers Lexik. I 1503 ff. 1530 ff. Drexler ebd. 1549 ff.

[3]) Varro bei Gell. III 16, 10 fasst Parca, Nona, Decima als *tria Fata* zusammen, Caesellius Vindex ebd. § 11 nennt Nona, Decima, Morta als *nomina Parcarum*, wobei schon der Widerspruch der Ansichten zeigt, dass die Gruppierung der Namen eine willkürliche, keine überlieferte ist: wahrscheinlich gehört der Beiname Nona Decima zu Carmenta (s. oben S. 180), während Parca Morta einen ebensolchen Doppelnamen bildet wie Genita Mana (s. oben S. 196), mit dem er sich inhaltlich vollkommen deckt. Die namentlich auf oberitalischen und gallischen Steinen (die Inschriften bei M. Ihm, Jahrb. d. Altertumsfr. im Rheinl. LXXXIII 180 f., vgl. ebd. S. 65 ff. und dagegen Siebourg, Westd. Zeitschr. VII 111 ff.) zuweilen vorkommenden *Parcae* haben mit der altrömischen Parca nichts zu thun; wenn es nicht einheimische Gottheiten sind, so sind damit die Moiren gemeint.

[4]) Plaut. Bacch. 953 ff. Varro bei Gell. III 6, 19. Apul. de mundo 38. Auson. Griph. 19 p. 201 Peip. CIL V 3143. Ephem. epigr. VIII 128; in der capuanischen Inschrift CIL X 3812 *Iustitiae Nemesi Fatis quam voverat aram . . posuit* zeigt die danebenstehende griechische Fassung (Kaibel, Epigr. gr. nr. 837) *Δεσποίνῃ Νεμέσει καὶ συννάοισι θεοῖσι* u. s. w., dass es sich um die Moiren neben Nemesis und Themis handelt. Ueber die

der Weihinschrift *Fatis* wiederholt die Abbildung von drei Frauen beigegeben,[1] die wir unbedenklich für die griechischen Moiren erklären dürfen. Daneben kennen wir aber durch eine Reihe vorwiegend auf keltischem Boden gefundener Inschriften[2] eine geschlechtliche Differenzierung von *Fati* und *Fatae*, die nicht wohl anders als in Anlehnung an in jenen Gegenden heimische Vorstellungen entstanden sein kann: wäre es in denjenigen Fällen, wo nur Fatae erwähnt werden,[3] möglich, die weibliche Form von dem Geschlechte der griechischen *Μοῖραι* herzuleiten, so versagt dieses Auskunftsmittel dort, wo männliche und weibliche Faten zusammen- oder gegenübergestellt werden:[4] hier haben unbedingt fremde, ausserrömische Vorstellungen eingegriffen, und wir verstehen es jetzt, wenn auf einer Inschrift von Aquileja (CIL V 775) ausdrücklich unterschieden wird *Fatis divin(is) et barbaric(is)*, d. h. zwischen den römischen und den barbarischen Gottheiten gleichen Namens. In Rom hat diese geschlechtliche Differenzierung von Fati und Fatae nicht Platz gegriffen; denn wenn bei Petron (c. 42. 71. 77) und auf einigen Grabschriften von *malus Fatus* oder *Fatus meus* die Rede ist, so ist das nur eine der in der Vulgärsprache häufigen Ersetzungen des Neutrums durch eine masculine Bildung, nicht etwa, wie man gemeint hat,[5] ein göttliches Gegenbild zum Genius, wie mit Deutlichkeit schon daraus hervorgeht, dass auf Grabschriften *Fatus meus* ganz ebenso von Frauen[6] wie von Männern gebraucht wird. Ganz vereinzelt und darum auch nicht sicher zu deuten ist die Notiz Tertullians,[7] dass am neunten Tage nach der Geburt eines Kindes die schreibenden Fata, Fata Scribunda, angerufen worden seien;[8] die gewöhnliche Annahme, dass diese Göttinnen mit den etruskischen Darstellungen einer schreibenden Schicksalsgottheit und mit den Figuren schreibender Parzen auf römischen Sarkophagen zusammenhängen, unterliegt schweren Bedenken, es ist sogar fraglich, ob an der Tertullianstelle überhaupt von einer Göttin die Rede ist.[9])

Jungen Datums ist die Verehrung der Felicitas, der Göttin des glücklichen Erfolges,[10] welcher zuerst L. Licinius Lucullus kurz nach 608

tria Fata auf dem römischen Forum s. Jordan, Topogr. II 482. I 2 S. 349. Hierher gehören auch die Darstellungen der drei Moiren mit der Beischrift *Fatis victricibus* auf Münzen des Diocletian und Maximian (Eckhel, D. N. VIII 6), sowie die im Kalender des Philocalus zum 29. und 30. September verzeichneten *ludi fatales*.

[1]) CIL II 3727. III 4151. XII 1281. 3045. VI 145 (nur sechs Füsse erhalten); ein Mann zwischen zwei Frauen mit der Beischrift *Fata divina* auf dem Grabgemälde der Vibia (CIL VI 142, vgl. Maass, Orpheus S. 221); eine weibliche Gestalt, den Fuss auf ein Rad gestützt (Oberkörper weggebrochen), mit der Beischrift *Fatis* CIL VI 2189.

[2]) M. Siebourg, De Sulevis Campestribus Fatis (Diss. Bonn. 1886) p. 25 ff. 39 f. M. Ihm a. a. O. S. 98 ff.

[3]) *Fatabus* CIL V 4209; *quai fate* (d. h. *cui Fatae*) *concesserunt vivere annis XXXXV* CIL II 89.

[4]) *Fatis masculis* CIL V 5002; *Fatis Fata[bus]* ebd. 5005.

[5]) Jordan, Hermes VII 197 und ihm zustimmend Ihm a. a. O. S. 99.

[6]) CIL VI 4379. 11592. 25703 = Buecheler, Anthol. epigr. nr. 81. 146. 1537 B.

[7]) Tertull. de anima 39 *dum per totam hebdomadam Iunoni mensa proponitur, dum ultima die Fata scribunda advocantur*; vgl. CIL VI 29426 (= Buecheler, Anth. epigr. nr. 1164) v. 5 *quo matri multos scripsit* (Parca), *multos quoque patri ingratis annos?*

[8]) Die Auffassung Jordans (zu Preller, Röm. Myth. II 194, 3), es sei eine schreibende Fata im Singular zu verstehen, findet im Texte Tertullians keine Stütze.

[9]) J. Weisweiler, Jahrb. für Philol. CXXXIX 1889, 39 f.

[10]) Obwohl der Zusammenhang von *felix* mit *feo, fetus, fecundus* feststeht, ist doch bei der späten Schöpfung der Göttin Felicitas an eine Gottheit der Fruchtbarkeit (Prel-

= 146 einen im Velabrum gelegenen Tempel weihte,[1]) deren hohes Ansehen sich aber erst von den Zeiten des Sulla Felix herschreibt. Hatte dieser seine Schutzgöttin Venus als die glückbringende (Venus felix) verehrt (s. unten § 44), so folgte Cn. Pompejus diesem Beispiele mit der Modifikation, dass er vielmehr mit der siegreichen Venus (Venus victrix), deren Tempel er auf der Höhe seines steinernen Theaters anlegte, die Felicitas paarte,[2]) eine Vereinigung, die in gleicher Weise auch bei einem Heiligtume auf dem Capitol wiederkehrt.[3]) Einen eigenen Tempel erhielt Felicitas auf Betreiben Caesars, der schon in der Schlacht bei Thapsus ihren Namen als Parole ausgegeben hatte (Bell. Afr. 83), durch M. Aemilius Lepidus an der Stelle, wo Faustus Sulla seinen Neubau der Curie aufgeführt hatte (Cass. Dio XLIV 5). Von den weiteren Schicksalen dieses Heiligtums erfahren wir nichts, wohl aber sehen wir, dass Felicitas von nun an unter den Göttern des Staates und des Kaiserhauses eine wichtige Rolle spielt: dass Augustus besondere Beziehungen zu ihrem Kulte unterhielt, geht daraus hervor, dass in Rom der Tag, an welchem Tiberius dem *numen Augusti* einen Altar errichtet hatte, durch ein Opfer an Felicitas begangen wurde,[4]) und beim Augustustempel in Cumae zur Erinnerung an die erste Imperatorenacclamation des Kaisers alljährlich eine *supplicatio Felicitati imperi* stattfand;[5]) ebenso ehrte der Senat den Tiberius durch Aufstellung einer Statue der Felicitas in seinem Geburtsorte Fundi.[6]) Daher erscheint auch nicht nur ihr Bild häufig auf den Münzen der Kaiserzeit, um die *felicitas saeculi* zu veranschaulichen, sondern die Göttin findet auch als göttliche Verkörperung der dem Kaisertume verdankten Segnungen zusammen mit Salus (s. oben S. 122) in den Götterreihen, die von Staatswegen, insbesondere am Jahrestage des Regierungsantrittes des Kaisers,[7]) oder von Privaten[8]) für das Wohl des kaiserlichen Hauses angerufen werden, an hervorragender Stelle, unmittelbar hinter der capitolinischen Trias ihren Platz.

Eine ziemlich untergeordnete Rolle spielt neben Felicitas die männliche Vertretung des glücklichen Ausganges, der Gott Bonus Eventus. Von Haus aus wohl mit besonderer Beziehung auf das gute Aufgehen der Saat[9]) verehrt und darum noch von Varro (de re rust. I 1, 6) in den von

LER, Röm. Myth. II 255) ebensowenig zu denken wie bei Venus felix, Mercurius felix, Roma felix u. a.

[1]) Cass. Dio frg. 75, 2 Melb. Strab. VIII 381. Cic. Verr. IV 4 und mehr bei JORDAN, Topogr. I 2 S. 486.

[2]) Fast. Amit. (vgl. Allif.) z. 12. Aug.: *Veneri victrici, Hon(ori) Virt(uti), Felicitati in theatro marmoreo,* CIL I² p. 324.

[3]) Fast. Amit. (vgl. fast. Arv.) z. 9. Oktober: *Genio public(o), faustae Felicitati, Vener(i) vict(rici) in Capitol(io);* vgl. fast. Ant. 1. Juli: *Felicitati in Cap[it]ol(io).* MOMMSEN, CIL I² p. 331 bezieht beide Angaben auf den Tempel am Comitium, dagegen mit Recht JORDAN, Topogr. I 2 S. 46. Unsicher ist die Beziehung des in einem Kalenderbruchstücke (CIL I² p. 339) zu einem nicht mehr bestimmbaren Tage verzeichneten Opfers *Felicitati in cam(po) Mart(io).*

[4]) Fast. Praen. z. 17. Januar und dazu MOMMSEN, CIL I² p. 308.

[5]) MOMMSEN, CIL I² p. 315; Hermes XVII 635 f. Auch Horaz c. IV 5, 18 redet die Göttin an, indem er den Namen *fausta Felicitas* dichterisch in *Faustitas* umsetzt.

[6]) Suet. Tib. 5; vgl. die Inschrift *Felicitas Tiberi* im Schilde der sitzenden Kaiserstatue auf dem sog. Schwerte des Tiberius CIRh. 1108.

[7]) z. B. bei den Arvalen, HENZEN, Acta fratr. Arval. p. 71 f., vgl. 84 f. 168.

[8]) z. B. CIL XI 1331 und in den Inschriften der Equites singulares (s. oben S. 77); vgl. WISSOWA in der Strena Helbigiana, Leipz. 1899.

[9]) Vgl. das Gebet bei Cato de agric. 141: *cum divis volentibus quodque bene eveniat ... uti tu fruges .. grandire beneque evenire siris;* dagegen im Gebete

ihm zusammengestellten ländlichen Zwölfgötterkreis eingereiht, ist er in den vorliegenden Zeugnissen seines Kultes der Verleiher glücklichen Erfolges bei jeder Art von Unternehmungen[1]) und hat als solcher, wie die Inschriften bezeugen, namentlich in den Provinzen ausgedehnte Verehrung gefunden.[2]) Dagegen tritt er im Staatskulte zurück: seinen im Marsfelde gelegenen Tempel, dessen Gründungszeit unbekannt ist, kennen wir nur durch eine zufällige Erwähnung später Zeit;[3]) der durch Beischrift gesicherte Kopf des Gottes findet sich auf Denaren aus der Zeit Caesars und dann häufig auf Münzen der Kaiserzeit.[4]) Für die statuarische Darstellung wählte man in Erinnerung an die ursprüngliche ländliche Bedeutung des Gottes den Typus des griechischen Triptolemos, und zwei solche Statuen, nach Plinius (n. h. XXXIV 77. XXXVI 23) Werke des Praxiteles und des Euphranor, standen auf dem Capitol; nach ihnen ist auf den Münzen Bonus Eventus in der Regel als Jüngling dargestellt, der mit der einen Hand aus einer Schale auf einen Altar libiert, in der andern aber Ahren (zuweilen ein Füllhorn) hält; auch in Reliefs und statuarischen Werken tritt uns der Gott in ähnlicher Auffassung entgegen.[5])

Litteratur: Preller-Jordan, Röm. Mythol. II 179 ff. R. Peter in Roschers Lexikon I 1500—1558, vgl. 1444 ff.

40. Castor und Pollux. Einer der ältesten römischen Tempel, deren die Stadtchronik gedachte, war der am unteren Ende des Forums nahe dem Vestatempel gelegene Dioskurentempel oder, wie er im offiziellen Sprachgebrauche heisst, die *aedes Castoris* (in der Kaiserzeit auch *aedes Castorum*), deren Einweihung die Annalen (Liv. II 42, 5) unter dem J. 270 = 484 verzeichneten.[6]) Gelobt worden war er angeblich bereits 15 Jahre früher, 255 = 499, in der Schlacht am See Regillus durch den Diktator A. Postumius (Liv. II 20, 12), und eine Legende, deren griechische Vorlage wir in diesem Falle noch nachzuweisen im Stande sind, wusste zu erzählen, wie die göttlichen Brüder erst als reisige Vorkämpfer dem römischen Heere voranzogen und dann als erste die Siegesbotschaft nach Rom brachten.[7]) Da das angebliche Datum der Schlacht der 15. Juli, d. h. der Tag der

der Arvalbrüder bei den *vota annua* (Henzen, Acta fratr. Arval. p. 100 ff.) *eosque salvos servaveris ex periculis si qua sunt eruntve ante eum diem eventumque bonum uti nos sentimus dicere dederis.*

1) Mommsen, Arch. Anz. 1860, 74*f. und über Bonus Eventus im Lagerkult v. Domaszewski, Westd. Zeitschr. XIV 44.

2) CIL II 1471. 2412. 3095. 4612. III 1128. 6223; Suppl. 8244. V 3218. 4208. VI 144. 795. VII 77. 97. 425. VIII Suppl. 16366. 17213. IX 1560. XI 622. CIRhen. 983. 1034. Orelli 1781. 1894.

3) Amm. Marc. XXIX 6, 19; vgl. Lanciani, Bull. arch. com. XIX 1891, 224 ff.

4) Babelon, Monn. consul. II 427; über die Kaisermünzen (von Galba an) s. die Zusammenstellungen von Wissowa in Roschers Lexik. I 796 und E. Aust bei Pauly-Wissowa, Realencycl. III 715.

5) O. Marucchi, Bull. arch. com. VI 1878, 205 ff. Wissowa und Aust aa. OO.

6) Vollständige Sammlung der Zeugnisse bei Jordan, Topogr. I 2 S. 369 ff., vgl. auch Ruggiero, Dizion. epigr. I 175 f.; zu den Ausführungen von G. Tomassetti, Bull. arch. com. XVIII 1890, 209 ff. s. Hülsen, Röm. Mitteil. VI 1891, 90 f.

7) Dion. Hal. VI 13 und mehr bei Schwegler, Röm. Gesch. II 64; vgl. auch die Denare des A. Postumius Sp. f. Albinus bei Babelon, Monn. consul. II 379 f. Die Geschichte ist Zug um Zug der Erzählung von der Mitwirkung der Dioskuren beim Kampfe der Lokrer gegen die Krotoniaten am Flusse Sagra (E. Meyer, Gesch. d. Altert. II § 420) nachgebildet; ähnliche Geschichten wurden auch später vom Siege bei Pydna (Schwegler a. a. O. II 202, 2), von der Niederlage der Cimbern (Plin. n. h. VII 86. Flor. I 37) und von der Schlacht be Pharsalus (Cass. Dio XLI 61) erzählt.

grossen Reiterparade (s. unten) war,[1]) so setzt Livius (II 42, 5; vgl. Plut. Coriol. 3) auch die Einweihung des Tempels auf diesen Tag, während die Hemerologien sie unter dem 27. Januar verzeichnen;[2]) dass dieses der ursprüngliche *natalis* des Tempels ist und nicht etwa zu einer der mehrfachen Restaurationen desselben gehört,[3]) geht aus der Thatsache hervor, dass auch zu Ostia an demselben Tage Spiele zu Ehren der Dioskuren gefeiert wurden (s. unten). Dass in so alter Zeit eine Kultstätte von Gottheiten zweifellos griechischer Herkunft auf dem römischen Forum, also innerhalb des Pomeriums, Platz fand, fiel bereits den Alten auf[4]) und bedarf um so mehr der Erklärung, als die Verehrung des Castor[5]) schon früh auch im öffentlichen Leben eine Rolle spielt, indem er zum Patron der Ritterschaft wird und die seit der Censur des Q. Fabius Maximus 450 = 304 alljährlich am 15. Juli stattfindende Reiterparade (*transvectio equitum*) mit einem Opfer an ihn beginnt.[6]) Der in den unteritalischen Griechenstädten, namentlich in Lokri, Tarent, Rhegium u. a., blühende Kult der Dioskuren ist von dort aus vordringend schon früh in Mittelitalien heimisch geworden: wir kennen aus litterarischen und inschriftlichen Zeugnissen Tempel des Castor und Pollux oder der *Castores*[7]) in Capua (CIL X 3778. 3781), Larinum (CIL IX 724), Asisium (Henzen 6126), Cora (CIL X 6505 f.), Ardea,[8]) Ostia[9]) und vor allem in Tusculum.[10]) Ist es auch unmöglich, das Alter dieser verschiedenen Lokalkulte, die sämtlich ziemlich hoch hinauf zu reichen scheinen, im einzelnen festzustellen, so lässt sich doch in einem Falle die zeitliche Priorität des ausserrömischen Dioskurendienstes vor dem römischen noch mit Sicherheit erweisen. Während es in Rom auffällt, dass der Kult der Castores, obwohl griechischer Herkunft, von den durch die sibyllinischen Bücher eingeführten Gottesdiensten streng geschieden ist und nie zum Amtsbereiche der Xviri sacris faciundis gehört hat,[11]) insbesondere auch, dass die Dioskuren nie

---

[1]) Dion. Hal. a. a. O. Plut. Coriol. 3.

[2]) CIL I² p. 308. Ovid. fast. I 705 ff.; vgl. Lyd. de mens. IV 13.

[3]) So meinte Aust, De aedib. sacr. p. 43; dagegen Jordan, Ephem. epigr. I p. 236. Mommsen, CIL I² p. 308. Eher könnte der von Philocalus zum 8. April verzeichnete *natalis Castoris et Pollucis* einer der Restitutionen angehören.

[4]) Strabo V 232 (von Jordan, Topogr. I 2 S. 370 A. 77 arg missverstanden): Demetrios Poliorketes gibt seiner Befremdung darüber Ausdruck, dass die Römer *ἐν μὲν τῇ ἀγορᾷ Διοσκούρων ἱερὸν ἱδρυσαμένους τιμᾶν οὓς πάντες σωτῆρας ὀνομάζουσιν, εἰς δὲ τὴν Ἑλλάδα πέμπειν τὴν ἐκείνων πατρίδα τοὺς λεηλατήσοντας.*

[5]) Hinter dem älteren Bruder tritt, wie im Namen des Tempels (s. oben), so auch sonst im Kulte Pollux (über die Bildung des Namens *Polluces*, *Pollux* aus *Πολυδεύκης* s. Jordan, Krit. Beitr. S. 29) sehr zurück, spielt jedenfalls keinerlei selbständige Rolle (vgl. die Anekdote bei Suet. Caes. 10. Cass. Dio. XXXVII 8, 2).

[6]) Dion. Hal. VI 13, 4 und über den ganzen Akt Mommsen, Staatsr. III 493.

[7]) So inschriftlich CIL II 1287. VI 85. 413. XII 2821. XIV 2576.

[8]) Serv. Aen. I 44; der Tempel war uralt nach Plin. n. h. XXXV 17.

[9]) CIL XIV 376; über die *ludi Castoris* s. unten.

[10]) Cic. de div. I 98; *aeditui Castoris et Pollucis* CIL XIV 2620. 2629. 2637. 2639. 2918, auch VI 2202 f. Daher zeigen die Goldmünzen des L. Servius Sulpicius Rufus (710/11 = 44/43, Babelon a. a. O. II 475) zur Erinnerung an die Einnahme von Tusculum durch seinen Vorfahren Servius Sulpicius im J. 377 = 377 (Liv. VI 33) auf dem Avers die Köpfe der Dioskuren, auf der Rückseite die Mauern von Tusculum.

[11]) Mercklins Hypothese (Jahrb. f. Philol. LXXV 1857, 626 f.), welcher durch Kombination von Dion. Hal. II 64, 3 und VI 13, 4 zu der Vermutung gelangt, der Dienst der Castores sei den Tribuni celerum als Vorstehern der Ritterschaft zugewiesen gewesen, ist ansprechend, aber unbeweisbar.

bei den Lectisternien erscheinen, verdanken wir einer Notiz des Festus (p. 313, vgl. 347) die Nachricht, dass im tusculanischen Castordienste *pulvinaria* vorkamen, also der Ritus der Lectisternien obwaltete. Da nun der Brauch solcher Götterbewirtungen gerade im griechischen Dioskurenkulte zu Hause ist,[1]) so haben hier offenkundig die Tusculaner das ursprüngliche Ceremoniell bewahrt, während die Römer den Kult nicht direkt von den Griechen, sondern eben von Tusculum übernahmen und ihn darum so wenig als einen griechischen empfanden, dass sie ihm wie einem einheimisch latinischen seine Stätte *intra pomerium* anwiesen. Eine Erinnerung an den tusculanischen Ursprung der Dioskurenverehrung hat sich nicht nur in der Legende erhalten, die ihre Einführung in Rom gerade mit der Schlacht am See Regillus verknüpfte, in welcher die Tusculaner unter Octavius Mamilius die Hauptgegner der Römer waren (Schwegler, Röm. Gesch. II 60 ff.), sondern auch darin, dass römische Familien, die ihre Herkunft aus Tusculum ableiteten, wie die Cordii und Fonteji, die Köpfe der Dioskuren auf ihren Münzen führten.[2]) Wie sich in Rom häufig der Begriff rezipierter Gottheiten verengt hat, so scheinen hier die Dioskuren im Staatskulte nie anders denn als die Patrone der Ritterschaft und Beschützer ritterlicher Übungen, also auch der Wagenrennen, aufgefasst worden zu sein: daher gelten im Circus die eiförmigen Zeichen (*ova*), durch deren Herabnehmen man die Zahl der erledigten Umläufe kontrollierte, als ihnen geweiht,[3]) und ein jüngerer Tempel des Castor und Pollux lag beim Circus Flaminius.[4]) Dass man für das älteste römische Silbergeld zum Reverstypus die mit eingelegter Lanze nebeneinander dahinsprengenden Dioskuren wählte, hat mit dem Kulte der Castores nichts zu thun, sondern beruht auf Herübernahme einer unteritalischen Prägung; ebenso hängt die Wahl des Dioskurentypus für die Darstellung der Lares praestites (s. oben S. 151) und der Penates publici p. R. Q. (s. oben S. 147) mit dem Gottesdienste am Forum nicht zusammen: man bedurfte für diese in der Zweizahl gedachten Gottheiten des Bildes eines engverbundenen Götterpaares, und die lanzenbewehrten Dioskuren erschienen in beiden Fällen geeignet, die göttlichen Vertreter eines kriegerischen Volkes darzustellen.[5]) Die Auffassung der Dioskuren als Retter zur See ist zwar der römischen Litteratur aus der griechischen wohl bekannt,[6]) im Staatskulte aber kam sie nicht zum Ausdruck, und keine der erhaltenen Weihinschriften bezieht sich auf Rettung aus Seegefahr.[7]) Dagegen scheint in

[1]) F. Deneken, De theoxeniis (Diss. Berol. 1881) p. 4 ff.

[2]) Babelon, Monn. consul. I 383 (Denare des M'. Cordius Rufus; vgl. dazu Borghesi, Oeuvres I 270 und Dessau zu CIL XIV 2603). 503 ff.

[3]) Tert. de spect. 8 *singula ornamenta circi singula templa sunt: ova honori Castorum adscribunt, qui illos ovo editos credendo de cygno Iove non erubescunt;* von einer *aedicula* oder gar *aedes* ist keine Rede, und damit erledigt sich der Versuch Mommsens (CIL I² p. 315), den *natalis Castoris et Pollucis* am 8. April (s. oben S. 217 Anm. 3) hierher zu beziehen.

[4]) Vitr. IV 8, 4; Stiftungstag am 13. Aug., CIL I² p. 325.

[5]) Den Dioskuren in Delphi weiht T. Quinctius Flamininus nach dem Siege über Philipp von Makedonien silberne Schilde mit metrischer Aufschrift, Plut. Flam. 12 = Preger, Inscr. gr. metr. nr. 93.

[6]) Hor. c. I 3, 2. 12, 25 ff. IV 8, 31 f. Senec. nat. qu. I 1, 13. Plin. n. h. II 101 u. a.

[7]) Gruter 1016, 3 (*ob felicem in patriam reditum superatis tot naufragii periculis*) ist eine Fälschung, s. CIL VI 3199*.

der Hafenstadt Ostia die Verehrung von Castor und Pollux wesentlich in diesem Sinne stattgefunden zu haben: jedenfalls fasste man den Dienst in der Kaiserzeit so auf,[1]) wo das — gewiss alte — Fest der Castores in Ostia alljährlich am 27. Januar von Rom aus durch den Stadtpraetor, später durch den Praefectus urbi begangen wurde.[2]) Sonst sind Zeugnisse für den Kult der Dioskuren aus der Kaiserzeit in Italien[3]) wie in den Provinzen[4]) selten, etwas häufiger nur in Gallia Narbonensis,[5]) wo man Pollux mit dem einheimischen Gotte Vintius identifizierte (CIL XII 2561 f.): alle sind aber so farblos, dass für das Verständnis der Götter aus ihnen nichts Wesentliches zu entnehmen ist. So bleibt in der Stellung der Dioskuren zur römischen Volksreligion manches dunkel, namentlich wie man dazu kam, bei Castor und Pollux in der Weise zu schwören, dass die Beteuerung *ecastor* oder *mecastor* den Frauen vorbehalten blieb, während *edepol* von diesen seltener angewendet wurde als von den Männern:[6]) eine Volksetymologie mag dabei mit im Spiele sein,[7]) aber das Wunderbarste liegt darin, dass die Dioskuren überhaupt für das römische Volk zu Schwurgöttern wurden, namentlich Pollux, der doch sonst hinter dem Bruder ganz verschwindet.

Litteratur: M. Albert, Le culte de Castor et Pollux en Italie, Paris 1883 (dilettantisch, s. H. Jordan, Deutsche Litt.-Zeit. 1883, 1503 ff.). D. Vaglieri bei Ruggiero, Dizion. epigr. II 132 ff.

41. Hercules. An die Geschichte des römischen Herculeskultes knüpfen sich eine Reihe ausserordentlich schwieriger, zum Teil wohl überhaupt nicht mit Sicherheit zu beantwortender Fragen. Schon darüber kann man im Zweifel sein, an welcher Stelle Hercules in das System der römischen Staatsgottheiten einzureihen ist: wenn er hier an dieser Stelle, im unmittelbaren Anschlusse an den Castorenkult, zur Behandlung kommt, so ist das darum geschehen, weil wir in beiden Fällen zweifellos griechische Gottesdienste vor uns haben, die jedoch — im Gegensatze zu den auf Grund sibyllinischer Orakel rezipierten griechischen Kulten von Apollo, Ceres u. s. w. — seit alter Zeit innerhalb des Weichbildes angesiedelt worden sind: der Grund für diese Ausnahmestellung ist bei Hercules aller Wahrscheinlichkeit nach derselbe wie bei den Dioskuren, nämlich die Thatsache, dass die Römer ihn ebenso wie die Dioskuren nicht direkt

[1]) Amm. Marc. XIX 10, 4: im J. 359 tritt nach langandauernden Stürmen, welche die Verproviantierung der Stadt verhindert haben, plötzlich Meeresstille ein, *dum Tertullus* (der Stadtpräfekt) *apud Ostiam in aede sacrificat Castorum;* hierauf bezieht sich auch der Tadel des Papstes Gelasius (Thiel, Epist. pontif. Rom. I p. 603): *Castores* (Thiel will mit Unrecht *pastores* lesen) *vestri certe, a quorum cultu desistere noluistis, cur vobis opportuna maria minime praebuerunt?*

[2]) Weihgedicht des Praetor urbanus Catius Sabinus (Cos. II 216 n. Chr.) CIL XIV 1 = Buecheler, Anth. epigr. nr. 251. [Aethic.] cosmogr. p. 83 Riese. Amm. Marc. a. a. O.; das Datum bei Polem. Silv. CIL I² p. 308, vgl. Mommsen, Staatsr. II 1021.

[3]) CIL V 4154. VI 85. 413. X 38. XI 3777.

[4]) CIL II 2100. 2122; Suppl. 6070. III 493. 1287. 2743. VIII 6940. 8193. Orelli 1568 f. 1993.

[5]) CIL XII 1904. 2526. 2821. 2999.

[6]) Varro bei Gell. XI 6, nach dem auch *edepol* ursprünglich nur weiblicher Schwur gewesen wäre (so auch Charis. p. 198); doch ergibt für den plautinischen Sprachgebrauch die Statistik von Th. Hubrich, De diis Plautinis Terentianisque (Diss. Regimont. 1883) p. 127 ein starkes Ueberwiegen der von Männern gebrauchten *edepol* und *pol.*

[7]) Gewöhnlich denkt man an *castus;* anders Th. Birt, De Romae urbis nomine p. XIV f.

von den Griechen, sondern durch Vermittlung einer latinischen Nachbargemeinde übernommen haben. Dass der römische *Hercles, Hercoles, Hercules* kein andrer ist als der rezipierte griechische Herakles, beweist schon der Name, den wir in seinen Wandlungen auf italischem Boden mühelos verfolgen können.[1]) Denn die Angabe des Dionysios von Halikarnass (I 40, 6), dass der Gott an vielen Orten Italiens seine heiligen Bezirke und Altäre habe und man nicht leicht eine Gegend finde, die seinen Kult nicht kenne, wird durch die inschriftlichen und sonstigen Zeugnisse im vollen Umfange bestätigt: insbesondere zeigt uns die hervorragende Rolle, die der Herculeskult bei den Oskern Campaniens spielt, den Weg, auf dem der griechische Gott nach Latium kam. Unter den Griechenstädten Unteritaliens, von denen die meisten den Hercules an bevorzugter Stelle verehren, weist namentlich Cumae in seinen Heraklessagen so deutliche Beziehungen zu den Erzählungen auf, die später als Ursprungslegende des römischen Herculeskultes galten,[2]) dass wir wohl hier Ausgangspunkt und Centrum des gesamten italischen Herculesdienstes zu suchen haben. Den Weg, auf dem dieser Kult in früher Zeit von Campanien her in Latium eindrang, im einzelnen zu verfolgen, sind wir nicht mehr im Stande: jedenfalls besitzen die Hauptstädte der latinischen Landschaft, Tusculum (CIL X 3808), Praeneste,[3]) Lanuvium (Tertull. ad nat. II 7) und namentlich Tibur alten Herculesdienst, und der Gedanke, dass dieser erst von Rom dahin verpflanzt sei, ist bei der weiten Verbreitung dieser ganzen Religion unbedingt von der Hand zu weisen. Vielmehr führt umgekehrt vom tiburtinischen Hercules[4]) die Brücke direkt zum römischen hinüber. Der Stadtgott des *Herculeum Tibur* (Prop. III 32, 5 u. a.) ist Hercules Victor (seltener Invictus[5]) genannt), dessen Dienst durch Salier ausgeübt[6]) und dessen reicher Tempelschatz durch Weihungen von *decumae* genährt wird:[7]) der Kult steht in enger Beziehung zu dem des Juppiter Praestes, dessen Altar nach dem Zeugnisse der Inschrift CIL XIV 3555 *Iovi Praestiti Hercules Victor dicavit, Blandus pr(aetor) restituit* als von Hercules selbst gegründet angesehen wurde.[8]) Dies Verhältnis kehrt ganz analog in Rom

---

[1]) Die den Uebergang zwischen Ἡρακλῆς und *Hercles* bildende unsynkopierte Form ist in osk. *Hereklos* erhalten; vgl. im allgemeinen Jordan, Krit. Beitr. S. 15 ff. Mommsens früherer Versuch, *Hercules* von lat. *hercere* (*herciscere*) abzuleiten (Unterital. Dial. S. 262), ist von ihm selbst später aufgegeben worden (vgl. Röm. Gesch. I 178).

[2]) Preller, Griech. Mythol. II 213 f.; Röm. Mythol. II 280 f.; vgl. auch R. Reitzenstein, Ined. poet. graec. fragm. II 11. 24.

[3]) CIL XIV 2890—2892; vgl. Jordan, Observat. Roman. subsicivae (1883) p. 10 ff.

[4]) Ueber Herculeskult und Herculestempel von Tibur s. Bormann, Altlatin. Chorographie S. 225 ff. Borsari, Notiz. d. Scavi 1887, 25 ff. Dessau, CIL XIV p. 367 f.

[5]) CIL XIV 3545. 3548. 4234.

[6]) Macr. S. III 12, 7. Serv. Aen. VIII 285 und Inschriften, s. CIL XIV p. 577.

[7]) CIL I 1113 = XIV 3541 *Herculei C. Antestius Cn. f. cens(or) decuma facta iterum dat.*

[8]) Wenn derselbe Mann auch den Altar CIL XIV 3556 *Iunoni Argeiae C. Blandus procos.* errichtet, so beweist das bei der verschiedenen Entstehungszeit beider Weihungen nichts für einen inneren Zusammenhang der tiburtinischen Kulte von Hercules und Juno, sondern nur, dass jener C. Rubellius Blandus (Consul unter Tiberius, s. über ihn Dessau zu CIL XIV 3576 und Prosop. imp. Rom. III 136 nr. 82) sich die Wiederherstellung alter oder angeblich alter Kultwahrzeichen seiner Vaterstadt Tibur angelegen sein liess: denn Tibur galt bekanntlich wegen seines Junokultes (s. oben S. 114 f.) für *Argeo positum colono* (Hor. c. II 6, 5) und die dortige Juno Quiritis für identisch mit der argivischen Hera.

wieder, wo unfern des alten Herculesheiligtumes, der Ara maxima, bei der Porta Trigemina ein Altar des Juppiter Inventor lag, den die Legende von Hercules selbst errichtet sein liess:[1]) hier zeigt schon ein Vergleich der Beinamen des Juppiter, Inventor und Praestes,[2]) welcher von beiden Kulten die ältere und ursprünglichere Fassung enthält. In Rom lag der alte Altar des Hercules, nachmals im Gegensatze zu den zahlreichen jüngeren Kultstätten des Gottes als *ara maxima* bezeichnet, unterhalb der Westecke des Palatins am Forum boarium,[3]) nahe dem Eingange des Circus maximus (*post ianuas circi maximi* Serv. Aen. VIII 271, vgl. Schol. Juv. 8, 13): er war dem Hercules Invictus[4]) geweiht und wurde für eine Stiftung des Euander angesehen;[5]) für das hohe Alter der Gründung sprach jedenfalls die bescheidene Ausstattung der heiligen Stätte (*τῇ κατασκευῇ πολὺ τῆς δόξης καταδεέστερος* Dion. Hal. I 40, 6), die ausser aus dem Altar aus einem eingefriedigten und konsekrierten *τέμενος* bestand,[6]) in das sich dem Volksglauben nach weder Hunde noch Fliegen hineinwagten.[7]) Nach dem ausdrücklichen Zeugnisse des Tacitus (ann. XII 24) lag dieses Heiligtum innerhalb des noch zur Zeit des Gewährsmannes durch *cippi* bezeichneten Pomeriums der alten palatinischen Ansiedlung, und wenn diese Angabe auch nicht beweist, dass die Ara maxima bereits zur Zeit des *antiquum oppidum Palatinum* bestand, so sichert sie doch die Thatsache, dass sie nie anders als *intra pomerium* gelegen hat, der Kult also trotz der griechischen Herkunft des Gottes sakralrechtlich nicht als ein fremder behandelt wurde. Die zwar von allerlei aetiologischen Erfindungen überwucherte, aber in ihrem Kerne gewiss zuverlässige Überlieferung[8]) berichtet, die Ausübung des Kultes habe zwei patrizischen Geschlechtern, den Potitii und Pinarii, als *sollemne familiae ministerium* (Liv. I 7, 14) in der Weise angehört, dass die Potitii die eigentliche Vor-

---

1) *Διὸς Εὑρεσίου βωμός, ὅς ἐστι τῆς Ῥώμης παρὰ τῇ Τριδύμῳ πύλῃ* Dion. Hal. I 39, 4; *aram .. patri Inventori .. ubi Trigemina nunc porta* Solin. 1, 7; *sub Aventino Inventori patri* [Aur. Vict.] origo 6, 5; *Iuppiter* allein Ovid. fast. I 579.

2) Analogien zum Namen bieten ausser den Lares praestites (s. oben S. 151) die umbrische Prestota (Buecheler, Umbrica p. 98) und die verschollene römische Göttin Praestana (Arnob. IV 3) oder Praestitia (Tert. ad nat. II 11); vgl. auch oben S. 108 Anm. 7.

3) Ueber die topographischen Fragen s. De Rossi, Annali d. Inst. 1854, 28 ff. Kluegmann, Arch. Zeit. XXXV 1877, 107 ff. Jordan, Topogr. I 2 S. 477 ff. Hülsen, Röm. Mitteil. VII 1892, 294.

4) Diese Bezeichnung geben (mit einer Ausnahme) die Praetoreninschriften (s. unten), die Beischriften des Festkalenders, Varro bei Macr. S. III 12, 6 u. a.; dagegen beziehen sich die ältesten inschriftlichen Zeugnisse für den Beinamen Victor nicht auf den Kult an der Ara maxima (CIL VI 331. IX 4672 = I 541 f.), wo diese Bezeichnung erst im Gefolge der Erzählung von der Besiegung des Cacus Eingang und Uebergewicht gewann.

5) Strab. V 230. Dion. Hal. I 40, 2. Plut. Qu. Rom. 90. Tac. ann. XV 41. Serv. Aen. VIII 269; vgl. Plin. n. h. XXXIV 33. Verg. Aen. VIII 271. Die andere Version, nach welcher Hercules selbst seinen Altar und Kult gründet (Prop. V 9, 67. Ovid. fast. I 581. Liv. IX 34, 18, vgl. I 7, 11. Solin. 1, 10), ist sicher jünger und überträgt die Erzählung von der Stiftung des Altars des Juppiter Inventor auf die Ara maxima.

6) So Strab. V 230; *ἱερὸν ἀξιόλογον* Dion. Hal. IV 21, 4; *fanum* Tac. ann. XV 41.

7) Varro bei Plut. Qu. Rom. 90 (*ἐντὸς τῶν περιβόλων*). Plin. n. h. X 79 (*in aedem*). Solin. 1, 10 (*consaeptum sacellum*); vgl. Clem. Alex. protr. II 38 (*Ἡρακλῆς Ἀπόμυιος*).

8) Das Material bei Schwegler, Röm. Gesch. I 353 f. (hinzuzufügen CIL VI 313). Die genaueste Kunde scheint noch Vergil zu verraten, welcher unterscheidet Aen. VIII 269 f. *primusque Potitius auctor et domus Herculei custos Pinaria sacri*, was die Scholien nicht mehr verstehen und verschiedentlich autoschediasmatisch erklären.

standschaft innehatten, während den Pinarii die Bewachung des Heiligtums und wahrscheinlich der untergeordnete Opferdienst oblag, bis in der Censur des Ap. Claudius Caecus 442 = 312 die Übernahme dieses Gentilkultes auf den Staat erfolgte: wenn hinzugefügt wird, dass zur Strafe für die Preisgabe der gentilen Herculesverehrung die Gens Potitia innerhalb kürzester Frist bis auf den letzten Mann ausgestorben sei, so soll damit der Thatsache Rechnung getragen werden, dass das Geschlecht in der Zeit der ausgehenden Republik nicht mehr existiert; für die andere Thatsache, dass die Gens Pinaria weiterbestand (Mommsen, Röm. Forsch. I 116), ihre Beteiligung am Herculesdienste der Ara maxima aber aufgehört hat, erhalten wir keine Erklärung. Die Verstaatlichung geschah in der Weise, dass von nun an einmal alljährlich von Staats wegen an der Ara maxima durch den Praetor urbanus ein Opfer dargebracht wurde, während Aufsicht und Tagesdienst beim Heiligtume, also die Geschäfte des Aedituus, von *servi publici* ausgeübt wurden.[1]) Die Opferhandlung beim Jahresfeste fand *graeco ritu* statt,[2]) d. h. der opfernde Praetor handelte unbedeckten Hauptes,[3]) aber mit Lorbeer bekränzt;[4]) das Opfertier war eine vom Joche noch nicht berührte Färse,[5]) die Weinspende geschah aus dem angeblich von Hercules selbst zurückgelassenen, mit Pech gedichteten Holzbecher (*scyphus*, Serv. Aen. VIII 278); im Gegensatze zu der beim römischen Opfer üblichen *generalis invocatio* (s. oben S. 33) durfte hier keines andern Gottes Name genannt werden (Varro bei Plut. Qu. Rom. 90). Ob dies Ritual in allen Stücken genau dasselbe ist wie das, welches zu der Zeit galt, als der Kult noch ein *sacrum gentilicium* der Potitii und Pinarii war, oder ob bei der Übernahme auf den Staat Abänderungen des Ceremoniells im Sinne eines engeren Anschlusses an griechische Kultsitte vorgenommen worden sind, ist nicht mit Sicherheit zu entscheiden; letzteres wird dadurch wahrscheinlich gemacht, dass ein so gut unterrichteter Autor wie Vergil[6]) von Bekränzung mit Pappellaub und von Tänzen und Gesängen von Saliern an der Ara maxima zu erzählen weiss: wollen wir darin nicht einfach willkürliche Erfindungen erblicken, so können wir diese Angaben über ein von dem späteren verschiedenes Ritual nur auf die Zeit vor der Verstaatlichung des Kultes beziehen und müssen annehmen, dass die beiden wahrscheinlich aus Tibur stammenden[7]) Familien der Potitii und Pinarii den Gott zu Rom in der Weise ihrer Heimat verehrten, indem sie gentilizische Salierkollegien (wie

---

[1]) Dies letztere drückt die Ueberlieferung so aus, dass die Potitii *ab Appio Claudio praemio corrupti sacra servis publicis prodiderunt* (Macr. S. III 6, 10). Da diese Staatssklaven doch in keinem Falle ein Priestertum wahrnehmen können, so ist Mommsens (De colleg. et sodalic. p. 12) Auffassung des ganzen Vorganges („*non sacrum sed sacerdotium cesserunt reipublicae*“ *Potitii*) unmöglich.

[2]) Varro bei Macr. S. III 6, 17. Serv. Aen. VIII 276. Liv. I 7, 3; *θυσίαν Ἑλληνικὴν* Strab. V 230, *ἔθεσιν Ἑλληνικοῖς* Dion. Hal. I 40, 3.

[3]) Macr. S. III 6, 17. Serv. Aen. III 407. VIII 288.

[4]) Macr. S. III 12, 2. Serv. Aen. VIII 276.

[5]) *iuvenca* Varro de l. l. VI 54; *ἄζυγα δάμαλιν* Dion. Hal. a. a. O.; *bos eximia* Liv. I 7, 12.

[6]) Aen. VIII 276–288 (danach Prud. c. Symm. I 120 f.); die Priester heissen bei ihm v. 282 *pellibus in morem cincti*.

[7]) Tiburtinische Inschrift des Cn. Pinarius Severus, Consuls unter Trajan, CIL XIV 3604.

die Luperci Quinctiales und Fabiani) bildeten. Das praetorische Opfer an der Ara maxima hat, wie die in der Gegend des Heiligtums gefundenen, aus dem 2.—4. Jahrhundert n. Chr. stammenden Inschriften von Praetores urbani (CIL VI 312—319) beweisen, bis in die Zeit Constantins bestanden. Der Tag desselben ist nicht überliefert, wird aber durch eine annähernd sichere Kombination erschlossen: nach den Hemerologien (fast. Allif. und Amit.) fand am 12. August ein Opfer statt *Herculi invicto ad circum maxim(um)*, es war dies also der Stiftungstag eines der Ara maxima benachbarten Herculestempels,[1]) der offenbar ebenso neben diese getreten war, wie die *aedes Martis in campo* neben die alte *ara Martis* (oben S. 133), und dessen *natalis* nach römischem Brauche (s. Aust, De aedib. sacris p. 34 ff.) ebenso auf den alten Jahresfesttag der Ara maxima gelegt war, wie z. B. der Stiftungstag des Saturntempels auf die Saturnalia. Ein zweiter Tempel des Hercules Invictus lag nicht weit davon an der Porta Trigemina, also bei dem Altar des Juppiter Inventor,[2]) und beging nach dem Zeugnisse der Fasti Allifani sein Stiftungsfest am 13. August: es bezeugen also Lage, Stiftungstag und Beiname in gleicher Weise die enge Zusammengehörigkeit beider Heiligtümer, ohne dass wir allerdings diese sonst weiter zu verfolgen im Stande wären.

Wenn der Herculeskult der Ara maxima, wie oben wahrscheinlich gemacht wurde, bei seiner Verstaatlichung Abänderungen im hellenisierenden Sinne erfuhr, so erklärt sich das daraus, dass schon vor jenem Akte neben dem tiburtinischen Familiendienste auch die rein griechische Verehrung des Hercules in Rom Eingang gefunden hatte. Schon bei dem ersten Lectisternium, das die Orakelbewahrer im Pestjahre 355 = 399 auf Veranlassung sibyllinischer Orakel anordneten, erscheint Hercules,[3]) und er behält diesen Platz auch bei den Wiederholungen dieser Ceremonie bis zu dem grossen Zwölfgötter-Lectisternium des J. 537 = 217, in dem er keine Stelle mehr findet (Liv. XXII 10, 9); dafür hatte er aber im vorausgehenden Jahre 536 = 218 zusammen mit Juventas ein eignes Lectisternium und eine *supplicatio* bei seinem Tempel erhalten,[4]) und 30 Jahre später (566 = 188) wurde *in aede Herculis signum dei ipsius ex decemvirorum responso* aufgestellt (Liv. XXXVIII 35, 4). Bei all diesen Nachrichten ist der Gedanke an den Hercules der Ara maxima (und der benachbarten Heiligtümer) ausgeschlossen, da wir das ausdrückliche Zeugnis

---

[1]) Es war nach Vitr. III 3, 5 ein araeostyler und nach etruskischer Weise mit Thonornamenten ausgeschmückter, also offenbar recht alter Tempel, der von Cn. Pompejus wiederhergestellt oder neu ausgeschmückt wurde, weshalb ihn Vitruv als *aedes Herculis Pompeiani*, Plin. n. h. XXXIV 57 als *aedes Pompei Magni* bezeichnet (vgl. auch Plin. n. h. XXXV 157. Martial. XIV 178). Verschieden von ihm ist ein am Forum boarium gelegener Rundtempel des Hercules, den L. Aemilius Paullus baute oder wiederherstellte (*Aemiliana aedes* Fest. p. 242 nach Scaligers Emendation) und Pacuvius ausmalte (Plin. n. h. XXXV 19). Vgl. über die Scheidung dieser Tempel Wissowa, Analecta Romana topographica p. 9 ff.

[2]) Varro bei Macr. S. III 6, 10 = Serv. Aen. VIII 363; auch Plut. Qu. Rom. 60 denkt an das Heiligtum bei Porta Trigemina, wenn er die Ara maxima als θυεῖν βωμῶν τὸν μείζονα bezeichnet.

[3]) Liv. V 13, 6. Dion. Hal. XII 9.

[4]) Liv. XXI 62, 9: *Romae quoque et lectisternium Iuventati et supplicatio ad aedem Herculis nominatim, denique universo populo circa omnia pulvinaria indicta*; s. dazu Wissowa a. a. O. p. 12.

besitzen: *apud aram maximam observatum, ne lectisternium fiat;*[1]) obwohl griechischer Herkunft und *graeco ritu* verehrt, hat dieser ohne Mitwirkung der sibyllinischen Bücher in Rom eingedrungene Gott mit dem Ritus der Lectisternien und den verwandten Kultakten des decemviralen Amtskreises keine Berührung. Es muss also mindestens im J. 536 = 218 auch einen auf Sibyllenspruch hin errichteten Tempel des griechischen Herakles in Rom gegeben haben, und dies war aller Wahrscheinlichkeit nach die *aedes Herculis Magni Custodis in circo Flaminio,* deren Stiftungstag nach den Fasti Venusini und Ovid (fast. VI 209 ff.) auf den 4. Juni fiel:[2]) Ovid bezeugt, dass seine Erbauung durch sibyllinische Orakel angeordnet worden war (v. 210 *Euboico carmine*) und dass die Inschrift Sulla als den Vollender des Baues nannte (v. 212 *Sulla probavit opus*): dieser sullanische Bau war aber gewiss nur die Wiederherstellung eines älteren Tempels, dessen Bedeutung schon daraus hervorgeht, dass sein als *sacrum Herculi* sogar in den Bauernkalender (CIL I² p. 280) aufgenommener Stiftungstag noch in der Kaiserzeit eine grosse Rolle spielt und durch Circusspiele gefeiert wird.[3]) Wie Ovid hier den Wiederhersteller des Tempels, Sulla, an Stelle des ersten Gründers nennt, so hat er das Gleiche auch bei der Erwähnung der ebenfalls *in circo Flaminio* gelegenen *aedes Herculis Musarum* gethan, die wir nach seinen Worten (fast. VI 797 ff. zum 30. Juni) für eine Neuschöpfung des L. Marcius Philippus halten müssten, wenn wir nicht durch anderweitige Zeugnisse darüber unterrichtet wären, dass jener nur der Wiederhersteller des von M. Fulvius Nobilior nach der Eroberung von Ambracia (565 = 189) gestifteten Tempels war.[4]) Die griechische Herkunft auch dieses Kultes steht ausser Frage; wir haben also in Rom zwei Gruppen von Herculesheiligtümern, die des tiburtinischen Hercules beim Circus maximus und die des griechischen beim Circus Flaminius, und sie verhalten sich zu einander etwa so wie die beiden Castortempel am Forum und beim Circus Flaminius; die Regel des Vitruv (I 7, 1), man müsse Tempel bauen *Herculi, in quibus civitatibus non sunt gymnasia neque amphitheatra, ad circum,* ist wohl nur aus den thatsächlichen römischen Verhältnissen abstrahiert und berechtigt nicht zu Schlüssen auf eine innere Beziehung des Hercules zu den Circusspielen. Ein vor der Porta Collina gelegenes *Herculis templum* wird nur einmal bei Gelegenheit von Hannibals Erscheinen vor Rom im J. 543 = 211 erwähnt[5]) und war vielleicht ebenso nur eine kleine

---

[1]) Cornelius Balbus bei Macr. S. III 6, 16. Serv. Aen. VIII 176.

[2]) In den Fasti Vallenses ist das Opfer durch Verwechslung mit dem Hercules Invictus am Circus maximus zum 12. August notiert; vgl. Mommsen, CIL I² p. 324 (gegen Aust, De aedib. sacris p. 28) und im allgemeinen Kluegmann, Commentat. Mommsen. p. 266 f. Wissowa a. a. O. p. 12 f.

[3]) Philocal. und Polem. Silv., s. Mommsen CIL I² p. 319 und dazu Hist. Aug. Commod. 16, 5. Der bei Philocalus mit *c(ircenses) m(issus) XXIV* verzeichnete *n(atalis) Herculis* (vgl. Auson. de fer. 23 f. *natalis Herculeus*) am 1. Februar ist noch ebensowenig erklärt, wie das von Lyd. de mens. IV 46 zum 3. April notierte Fest des *Ἡρακλῆς ἐπινίκιος οἷα ὑγιείας δοτήρ.*

[4]) Eumen. de restaur. schol. 7. Suet. Aug. 29. Macr. S. I 12, 16. Plut. Qu. Rom. 59. Plin. n. h. XXXV 66. Cic. pro Archia 27. Serv. Aen. I 8; vgl. Kluegmann a. a. O. p. 262 ff.

[5]) Liv. XXVI 10, 3. Aus diesem Heiligtume stammt vielleicht die (bei San Lorenzo fuori le mura gefundene) Peperinbasis des Diktators M. Minucius vom J. 537 = 217 (CIL VI 284 = I 1503: *Hercolei sacrom M. Minuci C. f. dictator vovit;* vgl. Kluegmann, Arch. Zeit. XXXV 109 f.) und die beim

aedicula privater Gründung wie das von L. Mummius Achaicus gestiftete Heiligtum, dessen Inschrift (CIL VI 331 = I 541) erhalten ist, und zahlreiche sonstige Herculeskapellen in und um Rom.

Eine einschneidende Bedeutung für die Religionsübung des täglichen Lebens haben die griechischen Herakleskulte des Circus Flaminius nicht gewonnen; um so grösser ist die Popularität des an der Ara maxima verehrten Gottes. Die namentlich durch A. Hartung und A. Reifferscheid geistreich begründete und neuerdings wieder von R. Peter mit umfassender Gelehrsamkeit verfochtene Hypothese, dass in diesem Kulte der griechische Name einen italischen Gott decke und man hier älteste einheimische Religionsvorstellungen, ja sogar etwas wie einen Ansatz zu einer eignen italischen Mythologie noch wiedergewinnen könne, findet bei einer kritischen Betrachtung der Thatsachen des Kultes keine Stütze. Der am meisten ins Auge fallende Brauch im Gottesdienste der Ara maxima ist die dort übliche Weihung von *decumae* mit den daran sich anschliessenden Volksbewirtungen. Ausgegangen ist dieser Brauch ganz sicher vom kaufmännischen Verkehr, in welchem man bei einem gefahrvollen und unsicheren Geschäfte den göttlichen Beistand sich dadurch sicherte, dass man dem Hercules durch Gelübde eine Gewinnbeteiligung (*pars Herculanea*, Plaut. Truc. 562) in Aussicht stellte; dass das die Grundanschauung ist, zeigen sowohl die Stellen der Komödie, an denen dieser Sitte gedacht wird,[1] als die Erzählung bei Macr. S. III 6, 11 = Serv. Aen. VIII 363: M. Octavius Hersennus, von Haus aus Pfeifer, gibt diese Kunst, in der er nicht das gehörige Fortkommen findet, auf und widmet sich dem Handel, wobei er den zehnten Teil des Gewinnes dem Hercules als Anteil gelobt und weiht;[2] bei der Fortsetzung dieses Geschäftsbetriebes wird er einst von Seeräubern überfallen, bleibt aber in tapferer Gegenwehr Sieger, und zwar, wie er nachher durch einen Traum erfährt, vermöge des Beistandes des Hercules, dem er darum einen Tempel und eine Statue mit der Aufschrift Hercules Victor weiht. Da der Name des Helden nach Tibur gehört,[3] so ist die Erzählung offenbar für das dortige Heiligtum des Hercules Victor bestimmt, und die Seeräubergeschichte ist nur deshalb erfunden, um den mit der Verehrung des Gottes durch die Kaufleute scheinbar im Widerspruche stehenden Beinamen Victor zu erklären. Wenn später Leute wie Crassus von ihrem ganzen Vermögen den Zehnten dem Hercules darbringen,[4] so ist das nur eine protzenhafte Weiterbildung jenes

Bau des Finanzministeriums gefundene Inschrift Ephem. epigr. IV 734 = CIL VI 30899 (vgl. Jordan, Hermes XIV 572). Haltlose Kombinationen bei G. Bossi, Studj e Documenti di Storia e Diritto XI 1890, 75 ff.

[1]) Am deutlichsten Plaut. Stich. 232 f.: *haec veniisse iam opus est quantum potest, ut decumam partem Herculi polluceam*; 386 *Hercules decumam esse adauctam tibi, quam vovi, gratulor*; vgl. Bacch. 665 f.; Mostell. 984. Naev. com. 26–29 Ribb.

[2]) Wie eine Illustration dazu liest sich die Inschrift der Vertuleii von Sora CIL X 5708 = I 1175 = Buecheler, Anth. epigr. nr. 4): *quod re sua d[if]feidens asper afleicta* (vgl. Macr. a. a. O. *postquam arti suae diffisus est*) *parens timens heic vovit, voto hoc solut[o de]cuma facta poloucta leibereis lubetes donu danunt Hercolei maxsume mereto, semol te orant se [v]oti crebro condemnes.* Andre Weihungen von *decumae* aus Tibur CIL XIV 3541, Aquila IX 3569, Carsioli IX 4071[a], Capua X 3956.

[3]) Ein Octavius Hersennius hat nach Macr. S. III 12, 7 ein Buch *de sacris saliaribus Tiburtium* geschrieben; vgl. auch Dessau CIL XIV p. 367 Anm. 2.

[4]) Plut. Crass. 2; vgl. Sulla 35; Qu. Rom.

Brauches, und auch wenn die Triumphatoren von der Kriegsbeute den Zehnten dem Hercules abgeben,[1]) findet das seine Erklärung darin, dass nach ursprünglicher Auffassung die Beute ebenso den Ertrag des Kriegszuges darstellt, wie der Geschäftsgewinn den der Handelsfahrt, nicht etwa in besonderen kriegerischen Eigenschaften des Gottes der Ara maxima.[2]) Die Darbringung der Decuma findet innerhalb einer Frist von 10 Tagen, nachdem der Gelobende *voti reus* geworden ist, statt,[3]) und zwar in Form eines Opferschmauses, bei dem alle essbaren und trinkbaren Dinge (*omnia esculenta poculenta* Fest. p. 253) zugelassen sind. Diese Zehntengabe wurde als Ganzes dem Hercules geweiht (dafür gilt der Ausdruck *pollucere*[4])), aber nur ein geringer Teil davon blieb im Tempel, das Meiste wurde am Abend[5]) dem Volke preisgegeben (*profanare*) und zur Bewirtung desselben verwendet: das Volk erschien, ebenso wie der Darbringende, mit Lorbeer bekränzt,[6]) bei der Darbringung waren ursprünglich die Potitii, später Staatssklaven als Gehilfen thätig (Fest. p. 237); eine eigne Verordnung bestimmte, dass von dem ganzen Schmause nichts übrig bleiben durfte.[7]) Dieses ganze Ceremoniell ist von Anfang bis zu Ende unrömisch: die Bekränzung mit Lorbeer ist ebenso sicher griechisch, wie die Volksbewirtung und überhaupt der ganze Brauch der Zehntendarbringung,[8]) die uns in Rom sonst nur noch gegenüber Apollo, also ebenfalls einem rein griechischen Gotte, begegnet.[9]) In denselben Anschauungskreis wie die Decuma gehört das *propter viam* genannte Opfer, das man in Rom dem Hercules — jedenfalls an der Ara maxima — bei Antritt einer Reise (*proficiscendi gratia*) brachte:[10]) auch für dies Opfer gilt die eben bei der Decuma erwähnte Bestimmung, dass vom Opfermahle nichts übrig bleiben durfte, sondern etwaige Reste verbrannt werden mussten (Macr. S. II 2, 4), und der innere Zusammenhang zwischen beiden Akten ist offenbar der, dass man bei dem Opfer *propter viam* den Zehnten gelobte, den man nach glücklichem Ausgange der Reise darbrachte. Hier ist deutlich Hercules überall in erster Linie als göttlicher Beschützer des Verkehrs, speziell des Handels-

18. Dion. Hal. I 40, 6. Diod. IV 21, 3, wo Herakles geradezu verspricht *τοῖς εὐξαμένοις Ἡρακλεῖ τὴν οὐσίαν συμβήσεται τὸν βίον εὐδαιμονέστερον ἔχειν.*

[1]) CIL IX 4672 = I 542. Posidonius FHG III 262 = Athen. IV 153 C, vgl. V 221 F. Bei dieser Gelegenheit wird die Bekleidung des Herculesbildes mit dem Triumphalgewande erfolgt sein, von der Plin. n. h. XXXIV 33 spricht.

[2]) Vgl. Mommsen CIL I[1] p. 149 f. 240.

[3]) Das ist der Sinn der Worte des Varro sat. Menipp. frg. 413 Buech. = Macr. S. III 12, 2: *maiores solitos decimam Herculi vovere nec decem dies intermittere, quin pollucerent ac populum ἀσύμβολον cum corona laurea dimitterent cubitum.*

[4]) Ueber *pollucere* und *profanare* s. Lübbert, Comment. pontific. p. 3 ff. Marquardt, Staatsverw. III 148 ff.

[5]) Serv. Aen. VIII 269: *ut mane et vespere ei* (dem Hercules) *sacrificaretur; perfecto itaque matutino sacrificio cum circa solis occasum essent sacra repetenda* u. s. w. (folgt die Erwähnung des Schmauses).

[6]) Varro a. a. O. Macr. S. III 12, 3 = Serv. Aen. VIII 276.

[7]) Serv. Aen. VIII 183: *ad aram maximam aliquid servari de tauro nefas est; nam et corium eius mandunt*; die ebenda gemachte damit unvereinbare Angabe *de hoc bove immolato Herculi carnes carius vendebantur causa religionis et inde alter redimebatur, qui ex illius pretio comparatus quasi perpetuus esse videbatur*, ist erfunden, um die Worte Vergils *perpetui tergo bovis* zu erklären.

[8]) Ueber *τῶν κερδέων δεκατεύματα* (Callim. epigr. 39, 6) vgl. Hermann-Stark, Gottesdienstl. Altert. § 20, 4; über Volksbewirtungen Stengel, Kultusaltert. S. 80 ff.

[9]) Camillus bei der Belagerung von Veji, s. Schwegler, Röm. Gesch. III 214; vgl. auch CIL VI 29 = I 187.

[10]) Fest. p. 229; vgl. Plaut. Rud. 150.

verkehrs und des damit verbundenen Gewinnes aufgefasst,[1]) eine Vorstellung, die im griechischen Ἡρακλῆς ἡγεμόνιος vorgebildet ist; auch in späterer Zeit kommt diese Anschauung noch in der geläufigen Verbindung von Hercules mit Mercurius[2]) sowie darin zum Ausdruck, dass Hercules über die Richtigkeit von Gewicht und Münze wacht.[3]) Dass unter diesen Umständen die Ara maxima als ein geeigneter Ort erscheint, um dort Schwüre abzulegen und Verträge abzuschliessen (Dion. Hal. I 40, 6), ist ebensowenig auffallend, wie der Ausschluss der Frauen von diesem Kulte und vom Schwure bei Hercules.[4]) Der ausserordentlich geläufige Schwur *mehercle* ist es vor allem gewesen, der durch den Vergleich mit der Beteuerungsformel *me dius fidius* die römischen Gelehrten veranlasste, Hercules mit Dius Fidius und damit auch mit Semo Sancus (s. oben S. 120 f.) zu identifizieren, wobei die Etymologie des Aelius Stilo *Dius Fidius* = *Diovis filius* Beistand leistete;[5]) doch hinderte das andere Gelehrte nicht, Hercules vielmehr für identisch mit Mars zu halten, weil beide durch Salier verehrt wurden.[6]) Während diese letztere Identifikation von der neueren Forschung mit vollem Rechte als eine verunglückte Hypothese beiseite geschoben worden ist, hat die erstgenannte Aufnahme und weitere Ausbildung gefunden, indem man annahm, dass der vorausgesetzte italische Gott, der sich unter der Maske des griechischen Herakles verstecke, kein anderer sei als eben Dius Fidius oder der — wie man annahm — im Grunde von diesem nicht verschiedene Genius oder speziell der Genius Jovis. Für diese Hypothese hat Reifferscheid[7]) in bestechender Argumentation namentlich eine Reihe von Bildwerken ins Feld geführt, in denen Hercules teils in feindlichem Gegensatze, teils in inniger Verbindung mit Juno erscheint, und dies aus dem bekannten Verhältnisse von Genius und Juno als göttlichen Vertretern der beiden Geschlechter (s. oben S. 154) erklärt. Aber so gern man auch zugeben wird, dass die anderweit versuchten Deutungen dieser Darstellungen nicht befriedigen, so wenig ist es doch zulässig, aus diesen Denkmälern verschiedenster Herkunft, von denen keines zum Kulte und speziell zum römischen Kulte die geringste Beziehung hat — es handelt sich um eine Spiegelzeichnung aus Praeneste, eine Kandelaberbasis aus Perusia, einen Goldring etruskischen Fundortes und um Henkelstützen etruskischer Gefässe —, Folgerungen für die religiösen Vorstellungen der Römer zu ziehen: angenommen, diese Darstellungen brächten wirklich — was ich weit entfernt bin zu glauben — mythologische Beziehungen italischer Götter zum Ausdrucke, so würden sie doch

[1]) Aehnlich schon Mommsen, Röm. Gesch. I 178: „als Gott des gewagten Gewinns und der ausserordentlichen Vermögensvermehrung . . . überhaupt der Gott der kaufmännischen Verträge".

[2]) CIL III 633. VI 46. VIII 2498. XII 1904 und mehrfach auf Bildwerken (s. R. Peter in Roschers Lexik. I 2961); Hercules und Fortuna z. B. CIL IX 4674.

[3]) *Hercules ponderum* CIL VI 336, vgl. 282; Weihungen von Münzarbeiten CIL VI 44. 298.

[4]) Plut. Qu. Rom. 60. Macr. S. I 12, 28. Prop. V 9, 69. Gell. XI 6, 2; vgl. auch Tertull. ad nat. II 7.

[5]) Varro de l. l. V 66. Fest. p. 229. Paul. p. 147. Prop. V 9, 71 ff. Charis. p. 198, 17 K. Tertull. de idol. 20.

[6]) Varro bei Macr. S. III 12, 5 ff. Serv. Aen. VIII 275.

[7]) Annali d. Inst. 1867, 352 ff.; danach dann die bequeme Zusammenstellung und Würdigung des ganzen Denkmälervorrates mit Abbildungen bei R. Peter in Roschers Lexik. I 2259 ff.

als Zeugnisse nur für die Religionsvorstellungen ihrer speziellen Heimat, also Etruriens, gelten können, für die Deutung etruskischer Denkmäler aber haben wir wieder kein Recht dasjenige heranzuziehen, was uns vom römischen Genius und Dius Fidius bekannt ist.[1]) Dazu kommt weiter, dass die Annahme der Identität von Dius Fidius und Genius oder Genius Jovis, die für die ganze Hypothese Ausgangspunkt und Grundlage bildet, nicht nur unbeweisbar, sondern auch sicher unzutreffend ist. Für die Identität von Dius Fidius und Hercules würde die Nachricht des Plutarch (Qu. Rom. 28) sprechen, man habe die Knaben angewiesen, *ὅταν ὀμνύωσι τὸν Ἡρακλέα ... εἰς ὕπαιθρον προιέναι* (s. oben S. 121), wenn nicht offenbar Plutarch hier einer Quelle folgte, die von dem Brauche sprach, bei Dius Fidius nur unter freiem Himmel zu schwören, und dabei einfach Hercules für den nach seiner Meinung mit ihm identischen Dius Fidius einsetzte. Dass in der oskischen Weihinschrift von Agnone Hereklos das Beiwort *kerríios* = *genialis* erhält, darf schon deshalb nicht als Beweis für die Identität von Hercules und Genius angeführt werden, weil er dieses Epitheton dort mit einer ganzen Reihe von Gottheiten teilt, ja es spricht geradezu gegen die Gleichsetzung, da man das Beiwort *genialis* allen möglichen Göttern zuteilen kann, nur nicht dem Genius selbst; ebenso liefern einen Gegenbeweis die römischen Weihinschriften, in denen Hercules neben dem Genius erscheint.[2]) Die Notiz der Berner Vergilscholien endlich (zu Ecl. 4, 62) *nobilibus pueris editis in atrio domus Iunoni Lucinae lectus, Herculi mensa ponebatur*[3]) weist im Vergleich mit der Angabe des Varro bei Nonius p. 528 (vgl. Serv. Aen. X 76) *natus si erat vitalis ... diis coniugalibus Pilumno et Picumno in aedibus lectus sternebatur* auf einen jüngeren Brauch, und der aus der Kombination beider Stellen gezogene Schluss, dass auch Juno und Hercules als *di coniugales* zu fassen seien, ist unberechtigt: als Ehegötter konnten doch nur der Genius des Hausvaters und die Juno seiner Gattin verehrt werden, hier ist aber Juno ausdrücklich als Lucina bezeichnet, also als Geburtsgöttin aufgefasst. Wenn neben sie Hercules tritt, so thut er das in seiner Eigenschaft als *Hercules domesticus* (CIL XIV 3542), d. h. als an dem Wohlergehen des Hauses interessierter und Unheil von ihm abwehrender Gott; als solcher wird er insbesondere auf dem Lande verehrt,[4]) wo er häufig mit den göttlichen Beschützern des ländlichen Anwesens, Silvanus und Liber, vereint angerufen wird[5])

[1]) Die Bemerkung von U. von Wilamowitz-Moellendorff, Eurip. Herakles I² S. 25 Anm. 49 „übrigens folgt aus der Entlehnung, dass es unerlaubt ist, die Vorstellungen, die der Latiner mit Hercules verbindet, ohne weiteres auf den Campaner Samniten Brettier zu übertragen, vielmehr wird nur die Differenziirung ein wissenschaftlich haltbares Ergebnis liefern", trifft, wie gewöhnlich, den Kernpunkt.

[2]) z. B. CIL VI 210—224. 226 f. 237; ebenso steht auf den pompejanischen Penatenbildern Helbig, Wandgem. nr. 69. 69[b] Hercules neben dem Genius.

[3]) Dass Hercules nicht einen *lectus*, sondern eine *sacra mensa* erhält, stimmt zum Ritus der Ara maxima, wo man sitzend, nicht liegend, schmaust (Macr. S. III 6, 16) und auch eine *mensa* sich befindet (Macr. S. III 11, 7).

[4]) Porph. zu Hor. sat. II 6, 12: *unde putant et quod res rustica in tutela sit eius. nam illi sacrificia reddunt rustici, cum iuvencos domaverint.* Wenn Commodus einen Günstling *sacerdotio Herculis Rustici praeposuit* (Hist. aug. Comm. 10, 9), so handelt es sich wohl um einen kaiserlichen Privatkult auf seinen Landgütern.

[5]) Alle drei CIL VI 294, Hercules und Silvanus sehr oft, z. B. CIL VI 288. 293. 295—297. 309 f. u. a., vgl. auch den Altar bei Visconti-Guattani, Mus. Chiar. Tf. 21.

und wie diese nach den einzelnen Grundstücken individualisierende Beinamen führt;[1]) auch das (in den Hemerologien fehlende) Opfer, das nach Macr. S. III 11, 10 am 21. Dezember dem Hercules und der Ceres gemeinsam dargebracht wurde, *sue praegnate, panibus, mulso,* gilt offenbar diesem ländlichen Hercules. Den Ausgangspunkt für diese Verehrung des Hercules als Tutor (CIL X 3799 *Herculi Tutori domus Novelliana*), Defensor (CIL VI 210. 308. 333), Conservator (CIL VI 305—307 u. a.), Salutaris (CIL VI 237. 338 f.) u. ähnl. bildet nicht seine Identität mit dem Genius, sondern die griechische Vorstellung von *Ἡρακλῆς ἀλεξίκακος,*[2]) die in der Anwendung auf den Schutz des Privathauses durch den Gott ihren klarsten Ausdruck findet in der bekannten Thüraufschrift *ὁ τοῦ Διὸς παῖς καλλίνικος Ἡρακλῆς ἐνθάδε κατοικεῖ, μηδὲν εἰςιέτω κακόν,*[3]) oder in lateinischer Wiedergabe (CIL VI 329 = Buecheler, Anthol. epigr. nr. 23) *Hercules invicte, sancte Silvani nepos, huc advenisti: ne quid hic fiat mali.* Damit erklärt sich auch das häufige Vorkommen des Hercules unter den Penaten, welches die pompejanischen Bilder[4]) und zahlreiche kleine Bronze-Statuetten des Gottes bezeugen, und die hervorragende Rolle, die Hercules als *comes et conservator dominorum nostrorum* (CIL VI 305) auf Weihinschriften und Münzen der Kaiserzeit spielt. Wenn sich dagegen die Kaiser selbst, wie namentlich Nero, Domitian, Commodus (s. oben S. 83), Maximian als Hercules feiern lassen,[5]) so ist dabei an den unbesieglichen Überwinder aller Gefahren und Ungeheuer gedacht, wie ihn der griechische Mythos darstellte.[6])

Unter den Sagen, in welche die römische Dichtung und Geschichtschreibung in Anlehnung an griechische Vorbilder den Hercules verflocht, ist die von seinem Abenteuer mit Cacus darum wichtig, weil man in ihr die italische Fassung eines uralten indogermanischen Mythos zu erkennen geglaubt und darum aus ihr weitgehende Schlüsse auf Alter und Wesenheit des italischen Herculeskultes gezogen hat.[7]) Und doch ist gerade in dieser Erzählung die Übertragung und aetiologische Umbildung einer griechischen Sage aufs deutlichste zu erkennen. Die zuerst bei Vergil[8]) auftretende Erzählung vom feuerschnaubenden Volcanussohne Cacus, der dem

---

[1]) z. B. *Hercules Aelianus* CIL IX 1095, *Cocceianus* VI 3687, *Iulianus* VI 337 u. a.

[2]) CIL VI 309 wird der lateinische Text *Herculi defensori Papirii* auf der Rückseite griechisch mit den Worten wiedergegeben *Ἡρακλεῖ ἀλεξικάκῳ Παπείριοι.*

[3]) Kaibel, Epigr. gr. nr. 1138 und dazu Dilthey, Epigrammata graeca in muris picta duo (Gottingae 1878) p. 3–10.

[4]) Vgl. z. B. auch Röm. Mitt. VIII 26.

[5]) Reiche Materialsammlung bei R. Peter in Roschers Lexik. I 2980 ff.

[6]) Die im 4. Jhdt. vorkommende priesterliche Würde eines *curialis Herculis* (CIL VI 1779, vgl. 1778, Vettius Agorius Praetextatus) oder *pontifex Herculis et rector decuriae Herculeae* (Bull. arch. com. XX 1892, 57) ist noch nicht befriedigend erklärt; in der langen Aufzählung sakraler Titel CIL VI 1779 steht sie hinter den Staatspriestertümern (*augur, pontifex Vestae, pontifex Solis, quindecimvir*) und vor den Priesterschaften der Fremdkulte (s. oben S. 87 Anm. 3).

[7]) A. Kuhn, Ztschr. f. deutsch. Altert. VI 1848, 117 ff. M. Bréal, Hercule et Cacus, Paris 1863. R. Peter in Roschers Lexik. I 2279 ff. Oldenberg, Religion des Veda S. 144. Zum folgenden s. Wissowa, Real-Encycl. III 1165 ff. Die etruskische Spiegelzeichnung mit den Beischriften *Cacu, Artile, Caile Vipinas* und *Avle Vipinas* (Gerhard-Körte, Etrusk. Spiegel V Taf. 127, vgl. S. 166 ff.) wage ich bei der in der Erklärung dieser ganzen Denkmälergattung herrschenden Unsicherheit nicht heranzuziehen; vgl. auch F. Münzer, Rhein. Mus. LIII 598 ff.

[8]) Aen. VIII 190 ff.; aus ihm Prop. V 9, 1 ff. Ovid. fast. I 543 ff.; jüngere Fassung bei Liv. I 7, 3 ff. Dion. Hal. I 39; historisierende Umdeutung bei Dion. Hal. I 42, 2 f., euhemeristische Auffassung bei Serv. Aen. VIII 190 = Mythogr. Vat. I 66. II 153. [Aur. Vict.] origo 6.

schlafenden Hercules mit listigem Kniffe einen Teil der Rinder des Geryones stiehlt und zur Strafe dafür von dem Gotte nach vergeblicher Gegenwehr in seiner Höhle am Aventin erschlagen wird, ist mit offenbarer Anlehnung an die griechischen Sagen von den Abenteuern des Herakles mit Alkyoneus und Geryones und vom Rinderdiebstahl des Hermes erfunden und im einzelnen derartig ausgestattet, dass sie der aetiologischen Erklärung der römischen Localität und ihrer Heiligtümer dient: durch den Namen des Forum boarium, die benachbarten Kulte des Hercules Invictus, Juppiter Inventor und vielleicht auch des Euander,[1]) endlich die von der Gegend der Ara maxima nach dem Palatin hinaufführenden *scalae Caciae*[2]) waren alle Elemente der Dichtung gegeben, deren Ursprung weit über Vergil hinaufzudatieren wir kein Recht und keine Veranlassung haben. Zum unmittelbaren Vorbilde hat möglicherweise eine unteritalische Sagenversion gedient, da die Zeichnung eines capuanischen Bronzegefässes (Monum. d. Inst. V 25) auf eine campanische Erzählung verwandten Inhaltes von der Bestrafung eines herdenraubenden Unholdes durch Herakles hinzuweisen scheint;[3]) aber Cacus ist der Gegner des Hercules sicher erst in Rom genannt worden, wo eine alte Göttin Caca bezeugt und die ehemalige Existenz eines Götterpaares Cacus-Caca sehr wahrscheinlich ist (s. oben S. 144 f.). Wenn Timaios bei Diod. IV 21 von zwei angesehenen Bürgern der Palatingemeinde, Kakios und Pinarios, zu erzählen wusste, die den Herakles gastlich aufnahmen, und der Annalist Cn. Gellius (bei Solin. 1, 8) den Cacus zu einem Herrscher am Volturnus machte, der, als er das Gebiet der (palatinischen) Arkader antastete, von Hercules gestürzt wurde, so sind das selbständige und aller Wahrscheinlichkeit nach ältere aetiologische Versuche, die Cacustreppe in der Nachbarschaft des Herculesbezirks zu erklären, während die ganz vereinzelte Angabe des Verrius Flaccus,[4]) dass der Gegner des Cacus nicht Hercules, sondern ein Hirt Namens Garanus gewesen sei, dem man wegen seiner ausserordentlichen Körperkraft den Namen Hercules gegeben habe, nur eine recht nichtsnutzige euhemeristische Umdeutung der Geschichte vom Kampfe des Hercules und Cacus darstellt. — Das burleske Märchen von Hercules und Acca Larentina[5]) hat mit der Religion nichts zu thun und geht wahrscheinlich in seinen Grundzügen auf eine unteritalische Phlyakenposse zurück.[6]) Die Erzählungen endlich, welche die Abschaffung der Menschenopfer in Italien und die Einführung der Argeerceremonie mit der Anwesenheit des Hercules in Rom in Verbindung bringen oder ihn in die Stammbäume latinischer Königsgeschlechter genealogisch einreihen, beruhen auf dem Bestreben, die älteste römische Geschichte mit der griechischen zu verknüpfen, und lassen die aetiologischen Anhaltspunkte, von denen sie ausgehen, oft noch deutlich erkennen.[7])

---

[1]) Dion. Hal. I 32, 2 *Εὐάνδρῳ θυσίας ἔμαθον ὑπὸ Ῥωμαίων ἐπιτελουμένας . . . πρὸς . . Αὐεντίνῳ . . . τῆς Τριδύμου πύλης οὐ πρόσω.*

[2]) Solin. 1, 18. Diod. IV 21, 2; vgl. Plut. Rom. 20. Notit. urb. reg. VIII.

[3]) Vgl. dazu auch C. Robert, Hermes XIX 1884, 480.

[4]) Serv. Aen. VIII 203 (*Garanus*). [Aur. Vict.] origo 6, 1. 8, 1 (*Recaranus*); vgl. Jordan, Hermes III 408 f. und zu Preller, Röm. Myth. II 283, 4.

[5]) Macr. S. I 10, 12 ff. Plut. Rom. 5; Qu. Rom. 35. Tertull. ad nat. II 10. August. c. d. VI 7.

[6]) Zielinski, Quaestiones comicae (Petersburg 1887) p. 113 ff.; s. auch oben S. 188 und Wissowa, Real-Encycl. I 131 ff.

[7]) Schwegler, Röm. Gesch. I 352—383.

Schliesslich sei noch der Thatsache Erwähnung gethan, dass Hercules als *interpretatio Romana* barbarischer Götter namentlich in den germanischen und keltischen Provinzen eine hervorragende Rolle spielt, wofür der Grund einerseits in einer wirklichen oder vermeintlichen Wesensverwandtschaft dieser nordischen Gottheiten mit ihm zu suchen ist, andererseits, und zwar in noch höherem Masse, darin, dass der gegen Gelobung der Decuma Gewinn und Beute verleihende Gott sowohl beim römischen Kaufmannsstande wie beim römischen Heere in besonders hohem Ansehen stand und darum, etwa wie Mars und Mercurius, als nächstliegende Gottheit zur Gleichung mit den neu entgegentretenden Hauptgöttern der fremden Völker mit Vorliebe herangezogen wurde, zumal es gerade von dem vielgewanderten Helden der griechischen Sage sich leicht glaubhaft machen liess, dass er auf seinen Abenteuerfahrten auch in die entlegenen Länder des Westens und Nordens gekommen sei und dort seinen Kult begründet habe.[1]) Wir finden daher in diesen Ländergebieten nicht nur vielfach epichorische Gottheiten mit dem Namen des Hercules bezeichnet, wie den Hercules Saxanus des Brohlthales oder den Hercules Magusanus der Bataver, sondern die Namen Mars, Hercules, Mercurius bezeichnen geradezu eine germanische Göttertrias, die nicht nur durch Tacitus (Germ. 9) bezeugt wird, sondern uns auch in den Weihinschriften der keltisch-germanischen Equites singulares (s. oben S. 77), vereinzelt auch sonst, entgegentritt.

Litteratur: J. A. Hartung, Ueber den römischen Hercules, Erlangen 1835 und Religion der Römer II 21 ff. W. Hillen, De Herculis Romani fabula et cultu, Dissert. Monasterii 1856. A. Reifferscheid, Annali d. Inst. 1867, 352 ff. R. Peter in Roschers Lexikon I 2253 ff. und 2901 ff.

42. Feronia. Dass Feronia unter die römischen Staatsgötter gehörte und einen Tempel im Marsfelde besass, ist erst durch den Festkalender der Arvalbrüder festgestellt worden, der zum 13. November[2]) notiert: *Feroniae in* [*ca*]*mp*(*o*); dadurch tritt die Nachricht des Livius (XXII 1, 18), dass im J. 537 = 217 auf sibyllinische Weisung die Frauen freigelassenen Standes eine Geldsammlung veranstalteten, um der Feronia ein Geschenk zu machen, erst in die richtige Beleuchtung; denn da sie bei dem Fehlen jedes andern Hinweises zweifellos auf den römischen Tempel zu beziehen ist, so gewinnen wir damit einen festen Terminus ante quem für die Rezeption der Göttin. Auf die Frage nach der Herkunft des Kultes gibt die Behauptung Varros (de l. l. V 74), Feronia gehöre mit Minerva und den Novensides zu den von den Sabinern entlehnten Gottheiten, keine Antwort. Inschriftliche Zeugnisse lassen uns die Verbreitung des Feroniadienstes im ganzen mittleren Italien mit Ausnahme des eigentlichen Latium[3]) erkennen: sie begegnet uns bei den Vestinern (Aveja, CIL IX 3602), Sabinern,[4]) Picentern (Orelli-Henzen 6000), Umbrern (CIL I 169) und im südlichen Etrurien (Nepet, CIL XI 3199); ihre beiden bekanntesten Kult-

[1]) z. B. für Gallien Diod. IV 19, für Germanien Tac. Germ. 3, für Britannien Parthen. erot. 30 u. s. w.

[2]) Ueber den Tag s. Kluegmann, Philol. XXVIII 492 f. Mommsen CIL I[2] p. 335.

[3]) Für Praeneste beweist die Dichtung Vergils (Aen. VIII 561 ff.), der den mit dreifachem Leben ausgestatteten König Erulus (oder Herillus) von Praeneste zum Sohne der Feronia macht, nichts; die Inschrift Orelli 1756 = CIL XIV 284* ist gefälscht. Mit der Φηρωνία πόλις in Sardinien bei Ptol. III 3, 4 ist nichts anzufangen, die Kombinationen von C. Müller z. d. St. sind ganz haltlos.

[4]) CIL IX 4180. 4321 (Amiternum). 4873—4875 (Trebula Mutuesca).

stätten aber lagen die eine bei Tarracina, die andre bei Capena. Am erstgenannten Orte befand sich etwas vor der Stadt (Plin. n. h. II 146. Tac. hist. III 76) ein Hain mit einer Quelle[1]) und ein Tempel, in welchem die Freigelassenen mit geschorenem Haupte den *pilleus,* das Zeichen der Freiheit, zu empfangen pflegten, und wo ein Sessel die Inschrift trug: *bene meriti servi sedeant, surgant liberi.*[2]) Weit berühmter noch waren Hain (*lucus Capenatis* Cato frg. 30 Peter, vgl. Verg. Aen. VII 697) und Heiligtum der Feronia im Gebiete von Capena am Fusse des Berges Soracte, wo sich gegen Ende der Republik ein eignes Gemeinwesen Lucus Feroniae entwickelte.[3]) Seit alter Zeit war dieses an der Grenze zwischen Etruskern, Latinern und Sabinern gelegene Heiligtum die Stätte eines viel besuchten Marktes,[4]) und der Tempel hatte durch reiche Spenden der Anwohner und Besucher ein grosses Vermögen erworben, welches im J. 543 = 211 Hannibal zur Plünderung veranlasste.[5]) Es kann bei der nahen Nachbarschaft und den vielen Beziehungen kaum einem Zweifel unterliegen, dass der römische Feroniakult ein Abkömmling des capenatischen ist, übertragen wahrscheinlich bei der Annexion von Capena bald nach dem Falle Vejis. Über die Bedeutung des Namens und der Göttin selbst war man völlig im Unklaren: Varro fasste sie, anknüpfend an die Freilassungen im Tempel von Tarracina, als eine Art Libertas und deutete *Feronia* = *Fidonia* (Serv. Aen. VIII 564), Dionysios von Halikarnass (I 49, 5) weiss zu erzählen, dass die Sabiner von Spartanern abstammten, die einst an der pomptinischen Küste gelandet wären und dort das Heiligtum der *Φορωνία* oder *Φερωνία ἀπὸ τῆς πελαγίου φορήσεως* benannt hätten; andere verdolmetschten den Namen griechisch als *Ἀνθοφόρος* oder *Φιλοστέφανος* oder *Περσεφόνη* (Dion. Hal. III 32, 1) oder deuteten die Göttin als Ortsgenossin des ebenfalls in Tarracina verehrten jugendlichen Juppiter Anxurus (s. oben S. 109 Anm. 1) als *Iuno virgo.*[6]) Die Neueren haben gewöhnlich diese Paarung der Göttin mit dem Juppiter Anxurus von Tarracina oder dem Apollo Soranus vom Soracte zur Grundlage ihrer Deutungsversuche genommen:[7]) aber wenn hier wirklich mehr vorliegen sollte als ein zufälliges örtliches Zusammentreffen — eine Kultverbindung ist nicht bezeugt —, so würde uns

---

[1]) *Viridi gaudens Feronia luco* Verg. Aen. VII 800 und Serv. z. d. St.; *manusque tua lavimus, Feronia, lympha* Hor. sat. I 5, 24; daher nennt Serv. Aen. VIII 564 die Feronia eine *nympha Campaniae.* Vib. Sequ. p. 153, 10 Riese verzeichnet *Feronia Terracinae* unter den *lacus.*

[2]) Serv. Aen. VIII 564 und dazu Buecheler, Rhein. Mus. XLI 1 f. Vermutungen über das Kultbild bei De la Blanchère, Revue archéol. XLI 1881, 370 ff.

[3]) Strab. V 226. Plin. n. h. III 51. Ptol. III 1, 43 (mit *Λοῦκα κολωνία* verwechselt, darum falsch eingereiht, s. C. Müller z. d. St.). Lib. col. p. 256, 19, vgl. Grom. lat. 46, 17. 47, 19 = 77, 20. 78, 14; *Lucoferonenses* CIL XI 3938. VI 2584. Vgl. E. Bormann CIL XI p. 570 f.

[4]) Liv. I 30, 5. Dion. Hal. III 32, 1; vgl. Strab. a. a. O., der fälschlich die dem Kulte des Apollo Soranus (oben S. 191) angehörende Ceremonie des Schreitens über glühende Kohlen (Wissowa in Roschers Lexik. I 2693 f.) dem der Feronia zuweist.

[5]) Liv. XXVI 11, 8 f. Sil. Ital. XIII 83 ff.; Prodigien werden von hier nach Rom gemeldet und prokuriert in den Jahren 544 = 210 und 558 = 196, Liv. XXVII 4, 14 f. XXXIII 26, 7. Ueber Reste des Heiligtums s. Lanciani, Bull. d. Inst. 1870, 26 ff.

[6]) Serv. Aen. VII 799; die Inschrift CIL V 412 *Iunoni Feroniae* ist wohl als Weihung an beide Göttinnen aufzufassen; Orelli 1315 = CIL XI 481* *Iunoni Reg(inae) et Feroniae* ist gefälscht.

[7]) A. Kuhn, Herabkunft des Feuers S. 30 ff. Mannhardt, Ant. Wald- und Feldkulte S. 327 ff. Steuding in Roschers Lexik. I 1477 ff.

das nicht weiter helfen, da die Auffassung der genannten beiden Götter als Sonnengötter eine ganz willkürliche, für den Gott vom Soracte sogar nachweisbar falsche ist. Das Bild der Feronia, wie es sich auf den Denaren des P. Petronius Turpilianus findet,[1] ein Kopf mit Zackenkrone und Perlenhalsband, lehrt nichts. Dass die einzige stadtrömische Weihinschrift an Feronia (CIL VI 147) von einer *ancilla* herrührt, passt ja vortrefflich zu dem, was sonst über die Beziehung der Göttin zu den Freigelassenen bekannt ist, aber dafür, dass in Aquileja, wo die Verehrung der Feronia mehrfach bezeugt ist (CIL V 776. 8218), ein *collegium aquatorum* sich als *Feronienses* bezeichnet (CIL V 8307 f.), fehlt jede ausreichende Erklärung, und der bei Fest. p. 197, 13 erwähnte *picus Feronius* ist — angenommen, dass er überhaupt zu der Göttin gehört — vollends rätselhaft.

43. Vortumnus. Auf dem Aventin lag ein Tempel des Vortumnus, dessen Stiftungstag die Hemerologien (CIL I² p. 325) am 13. August verzeichnen und von dem wir ausserdem wissen, dass in ihm ein Gemälde den M. Fulvius Flaccus als Triumphator in der Purpurtoga darstellte (Fest. p. 209), offenbar als den Stifter des Tempels; da nun überliefert ist, dass der Gott Vortumnus in Volsinii zu Hause war und diese seine Heimat *inter proelia* mit Rom vertauschte (Prop. V 2, 3 f.), M. Fulvius Flaccus aber im J. 490 = 264 *de Vulsiniensibus* triumphierte (CIL I² p. 172), so ist damit die Gründungsgeschichte des Tempels gegeben:[2] während der im genannten Jahre gegen die mächtige Etruskerstadt Volsinii geführten Kämpfe wurde der Hauptgott der Stadt, vielleicht des ganzen etruskischen Städtebundes,[3] evoziert und erhielt seinen Tempel in Rom. Dass der Gott, dessen Verehrung wir sonst (aus Rom stammt CIL VI 803) nur vereinzelt in Canusium (CIL IX 327), Ancona (CIL IX 5892) und Segusio (CIL V 7235) nachweisen können,[4] unabhängig von jener Rezeption schon vorher in Rom heimisch gewesen sei, wird durch nichts wahrscheinlich gemacht. Varro freilich (de l. l. V 74) rechnete ihn unter die von Titus Tatius eingeführten Gottheiten, indem er sich für das hohe Alter des Kultes auf eine vielfach erwähnte[5] Erzstatue des Gottes im Vicus Tuscus berief, deren Ursprung man allgemein in die entlegene Vorzeit hinaufrückte:[6] aber wenn man selbst das hohe Alter des Bildes zugäbe, so bewiese dieses doch durchaus nichts für einen so alten Kult, am wenigsten für einen Staatskult des Vortumnus; dass das Bild des Gottes von Volsinii gerade in der Tuskergasse stand, war doch gewiss kein Zufall.[7] So oft

[1] Babelon, Monn. consul. II 295 ff.; vgl. Borghesi, Oeuvres II 105 ff.

[2] Vgl. Jordan, De Vortumni et Consi aedibus Aventinensibus (Festschr v. Königsberg z. Jubil. d. arch. Instituts), 1879. Aust, De aedib. sacris p. 15.

[3] *Deus Etruriae princeps* nennt ihn Varro de l. l. V 46. Auch die etruskische Göttin Voltumna, bei deren *fanum* im Gebiete von Volsinii die Bundesversammlungen stattfinden (Müller-Deecke, Etrusker I 329 ff., vgl. Mommsen, Staatsr. III 666 f. Anm. 1), kann von Vortumnus nicht wohl getrennt werden.

[4] CIL X 129 (aus Potentia) *Cereri vert sac(rum)* u. s. w. hat mit Vertumnus gewiss nichts zu thun.

[5] Varro de l. l. V 46. Cic. Verr. I 154. Liv. XLIV 16, 10; ein *sacellum* nennt fälschlich Porph. zu Hor. epist. I 20, 1, der auch (wie ebenso Ps. Ascon. z. Cic. Verr. p. 199 Or.) nach Hor. epist. II 1, 269 aus dem *vicus Tuscus* einen *vicus turarius* macht. Mehr bei Jordan, Topogr. I 2 S. 373 f.

[6] S. namentlich Prop. V 2, 59 ff.

[7] An eine tuskische Invasion, welche den Romulus gegen Titus Tatius unterstützt hätte, denken Varro de l. l. V 46 und Prop. V 2, 49 ff.

auch der Statue, deren Wiederherstellung noch zur Zeit des Diocletian und Maximian die erhaltene Basisinschrift bezeugt,[1]) gedacht wird, so erfahren wir doch nie etwas Genaueres über ihr Aussehen; nur dass der Gott jugendlich dargestellt war, wird man nach den Andeutungen der Dichter (z. B. Ovid. met. XIV 684. 766) annehmen dürfen, wahrscheinlich auch, dass er einen Schurz trug, den man je nach der Jahreszeit mit verschiedenen Früchten zu füllen pflegte.[2]) Doch gab das für Deutungsversuche eine zu unsichere Basis, und man zog es daher vor, sich an den Namen und dessen unbezweifelbaren Zusammenhang mit *vertere* zu halten, sei es dass man — der Wahrheit gewiss am nächsten kommend — den Gott als den Vertreter des *annus vertens* auffasste,[3]) sei es dass man ihn *ab amne verso* erklärte, weil er die Gewässer des regelmässig austretenden Tiberstromes vom Velabrum, wo sein Bild stand, zurückgewendet habe,[4]) oder auch, da der Vicus Tuscus eine Gegend reichen Handelsbetriebes war, als *praeses vertendarum rerum hoc est emendarum ac vendendarum* deutete,[5]) oder endlich, und dies am liebsten, ihm die Fähigkeit zuschrieb, sich in alle möglichen Gestalten zu verwandeln;[6]) in diesem Sinne machte ihn Ovid (met. XIV 623 ff.) zum Liebhaber der spröden Pomona, der er in allen Erscheinungsformen nachgeht, bis er sie in seiner natürlichen Gestalt als schöner Jüngling gewinnt.

Eine spezielle Landsmännin von Vortumnus ist Nortia, die ausschliesslich in Volsinii verehrt wurde[7]) und in den römischen Staatskult keine Aufnahme fand, weshalb ihrer hier nur anhangsweise gedacht wird. Bekannt ist von ihr durch das Zeugnis des Antiquars Cincius (bei Liv. VII 3, 7) allein die Thatsache, dass in ihrem Tempel zum Zwecke der Jahreszählung Nägel eingeschlagen wurden: da die Nageleinschlagung zugleich ein sehr geläufiges Symbol der Schicksalsfestigung ist,[8]) so hat man die Göttin in alter und neuer Zeit gewöhnlich als eine Schicksalsgöttin verstanden.[9])

44. Venus. Dass der Name Venus im alten Festkalender und überhaupt in den ältesten sacralen Urkunden fehlte, fiel bereits den römischen Gelehrten auf und wurde von ihnen als Beweisgrund allen denen gegen-

---

[1]) CIL VI 804; vgl. auch VI 9393 *faber arg. [ad Vo]rtumnum.*

[2]) Prop. V 2, 11 ff.; vgl. A. Reifferscheid, Annali d. Inst. 1866, 212 f. Benndorf-Schoene, Lateran. Museum S. 52. Helbig, Bull. d. Inst. 1877, 55; verfehlt L. A. Milani, Notiz. d. Scavi 1884, 270 ff.

[3]) Prop. V 2, 11 ff.

[4]) Prop. V 2, 9 f. Ovid. fast. VI 409 f. Serv. Aen. VIII 90.

[5]) Porph. zu Hor. epist. I 20, 1. Ps. Ascon. zu Cic. Verr. p. 199, angedeutet schon von Plaut. Curc. 484 (vgl. dazu Jordan, Hermes XV 1880, 123); Colum. X 308 *mercibus et vernis dives Vertumnus abundet* scheint diese Deutung mit der als Jahres- und Frühlingsgott zu kombinieren.

[6]) Tib. IV 2, 3. Prop. V 2, 19 ff. Ovid. met. XIV 643 ff.; fast. VI 409; auch Hor. sat. II 7, 14 geht darauf.

[7]) Als Spezialgottheit von Volsinii erwähnt sie Tertull. apolog. 24; ad nat. II 8, als Beschützerin des aus Volsinii stammenden Sejan Juven. 10, 74; ebendort ist der Dichter Rufius Festus Avienus zu Hause (*lare cretus Vulsiniensi*), von dem wir ein Weihgedicht an Nortia besitzen, CIL VI 537 = Buecheler, Anthol. epigr. nr. 1530 A. Weihinschriften an sie aus Volsinii CIL XI 2685 f.

[8]) Hor. c. I 35, 18. III 24, 5 m. d. Erkl. O. Jahn, Ber. d. sächs. Gesellsch. d. Wiss. 1855, 106 ff. R. Wünsch, Defixionum tabellae Atticae (1897) p. III.

[9]) Schol. Juv. 10, 74 *Fortunam vult intellegi.* Mart. Cap. I 88 *alii Sortem asserunt Nemesimque nonnulli Tychenque quam plures aut Nortiam;* vgl. Müller-Deecke, Etrusker II 52 f.

über zur Geltung gebracht, die den Namen des Monats Aprilis von Venus-Aphrodite herleiteten.[1]) Auf der andern Seite aber beweist der echt italische Name, dass schon vor der Rezeption des griechischen Aphroditedienstes unter diesem Namen eine einheimische Göttin in Rom Verehrung gefunden hatte: dieser Name bezeichnete, wie es scheint, entsprechend dem griechichen *χάρις*, zunächst appellativisch den Reiz und die Blüte in der Natur, dann die in diesen waltende Göttin, die sich dem praktischen Sinne des Römers zu einer Schützerin der Gärten und des Gemüsebaues spezifizierte;[2]) als dann das Appellativum sich zur Bezeichnung der Anmut und Schönheit im allgemeinen erweiterte, hat zwar die italische Göttin, soviel wir sehen können, diese Wandlung nicht mitgemacht, aber der Name war geeignet geworden, die griechische Liebes- und Schönheitsgöttin Aphrodite in Rom einzuführen und vorzustellen. Da uns nun bekannt ist, dass sich in nächster Nähe von Rom zwei alte und angesehene Venusheiligtümer befanden, das eine unmittelbar bei Ardea gelegen, das andere, allen (oder mehreren?) latinischen Gemeinden gemeinsame, aber ebenfalls unter der Vorstandschaft der Ardeaten stehende bei Lavinium,[3]) und dass im J. 537 = 217 auf Grund schwerer Prodigien die Decemviri sacris faciundis u. a. auch in Ardea, d. h. eben der dortigen Venus, opfern (Liv. XXII 1, 19), wie man das bei den Mutterheiligtümern römischer Kulte zu thun pflegte, so spricht alles dafür, dass der römische Venuskult eben von dem ardeatischen herstammt. Die beiden ältesten nachweisbaren Heiligtümer der Göttin in Rom, von denen das eine im Haine der Libitina, das andere beim Circus maximus gelegen war, feierten ihren Stiftungstag am gleichen Datum, dem 19. August, am Tage der Vinalia rustica (Fest. p. 265): das Alter des ersteren Tempels, dessen Lage mit dazu beitrug, die Identifikation von Libitina und Venus zu empfehlen (s. oben S. 197), kennen wir nicht, der zweite war im J. 459 = 295 von dem curulischen Aedilen Q. Fabius Gurges begonnen und etwas später geweiht worden.[4]) Die Ansetzung beider Stiftungstage auf die Vinalia rustica, welche zur Folge hatte, dass dieses Juppiterfest später gemeinhin vielmehr als eine Feier der Venus angesehen wurde,[5]) gründet sich darauf, dass die italische Venus insbesondere Gartengöttin und Schirmherrin der *holitores* ist, die den 19. August als ihren Festtag begehen (Varro de l. l. VI 20): es lag darum nicht fern, sie auch zum Weinbau, der ja als Teil des Gartenbaues gerechnet wird, in Beziehung zu setzen. Diese ursprüngliche Bedeutung ist zwar späterhin keineswegs ganz vergessen worden,[6]) aber sie

---

[1]) Cincius und Varro bei Macr. S. I 12, 12 f. Varro de l. l. VI 33.

[2]) Varro de l. l. VI 20; de r. r. I 1, 6. Fest. p. 265, vgl. 289. Plin. n. h. XIX 50; metonymisch *Venus* = *holera* Naev. com. frg. 121 Ribb. bei Paul. p. 58 (s. oben S. 9).

[3]) Strab. V 232: *Λαουίνιον ἔχον κοινὸν τῶν Λατίνων ἱερὸν Ἀφροδίτης· ἐπιμελοῦνται δὲ αὐτοῦ διὰ προπόλων Ἀρδεᾶται. εἰτα Λαυρεντόν. ὑπέρκειται δὲ τούτων ἡ Ἀρδέα . . . ἔστι δὲ καὶ ταύτης πλησίον Ἀφροδίσιον, οὗ πανηγυρίζουσιν Λατῖνοι*; vgl. Pomp. Mela II 71. Plin. n. h. III 56 f.

[4]) Liv. X 31, 9. Fast. Vall. z. 19. Aug.: *Veneri ad circum maximum*; die Bezeichnung dieser Venus als Venus Obsequens (vgl. die nicht verdachtfreie tiburtinische Inschrift CIL XIV 3569) bei Serv. Aen. I 720 ist willkürlich.

[5]) Varro de l. l. VI 20; de r. r. I 1, 6; ganz analog ist das Verhältnis zwischen dem Marsfeste der Quinquatrus und dem auf denselben Tag fallenden Stiftungstage der Minerva auf dem Aventin, s. oben S. 203.

[6]) CIL IV 2776 *sic te amat quae custodit ortu(m) Venus*; vgl. auch die inschrift-

ist doch stark in den Hintergrund getreten, als die griechische Aphrodite in Rom Aufnahme fand und sich den Namen Venus aneignete, ebenso wie sie bei den Oskern Unteritaliens mit der dort heimischen Herentas[1]) und anderswo mit einer sonst verschollenen Göttin Frutis[2]) gleichgesetzt wurde. Den Ausgangspunkt für diesen griechischen Gottesdienst bildete das auch ausserhalb der Grenzen Siciliens in ganz Unteritalien[3]) weitberühmte und hochangesehene Aphroditeheiligtum des Berges Eryx,[4]) das die Römer noch später als die Mutterstätte ihres Venuskultes durch Opfer und staatliche Fürsorge auszeichneten.[5]) Die römischen Heere mögen während des ersten punischen Krieges mit diesem Heiligtume und seiner Bedeutung näher bekannt geworden sein, und als Tochterkult (*ἀφίδρυμα* Strab. VI 272) erwuchs dann seit der Zeit des hannibalischen Krieges in Rom der Kult der Venus Erucina: der erste Tempel dieser Göttin, auf dem Capitol gelegen, wurde auf Veranlassung der sibyllinischen Bücher im J. 537 = 217 vom Dictator Q. Fabius Maximus gelobt und zwei Jahre später eingeweiht,[6]) ein noch bedeutenderer Tempel vor der Porta Collina wurde im J. 573 = 181 auf Grund eines drei Jahre vorher im ligurischen Kriege vom Consul L. Porcius gethanen Gelöbnisses erbaut:[7]) der Stiftungstag war der 23. April, der Tag der Vinalia priora,[8]) was der falschen Ansicht, dass die Vinalia nicht dem Juppiter, sondern der Venus zugehörten,[9]) weitere Stützen zu geben schien. Einen dritten Tempel erhielt die griechische Aphrodite als *Ἀποστροφία*,[10]) ebenfalls auf Geheiss der sibyllinischen Orakel, unter dem Namen Venus Verticordia im J. 640 = 114 zur Sühne für den Incest dreier Vestalinnen und ein damit zusammenhängendes Prodigium;[11]) die Lage des Heiligtumes ist unbekannt,[12]) der Stiftungstag

lich mehrfach bezeugte *Venus hortorum Sallustianorum*, LANCIANI, Bull. arch. com. XVI 1888, 3 ff. und dazu HÜLSEN, Röm. Mitth. IV 270 ff.

[1]) *Herentatei herukinai* = *Veneri Erucinae* steht auf einer Tischplatte aus Herculaneum, ZVETAIEFF, Syll. inscr. Osc. nr. 60[b]; sonst s. über Herentas WISSOWA in Roschers Lexik. I 2298.

[2]) *Venus mater quae Frutis dicitur* nennt Cassius Hemina bei Solin. 2, 14 die Göttin, welcher Aeneas *in agro Laurenti* das aus Sicilien mitgebrachte Aphroditebild weiht; vgl. Paul. p. 90 *Frutinal templum Veneris Fruti*. JORDAN zu PRELLER, Röm. Mythol. I 436, 4.

[3]) *Venus Erucina* (*Erycina*) ausser in Sicilien (CIL X 7121. 7253—7255. 7257) in Potentia (CIL X 134) und Puteoli (X 8042, 1).

[4]) Vgl. K. TÜMPEL bei PAULY-WISSOWA, Real-Encycl. I 2765.

[5]) Diod. IV 83. Tac. Ann. IV 43. Suet. Claud. 25.

[6]) Liv. XXII 9, 7 ff. 10, 10. XXIII 30, 13 ff. 31, 9; eine *Venus Capitolina* erwähnt Suet. Calig. 7; Galba 18. Der Stiftungstag ist nicht überliefert; sollte sich die Notiz der Hemerologien (CIL I² p. 331) zum 9. Oktober *Genio public(o), faustae Felicitati, Vener(i) victr(ici) in Capitol(io)* auf diesen Tempel beziehen, so müssten Name und Bedeutung der Göttin im Laufe der Zeit eine wesentliche Aenderung erfahren haben.

[7]) Liv. XL 34, 4; erwähnt auch Liv. XXX 38, 10. App. b. c. I 93. Strab. VI 272. Ovid. rem. am. 549, wahrscheinlich auch CIL VI 2274. LANCIANI (s. oben S. 235 Anm. 6) hält den Tempel für identisch mit dem der *Venus hortorum Sallustianorum*, deren *aeditui* mehrfach erwähnt werden.

[8]) CIL I² p. 316; Ovid. fast. IV 863 ff. wirft sowohl die Vinalia rustica und priora als auch die beiden Tempel der Venus Erucina auf dem Capitol und vor der Porta Collina durcheinander.

[9]) Ovid. a. a. O. 877. Plut. Qu. Rom. 45; Polemik dagegen bei Varro de l. l. VI 20.

[10]) d. h. die vor leidenschaftlichen Verirrungen bewahrende, s. PRELLER-ROBERT, Gr. Myth. I 368.

[11]) Ovid. fast. IV 133 ff. Obseq. 37 (vgl. Oros. V 15, 22); um etwa 100 Jahre früher liegt die Weihung eines Bildes der Venus Verticordia durch Sulpicia, die Gattin des Q. Fulvius Flaccus, von der Val. Max. VIII 15, 12. Plin. n. h. VII 120 = Solin. 1, 126 erzählen.

[12]) Wenn Serv. Aen. VIII 636 von einem *fanum Veneris Verticordiae* im Circusthale

war der 1. April, der von den Matronen als Festtag begangen wurde und noch im Kalender des Philocalus den Namen *Veneralia* führt.[1]) Wissen wir auch von den Einzelheiten der Kultübung in diesen Heiligtümern nichts, so unterliegt es doch keinem Zweifel, dass ebenso wie die Kultbilder[2]) auch sämtliche dem Gottesdienste zu Grunde liegenden Vorstellungen griechische waren: der Kult der Erucina muss in seinen Formen ausschweifender gewesen sein, als der der Verticordia, bei welchem die Beteiligung der Matronen und die Beziehung des Dienstes auf die Erhaltung der Sittsamkeit stets hervorgehoben wird, während der Stiftungstag des Tempels vor Porta Collina geradezu als Festtag der *meretrices* galt.[3]) Der gleiche Name deckte also offenbar recht verschiedenartige Vorstellungen, und diese Mannigfaltigkeit wurde eine noch grössere, als im letzten Jahrhundert des Freistaates die Verehrung der Venus in verschiedenen Richtungen durch die damaligen Machthaber besondere Förderung erfuhr. Sulla, der sich für einen besonderen Liebling der Aphrodite hielt und seinen Beinamen Felix griechisch durch Ἐπαφρόδιτος wiedergab (Plut. de fort. Rom. 4), verehrte die Venus insbesondere als Glücksgöttin unter dem Namen Venus Felix, und ihr mit den Attributen der Fortuna und der Felicitas, dem Steuerruder und dem *ramus felicis olivae* ausgestattetes Bild kennen wir aus zahlreichen Darstellungen der *Venus Pompeiana,*[4]) d. h. der Stadtgöttin der sullanischen Kolonie (*colonia Veneria Cornelia*) Pompeji:[5]) das ist sicher nicht, wie vielfach geglaubt worden ist, eine in Campanien heimische[6]) Göttin weiblicher Fruchtbarkeit (vgl. oben S. 214 Anm. 10), sondern eine erst durch Sulla eingeführte[7]) Vermengung der Vorstellungen von Venus-Aphrodite und Felicitas, die auch später noch darin zum Ausdrucke kommt, dass sowohl mit der auf dem Capitol verehrten Venus (s. oben S. 236 Anm. 6) als mit der Venus Victrix, welcher Cn. Pompejus auf der Höhe des von ihm erbauten Theaters einen am 12. August des J. 699 = 55 eingeweihten Tempel errichtete,[8]) Felicitas als σύνναος verbunden ist (s. oben S. 215). Diese neue Gestalt der Venus als einer siegverleihenden Göttin, die wahrscheinlich in der pergamenischen Ἀφροδίτη νικηφόρος[9]) ihr Vorbild hat,

spricht, so meint er, wie der Zusammenhang zeigt, damit die Kapelle der Murcia (s. oben S. 194 Anm. 8), die er willkürlich als Venus Verticordia deutet.

[1]) CIL I² p. 314. Ovid. a. a. O. Lyd. de mens. IV 45. Macr. S. I 12, 15. Plut. Num. 19.

[2]) Wissowa, De Veneris simulacris Romanis p. 10 ff.; auf das Kultbild des Tempels an der Porta Collina bezieht E. Petersen, Röm. Mitt. VII 77 ff. sehr ansprechend einen Marmorthron und Kopf aus Villa Ludovisi.

[3]) Fast. Praen. z. 25. April: *festus est puerorum lenociniorum, quia proximus superior meretricum est.* Ovid. fast. IV 865 f.; vgl. auch den Titel von Varros Satura Menippea *Vinalia* περὶ ἀφροδισίων.

[4]) CIL IV 26. 538. 1520. 2457.

[5]) Nachgewiesen von Wissowa a. a. O. p. 15 ff.

[6]) Campanien und überhaupt ganz Unteritalien sind reich an Venuskulten, von denen die *Venus fisica* von Pompeji (CIL IV 520. X 928; vgl. oben S. 198) und die *Venus Iovia* von Capua (CIL X 3776. Eph. epigr. VIII 460) hervorzuheben sind. Ueber gemeinsamen Kult von Venus und Ceres s. unten § 46.

[7]) Die inschriftlichen Zeugnisse sind jedenfalls sämtlich jünger: CIL VI 781. 782. 8710 (*aedituus Veneris felicis*). IX 3429 (*sacerdos Veneris felicis* in Peltuinum). X 4570; nicht hierher gehörig CIL VI 756. XIV 2793.

[8]) Tertull. de spect. 10. Plin. n. h. VIII 20 und mehr bei Gilbert, Topogr. d. Stadt Rom III 323, 2. CIL I² p. 324 (fast. Amit. Allif.): *Veneri victrici, Hon(ori) Virt(uti), Felicitati in theatro marmoreo.*

[9]) Liv. XXXII 33 f. = Polyb. XVII 2; vgl. Preller-Robert, Griech. Mythol. I 347, 5. 350, 3.

hat weiterhin viel Anklang gefunden, sie wird namentlich in den militärisch besetzten Grenzprovinzen[1]) häufig verehrt, völlig im gleichen Sinne wie Victoria,[2]) die auf Denkmälern auch nicht selten neben Venus erscheint.[3]) In der nächsten Zeit werden allerdings Venus Felix wie Venus Victrix völlig in den Schatten gestellt durch die caesarische Venus Genitrix. Im Gefolge des erycinischen Venusdienstes hatte die Aeneassage und weiterhin die Legende vom troischen Ursprunge Roms Verbreitung gefunden, und manche Familien, die sich troischer Abstammung rühmten, wie die Julier und Memmier, setzten das Bild der erycinischen Venus auf ihre Münzen.[4]) Caesar selbst hatte vor der Schlacht bei Pharsalos für den Fall des Sieges der Venus Victrix einen Tempel gelobt (App. b. c. II 68 f.); als aber dies Gelübde zur Erfüllung kam, weihte er den Tempel, der den Mittelpunkt des von ihm angelegten Forum Julium bildete,[5]) nicht der Venus Victrix, sondern der Venus Genitrix, d. h. der Stammmutter der Aeneaden, zu denen das julische Geschlecht sich rechnete: die den Griechen entlehnte Verbindung von Mars und Venus, die schon beim Lectisternium von 537 = 217 übernommen worden war (s. oben S. 55), erhielt nunmehr eine neue Bedeutung, indem Mars als Vater des Stadtgründers Romulus und Venus als Stammmutter der herrschenden Dynastie zu einem göttlichen Elternpaare des neuen Staates verbunden würden,[6]) das nicht nur in dem genannten Tempel, sondern auch in dem von Augustus erbauten Tempel des Mars Ultor[7]) und im Pantheon (Cass. Dio LIII 27) gemeinsame Verehrung genoss. Die am 26. September 708 = 46 erfolgte Einweihung des Tempels der Venus Genitrix feierte Caesar durch Spiele (Cass. Dio XLIII 22), deren dauernde Fortführung noch bei seinen Lebzeiten ein Collegium und nachher, als dieses seine Pflichten vernachlässigte, an dessen Stelle Augustus übernahm:[8]) dies sind die in den Kalendern der augusteischen Zeit vom 20.—30. Juli verzeichneten *ludi Victoriae Caesaris,*[9]) die jedoch das Ende der julisch-claudischen Dynastie kaum überlebt haben werden; denn die ganz persönliche Beziehung der Venus Genitrix zum julischen Hause brachte es naturgemäss mit sich, dass sie einen Kult in weiteren Kreisen nicht wohl finden konnte.[10]) Immerhin aber mag die durch Caesar herbeigeführte enge Verbindung des Venuskultes

---

[1]) z. B. in den Donauländern CIL III 864 = 7663. 1115. 1797. 1964 f. 2770. 2805. 3160. 4152. 4167.

[2]) Insbesondere vgl. CIL III 2770 *Veneri victrici Parthicae* im Sinne von *Victoriae Parthicae* (s. oben S. 129) und Mommsen z. d. Inschr. und CIL I² p. 323. Varro de l. l. V 62.

[3]) Wissowa a. a. O. p. 39.

[4]) Wissowa a. a. O. p. 13 f. F. Marx, Bonner Studien R. Kekulé gewidmet S. 115 ff.

[5]) Die Zeugnisse bei Jordan, Topogr. I 2 S. 439 f.; über das von Arkesilaos angefertigte Kultbild Wissowa a. a. O. p. 25 ff. L. Urlichs, Arkesilaos (Würzburg 1887) S. 9 ff.

[6]) Darum wird nach dem Festkalender von Cumae (CIL X 8375) der Geburtstag Caesars (12. Juli) durch eine *supplicatio* an Mars Ultor und Venus Genitrix gefeiert.

[7]) Reifferscheid, Annali d. Inst. 1863, 368 f. Wissowa a. a. O. p. 43 f.; s. auch oben S. 133.

[8]) Cass. Dio XLV 6. Suet. Aug. 10; *pro collegio* Obseq. 68, vgl. Plin. n. h. II 93; im J. 722 = 32 nennt Cass. Dio XLIX 42 die Consuln als Spielgeber.

[9]) Ueber die Verschiedenheit des Namens und Datums s. Mommsen, CIL I² p. 322 f. Eine Nachahmung sind die *ludi Veneris* in der Colonia Julia Genetiva (Mommsen, Ephem. epigr. III p. 102).

[10]) Die wenigen inschriftlichen Erwähnungen der Venus Genitrix (CIL II 3270. IX 1553. 2199. XIV 2903) lassen keine sichere Beziehung auf die julische Göttin zu.

mit dem Gedanken an die Dynastie und den Staat für Hadrian den Anlass geboten haben, in seinem grossartigen *templum Urbis*, dessen Stiftungstag auf den *natalis urbis Romae*, d. h. den 21. April, fiel (s. oben S. 166), zur Stadtgöttin Roma gerade die Venus zu gesellen.[1])

Dritter Abschnitt.

Di novensides griechischer Herkunft.

45. Apollo. Unter allen in Rom rezipierten griechischen Kulten steht der des Apollo sowohl nach der Zeit seiner Aufnahme wie durch seine Bedeutung obenan. Dass die ‚Religion des Numa' den Apollo nicht kannte, bedürfte für uns keines ausdrücklichen Zeugnisses;[2]) die Rezeption muss aber bereits am Ende der Königszeit erfolgt sein. Einen festen Terminus ante quem dafür gibt die erste sicher bezeugte Befragung der sibyllinischen Bücher im J. 258 = 496, die zur Aufnahme des Kultes von Demeter, Dionysos und Kore führte:[3]) denn da die Sibylle und ihre Sprüche in unlösbarer Verbindung mit dem Dienste des Apollo stehen[4]) und der Römer selbst die sibyllinischen Orakel als die *fatorum praedictiones Apollinis* (Cic. de har. resp. 18 = Val. Max. I 1, 1) auffasste, so kann kein Zweifel daran bestehen, dass Apollokult und Sibyllensprüche gleichzeitig ihren Einzug in Rom hielten, während die übrigen griechischen Gottesdienste erst auf Grund sibyllinischer Weissagungen, also gewissermassen im Gefolge des Apollokultes, Aufnahme fanden. Damit ist auch die Frage nach der Herkunft der römischen Apolloreligion entschieden, denn an dem von den Alten allerwege bezeugten cumanischen Ursprunge der römischen Sibyllenorakel kann nicht gerüttelt werden:[5]) dass der römische Apollo ein Abkömmling des Burggottes von Cumae[6]) war, hat der römische Staat selbst dadurch anerkannt, dass er bei bestimmten Anlässen durch die Staatspriester — wahrscheinlich die Decemviri sacris faciundis — im cumanischen Apollotempel opfern und Geschenke aufstellen liess.[7]) Von Cumae scheint überhaupt der nicht nur in Campanien und Unteritalien, sondern auch in Latium und bis nach Umbrien hinein schon in früher Zeit nachweisbare Apollokult[8]) durchweg seinen Ausgang genommen zu haben. Über Zeit und Anlass seiner Einführung in Rom fehlen alle Nachrichten; aber es lässt sich mit Sicherheit behaupten, dass ebenso, wie zur Rezeption der griechischen Demeter eine Hungersnot den Anstoss gab (s. § 46),

---

[1]) S. Gilbert, Topogr. III 136, 1 und unten § 55.

[2]) Arnob. II 73: *doctorum in litteris continetur Apollinis nomen Pompiliana indigitamenta nescire.*

[3]) Dion. Hal. VI 17; s. unten § 46.

[4]) Zeugnisse bei Marquardt, Staatsverw. III 359.

[5]) Schwegler, Röm. Gesch. I 802; vgl. Diels, Sibyll. Blätter S. 80 f. Reitzenstein, Ined. poet. graec. fragm. II 10 f.

[6]) Serv. Aen. VI 9. Liv. XLIII 13, 4; vgl. die cumanische Inschrift CIL X 3683 und das *collegium Apollinarium* ebd. 3684.

[7]) August. c. d. III 11. Obseq. 28 [87] zum J. 624 = 130.

[8]) Nachweise gibt Wernicke bei Pauly-Wissowa, Real-Encycl. II 77—79. Wichtig ist besonders, dass unter den archaischen Weihinschriften von Pisaurum Apollo sich als einziger fremder Gott findet (CIL I 167) und dass er in Praeneste mit der Stadtgöttin Fortuna Primigenia und Juppiter Arcanus in Verbindung steht (CIL XIV 2852, vgl. 2867).

die Aufnahme Apollos unter dem Drucke einer schweren Seuche erfolgt ist. Denn Apollo ist während der älteren Zeit in Rom stets in erster Linie Heilgott gewesen und in dieser Eigenschaft erst später hinter Aesculapius zurückgetreten: darum fand er mit der Indigitationsformel *Apollo medice, Apollo Paean* selbst in den Gebeten der Vestalinnen seine Stelle (Macr. S. I 17, 15), *Apollo medicus* heisst er offiziell in dem sogleich zu erwähnenden Tempel, der in Zeiten schwerer Pestilenz *pro valetudine populi* gelobt wurde (Liv. IV 25, 3. XL 51, 6), als *salutaris et medicinalis* wurde er von Hilfesuchenden verehrt (CIL VI 39), und heilkräftige Quellen galten, wie sonst in Italien,[1]) so auch in Rom als seinem Schutze unterstellt.[2]) Seine älteste Kultstätte in Rom, das *Apollinar,* lag — selbstverständlich ausserhalb des Pomeriums — auf den *prata Flaminia* vor der Porta Carmentalis:[3]) an Stelle dieses *fanum* wurde ein wirklicher Tempel erst bei Gelegenheit der Pest des J. 321 = 433 gelobt und 323 = 431 durch den Consul Cn. Julius eingeweiht (Liv. IV 25, 3. 29, 7); er lag zwischen dem Forum holitorium und dem Circus Flaminius und blieb nach dem bestimmten Zeugnisse des Asconius (p. 81 K.-S.) bis auf Augustus der einzige Apollotempel in Rom, so dass sich mehrere Zeugnisse, die scheinbar von Neugründungen apollinischer Heiligtümer sprechen, nur auf Wiederherstellungen dieses Tempels beziehen können.[4]) Sein Stiftungstag wurde in augusteischer Zeit am 23. September begangen (Fast. Arval.), und der Gottesdienst galt neben Apollo auch der Latona und Diana,[5]) wie sich insbesondere bei der Einführung des neuen griechischen Ritus der Lectisternien im J. 355 = 399 zeigt, wo diese Göttertrias die Reihe eröffnet (Liv. V 13, 6. Dion. Hal. XII 9). Wie hier steht dieser Tempel auch sonst bei allen Kulthandlungen griechischer Herkunft im Vordergrunde: die Supplikationen nehmen von ihm ihren Ausgang (Liv. XXVII 37, 11), und die Leiter des gesamten *graecus ritus,* die Decemviri sacris faciundis, werden von Livius (X 8, 2) als *antistites Apollinaris sacri* bezeichnet. Einen besonderen Aufschwung nahm wie alle griechischen Gottesdienste vor allem auch der Apollokult seit der Zeit des zweiten punischen Krieges: im J. 542 = 212 wurde durch die Orakel des Sehers Marcius unter Zustimmung der sibyllinischen Bücher die Einsetzung von *ludi Apollinares* angeordnet, *victoriae, non valetudinis ergo,* wie Livius,[6]) polemisierend gegen eine abweichende, vielleicht richtige Ansicht, betont; nachdem diese Spiele vier Jahre lang zwar alljährlich, aber als *ludi votivi* an nicht fest be-

---

[1]) vgl. z. B. die Inschriften der *aquae nitrodes* von Ischia CIL X 6786 ff. und der Bäder von Vicarello CIL XI 3285 ff.

[2]) Frontin. de aqu. I 4: (*fontes*) *salubritatem aegris corporibus afferre creduntur, sicut Camenarum et Apollinis et Iuturnae.*

[3]) Liv. III 63, 7. Ueber ein angebliches zweites Apollinar auf dem Quirinal (also intrapomerial!), das K. O. Müller in die Argeerurkunde bei Varro de l. l. V 52 hineinemendiert hat, vgl. Studemund, Philologus XLVIII 174. Diels, Sibyll. Blätter S. 82, 1. Aust, De aedib. sacris p. 50, 1.

[4]) Namentlich Liv. VII 20, 9 (zum J. 401 = 353) *et aedes Apollini dedicata est* und das *templum Apollinis Sosiani* (C. Sosius Cos. 722 = 32) bei Plin. n. h. XXXVI 28 (vgl. XIII 53); s. auch C. Pascal, Bull. arch. com. XXI 1893, 46 ff. = Studii di antichità e mitologia (1896) p. 3 ff.

[5]) *Apollini Laton(ae) ad theatr(um) Marc(elli)* fast. Urb. CIL I² p. 252; Altar aller drei Gottheiten CIL VI 32.

[6]) Liv. XXV 12, 15; vgl. auch Macr. S. I 17, 25. 27.

stimmten, sondern wechselnden Tagen gefeiert worden waren, wurden sie im J. 546 = 208 auf Veranlassung einer Seuche unter die ständigen Spiele des Jahres aufgenommen und auf den 13. Juli[1]) festgesetzt, von wo sie sich allmälig auf die ganze Zeit vom 6.—13. Juli ausdehnten.[2]) Als erstes ständiges Jahres-Spielfest einer Gottheit des *graecus ritus* unterstanden sie, abweichend von den Ludi Romani und Plebei, der Leitung des Praetor urbanus[3]) und unterschieden sich auch sonst von den altrömischen Spielen, namentlich durch starkes Hervortreten der scenischen Vorführungen: es hängt damit zusammen, dass in Rom und Italien die Schauspielergesellschaften sich als *parasiti Apollinis* unter den besonderen Schutz dieses Gottes stellen.[4])

Eine Angleichung des griechischen Apollon an irgend eine Gestalt des heimischen Götterkreises hat im älteren römischen Kulte nicht stattgefunden, wie sich schon daraus ergibt, dass der griechische Name unverändert beibehalten wurde.[5]) Als es später galt, für den altrömischen Unterweltsgott Vejovis (s. oben S. 190 f.) ein Tempelbild zu schaffen, wählte man dafür den Typus eines jugendlichen, mit Pfeil und Bogen bewehrten Apollo, wie ihn die griechische Kunst als Todesgott bildete: für die Gleichsetzung beider Gottheiten mag auch der Umstand leitend gewesen sein, dass dem Vejovis die Ziege heilig war, die wie im griechischen so auch im römischen Gottesdienste dem Apollo geopfert zu werden pflegte.[6]) Auf die Auffassung des Apollo hat die Gleichsetzung mit Vejovis ebensowenig einen bestimmenden Einfluss ausgeübt wie die Thatsache, dass man auch den Semo Sancus Dius Fidius unter seinem Bilde darstellte (s. oben S. 121); wohl aber scheint das besonders intime Verhältnis, in welchem die Gens Julia zu Apollo stand (Serv. Aen. X 316), darin seinen Grund zu haben, dass sie den Dienst des Vejovis als Familienkult pflegte (CIL XIV 2387) und von ihm ihre Verehrung auf den vermeintlich mit Vejovis identischen Apollo übertrug.[7]) Dieser Umstand gewann besondere Bedeutung dadurch, dass Augustus, der manchen als ein Sohn des Apollo galt und sogar gelegentlich die Attribute des Gottes anlegte und in seiner Gestalt abgebildet wurde,[8]) in den Mittelpunkt der von ihm reformierten Staatsreligion die Verehrung seiner Hausgottheiten Apollo und Diana setzte.

---

[1]) Vielleicht war dies der ursprüngliche Stiftungstag des Apollotempels beim Marcellustheater, der dann erst bei der Restauration durch C. Sosius auf den 23. September, den Geburtstag des Augustus, verlegt worden wäre; über die Beziehungen des Augustus zu Apollo s. unten.

[2]) Liv. XXV 12, 8 ff. Macr. S. I 17, 27 ff. Liv. XXVI 23, 3. XXVII 11, 6. 23, 5 ff. CIL I² p. 321.

[3]) Mommsen, Röm. Staatsr. II 226.

[4]) Fest. p. 326. Martial. IX 28, 9. CIL VI 10118. XIV 2113. 2408. 2977. 2988. 3683. 4198. 4273 (nur in Latium).

[5]) Archaisch überall *Apolo*, *Apolones*, *Apolone* (CIL VI 29. X 4632. XIV 2847), auch *Apolenei* (Pisaurum, CIL I 167), *Apoline* (IX 5803. X 7265), *Apolinei* (XI 3073); oskisch *Appelluneis* (Mau, Bull. d. Inst. 1882, 189 = Zvetaieff, Inscr. Ital. infer. dial. nr. 156ª), etruskisch *Aplu*; s. Jordan, Krit. Beitr. S. 17 ff., der auch den von Paul. p. 22 volksetymologisch gedeuteten, angeblich alten Namen *Aperta* richtig würdigt.

[6]) Ziegenopfer bei den Apollinarspielen, Liv. XXV 12, 13. Macr. S. I 17, 29; ebenso in dem sibyllinischen Orakel bei Phlegon mirab. 10, vgl. Diels, Sibyll. Blätter S. 50.

[7]) A. Kiessling, Zu augusteischen Dichtern S. 92, 36. C. Pascal, Bull. arch. com. XXII 1894, 59 ff. = Stud. d. antich. e mitol. p. 51 ff.

[8]) Suet. Aug. 70. 94. Serv. Ecl. 4, 10. Comm. Cruq. zu Hor. epist. I 3, 17. Pascal a. a. O. S. 62 ff. = Stud. p. 54 ff.

Der am 9. Oktober 726 = 28 eingeweihte Tempel des Apollo Palatinus,[1]) der in unmittelbarem Zusammenhange mit dem kaiserlichen Palaste stand, stellte nicht nur durch die Pracht der Ausstattung alle andern Tempel Roms in den Schatten, sondern wurde auch, obwohl an sich nur eine Stätte des kaiserlichen Privatkultes, in seiner rechtlichen Stellung ein gefährlicher Rival selbst des obersten Staatsheiligtums auf dem Capitol, das u. a. die bisher in seinen Kellern aufbewahrten sibyllinischen Bücher an ihn abgeben musste:[2]) die Bedeutung dieser Massregel sowie die hervorragende Stellung, die der Kaiser dem Götterpaare Apollo und Diana bei den Saecularspielen des J. 737 = 17 anwies, ist bereits oben S. 67 f. ins gehörige Licht gesetzt worden. Hat der Apollokult auch nach dem Tode des Augustus diese dominierende Position nicht behaupten können, so ist er doch, wie namentlich die Münzbilder beweisen, während der ganzen Kaiserzeit bedeutsam geblieben. Die der gelehrten Spekulation geläufige Gleichsetzung mit dem Sonnengotte hat auf die praktische Religionsübung keinen bemerkenswerten Einfluss ausgeübt;[3]) der Gott ist vielmehr in Rom wie in den Provinzen in erster Linie immer noch als Heilgott verehrt worden,[4]) und es ist auch vor allem diese Seite seines Wesens gewesen, die für die Gleichsetzung barbarischer Gottheiten mit Apollo das Tertium comparationis abgegeben hat. So ist der keltisch-norische Belenus von Aquileja, der seit der Belagerung dieser Stadt durch Maximinus Thrax im J. 238 auch den Römern in weiterem Umfange bekannt war,[5]) der Gott einer Heilquelle[6]) und wird eben darum vielfach als Apollo Belenus bezeichnet, ja Ausonius setzt sogar ein paarmal, um mit seiner Gelehrsamkeit zu prunken, für Apollo einfach den Namen Belenus ebenso ein, wie Consus für Neptunus.[7]) Ein Heilgott ist sicher auch der ebenfalls keltische Apollo Grannus,[8]) während wir über die Natur des westthrakischen Götterpaares, das auf Soldateninschriften unter den Namen Apollo und Diana erscheint,[9]) nichts Sicheres festzustellen vermögen.

Litteratur: R. Hecker, De Apollinis apud Romanos cultu, Dissert. Lipsiae 1879. Preller-Jordan, Röm. Mythol. I 299 ff. K. Wernicke bei Pauly-Wissowa, Real-Encycl. II 77 ff.

46. Ceres, Liber und Libera. Als im zweiten Jahrzehnt der Republik während der Kämpfe mit den Latinern um die Restauration der tarquinischen Dynastie in Rom eine Missernte eintrat und auch die auswärtige Getreidezufuhr in grosse Unordnung geraten war, befragte man

[1]) Gilbert, Topogr. III 107 ff. Ueber die Tempelbilder (Apollo, Diana, Latona) vgl. Hülsen, Röm. Mitteil. IX 1894, 240 ff.

[2]) Verg. Aen. VI 72 ff. und dazu Serv. Tibull. II 5, 17 f. Suet. Aug. 31.

[3]) *Soli Lunae Apollini Dianae* nebeneinander in der Weihinschrift CIL VI 3720.

[4]) s. oben S. 240 Anm. 1 und vgl. z. B. auch die Apolloinschriften von Aquae calidae in Hispania Tarraconensis CIL II 4487 ff.

[5]) Herodian. VIII 3, 8. Hist. aug. Maximini duo 22, vgl. Tertull. apol. 24; ad nat. II 8. Weihung der Kaiser Diocletian und Maximian CIL V 732; vollständige Materialsammlung bei Wissowa in Roschers Myth. Lexik. I 755 f. und M. Ihm in Pauly-Wissowas Real-Encycl. III 199 ff.

[6]) *Fonti Beleno* CIL V 754. 755. 8250.

[7]) Auson. prof. 4, 9. 10. 19; vgl. Mommsen, CIL V p. 84. Wissowa a. a. O., anders Ihm a. a. O. 201.

[8]) Cass. Dio LXXVII 15, 6; verbunden mit der *sancta Hygia* CIL III 5873, mit den Nymphen III 5861, Zeugnisse und Litteratur in Roschers Mythol. Lexik. I 1738 ff.

[9]) v. Domaszewski, Westd. Zeitschrift XIV 53.

in solcher Not die sibyllinischen Bücher und erhielt von diesen die Anweisung, die griechischen Gottheiten Demeter, Dionysos und Kore zu versöhnen: ihnen gelobte im J. 258 = 496 der Dictator A. Postumius einen Tempel, der sofort nach beendigtem Kriege in Angriff genommen und drei Jahre später 261 = 493 durch den Consul Sp. Cassius eingeweiht wurde: er lag seitwärts von den Carceres des Circus maximus nach dem Aventin zu und war zwar nach tuskischem Grundschema gebaut, aber von griechischen Künstlern, Damophilos und Gorgasos mit Namen, ausgeschmückt. Aus diesem durchaus glaubhaften Berichte der Stadtchronik[1]) sowie aus der Thatsache, dass zur gleichen Zeit auch der griechische Hermes als Handelsgott Mercurius in Rom Aufnahme findet (s. unten § 47), ergibt sich der enge Zusammenhang, in welchem die Rezeption dieser Kulte mit dem unteritalisch-sicilischen Getreideimport nach Rom steht.[2]) Für das eigentliche Mutterheiligtum ihres Ceresdienstes haben die Römer selbst den alten Tempel der Demeter (und Persephone) zu Enna in Sicilien angesehen, wo im J. 621 = 133 die Decemviri sacr. fac. der *antiquissima Ceres* auf Grund eines Sibyllenspruches Staatsopfer darbrachten:[3]) es ist aber nicht wohl glaublich, dass die Aufnahme im J. 258 = 496 direkt vom entlegenen Innern Siciliens her erfolgt ist, vielmehr werden die näher liegenden unteritalischen Griechenstädte die Vermittlerrolle gespielt haben; dafür spricht sowohl ein bestimmtes Zeugnis,[4]) nach welchem die Priesterinnen für die Geheimfeier der Ceres überwiegend aus Neapel und Velia bezogen wurden, als auch die Thatsache, dass gerade in Campanien nicht nur der Kult der Ceres-Demeter,[5]) sondern auch der des Liber-Dionysos in hoher Blüte stand und das ganze Land als der Gegenstand des Wetteifers beider Gottheiten angesehen wurde.[6]) Von besonderer Bedeutung ist es, dass die nunmehr in Rom rezipierte griechische Göttertrias nicht ihre einheimischen Namen behält (wie Apollo, Castor, Hercules, Aesculapius), sondern durch Angleichung an altrömische Indigetes dem Verständnisse näher gerückt wird: der Tempel heisst offiziell (z. B. bei Liv. III 55, 7. XLI 28, 2 u. s.) *aedes Cereris Liberi Liberaeque,* indem Demeter mit der alten Göttin des pflanzlichen Wachstums Ceres (s. oben S. 159 ff.) gleichgesetzt wird, Dionysos und Kore aber mit Liber und Libera, einem zum ältesten Götterkreise gehörenden Paare schöpferischer Naturgottheiten (vgl. oben S. 126), welches im Festkalender des Numa durch das am 17. März verzeichnete Fest der Liberalia vertreten war.[7]) Die Existenz dieses Festes in der ältesten Religionsordnung zeigt, dass wir in Liber pater (so Lucil. frg. 8 Baehr., vgl.

[1]) Dion. Hal. VI 17. 94; vgl. Tac. ann. II 49. Vitr. III 3, 5. Plin. n. h. XXXV 154. Gilbert, Topogr. II 242 ff. Hülsen, Dissert. d. Pontif. Accad. Roman. di Archeol. ser. II t. VI 1896, 237 ff.

[2]) Unter dem J. 263 = 491 berichtet Liv. II 34, 3 (vgl. Dion. Hal. VII 1) zum erstenmale von Getreideankäufen der Consuln nicht nur in Cumae, sondern auch in Sicilien.

[3]) Cic. Verr. IV 108 = Val. Max. I 1, 1 = Lact. inst. II 4, 29; vgl. auch Cic. Verr. V 187.

[4]) Cic. pro Balbo 55 = Val. Max. I 1, 1; eine *ἱέρεια Δήμητρος Θεσμοφόρου* in Neapel Kaibel, Inscr. graec. Sicil. Ital. 756a; *sacra Demetros* in Cumae, der Mutterstadt von Neapel, CIL X 3685.

[5]) Nissen, Pompejan. Studien S. 326 ff.

[6]) Plin. n. h. III 60 = Flor. I 11; vgl. auch Auson. Mos. 208 ff. Sil. Ital. VII 162 ff.

[7]) CIL I² p. 312 (die Beischrift *Libero Lib(erae)* haben die Fasti Caeretani); über das zufällige Zusammenfallen des Tages mit dem *agonium Martiale* s. Wissowa, De feriis anni Rom. p. XI f.

oben S. 23 Anm. 2), der einen Altar auf dem Capitol besass,[1]) einen alteinheimischen Gott zu erkennen haben, und entzieht einer bestechenden modernen Hypothese, die in *Liber* nur eine Übersetzung des griechischen *Λύσιος* oder *Ἐλευθέριος* sieht,[2]) den Boden: dass sich Liber im Laufe der Zeit von Juppiter Liber (oben S. 105 f.) zu selbständigem Dasein losgelöst hat, wurde schon früher hervorgehoben. Von Festbräuchen der Liberalia erfahren wir, dass alte Frauen an der Strasse sitzend Opferkuchen (*liba*) feilboten, von denen sie ein Stückchen im Namen des Käufers auf einem tragbaren Herde opferten,[3]) ferner dass man an diesem Festtage auf offner Strasse zu speisen pflegte (Tert. apolog. 42), sowie dass man ihn mit Vorliebe wählte, um die Anlegung der Männertoga (*toga libera*) vorzunehmen.[4]) In manchen Gegenden Italiens wurde zu Ehren des Liber ein grosser Phallus zu Wagen auf dem Lande umher und in die Stadt gefahren, so namentlich in Lavinium, wo dem Gotte ein ganzer Monat geweiht war und der Phallus, während dessen Umfahrt allerlei anzügliche Lieder und Scherze im Schwange waren, durch eine Matrone öffentlich bekränzt wurde.[5]) Bedeutung, Alter und Herkunft dieser Festbräuche sind im einzelnen nicht mehr zu ermitteln, doch sind wir wohl berechtigt, dies Ceremoniell für den italischen Liber, wie er vor seiner Gleichsetzung mit dem griechischen Dionysos verehrt wurde, in Anspruch zu nehmen; auch haben wir keinen Grund, die Angabe Varros, das lavinische Fest habe *pro eventibus seminum* stattgefunden, in Zweifel zu ziehen, zumal auch an andern Stellen der Gott gerade mit dem tierischen und pflanzlichen Samen in Verbindung gebracht wird.[6]) Eine spezielle Beziehung auf den Weinbau hat Liber erst durch die Gleichsetzung mit Dionysos erhalten, ebenso wie Ceres erst durch die Identifikation mit Demeter zur Getreidegöttin geworden ist.

Die führende Stellung in der neuen griechischen Göttertrias nimmt Ceres ein, ihre Kinder (Cic. de nat. deor. II 62) Liber und Libera werden nur als *σύνναοι θεοί* neben ihr verehrt wie Diana und Latona neben Apollo; darum heisst der Tempel vielfach auch schlechtweg *aedes Cereris* (Liv. II 41, 10. X 23, 13. XXVII 6, 19 u. s.), sein Stiftungstag ist auf das alte Kalenderfest der Cerialia am 19. April gelegt,[7]) und als man dieses Fest mit Spielen begeht, gelten dieselben zwar allen drei Gottheiten,[8]) heissen aber kurz nur *ludi Ceriales*; auch die *sacerdotes publicae Cereris p. R. Q.*[9])

---

[1]) Fast. Farn. CIL I² p. 312. CIL III p. 849 = X 1402.

[2]) V. Hehn, Kulturpfl. u. Haustiere⁸ S. 66. Gilbert, Topogr. II 209 f. Reitzenstein, Epigramm u. Skolion S. 216.

[3]) Varro de l. l. VI 14. Ovid. fast. III 713 ff.

[4]) Ovid. a. a. O. 771 ff. Cic. ad Att. VI 1, 12.

[5]) Varro bei August. c. d. VII 21; vgl. O. Jahn, Ber. d sächs. Gesellsch. d. Wiss. 1855, 71 f.

[6]) Varro bei Augustin. c. d. VII 21. VI 9; vgl. VII 2. 3. 16. IV 11.

[7]) Fast. Esquil. CIL I² p. 315; auch ausserhalb Roms opfert man ihr *XIII Kal. Mai.*, CIL XI 3196 (Inschrift aus Nepet vom J. 18 n. Chr.).

[8]) Cic. Verr. V 36; vgl. Serv. Georg. I 7. Ovid. fast. III 785 f. Cyprian. de spect. 4.

[9]) CIL VI 2181 f. Priesterinnen der Ceres finden sich sehr häufig in Campanien (CIL X 812. 1074a Pompeji; 1585. 1812. 1829 Puteoli; 3912. 3926 Capua; 4793 f. Teanum Sidicinum) und den benachbarten Gebieten (CIL X 5073. 5145 Atina; 6103. 6109 Formiae; 6640 Antium; XI 3933 Capena; IX 3170 Corfinium; 3358 Pinna; 4200 Amiternum), oft auch gemeinsame Priesterinnen der Ceres und Venus (Surrentum CIL X 680. 688; Pompeji Ephem. epigr. VIII 315 = 855: Casinum CIL X 5191; Sulmo IX 3087. 3089. 3090); eine *sacerdos Liberi publica* in Aquinum CIL X 5422.

dienten gewiss der Verehrung des gesamten Dreivereins.[1] Von grosser Bedeutung ist es, dass die *aedes Cereris*, deren Einweihung ja zeitlich mit der Emanzipation der Plebs zusammenfällt, ein spezifisch plebejisches Heiligtum und für die Plebs geradezu die *aedes* schlechthin wurde; denn dass die plebejischen Untermagistrate, die *aediles*, ihren Namen von der *aedes Cereris* führen, lässt sich nicht verkennen, wenn man die engen Beziehungen beider zu einander ins Auge fasst: im Cerestempel befindet sich das unter der Obhut der Aedilen stehende Archiv der Plebs[2] und ihre Kasse, in welche die von den plebejischen Beamten verhängten Strafgelder fliessen,[3] und auch die *cura annonae* der Aedilen zeigt so deutlichen Zusammenhang mit dem Kulte der Ceres,[4] dass Caesar, als er das von ihm neu hinzugefügte Aedilenpaar *aediles plebei Ceriales* nannte,[5] damit nur den alten Gedanken und wahrscheinlich sogar auch den ursprünglichen Namen wieder aufnahm; auch die Ausrichtung der *ludi Ceriales* lag ebenso wie die der *ludi plebei* den Aediles plebei ob.[6] In welchem Umfange der Tempel von Ceres, Liber und Libera als sakraler Mittelpunkt der plebejischen Sondergemeinde angesehen wurde, erkennt man nicht nur daraus, dass die Plebs die Cerialia, d. h. den Stiftungstag des Tempels, mit Gastereien festlich beging,[7] sondern mehr noch aus der Festsetzung, dass das Vermögen dessen, der gegen die zum Schutze der plebejischen Magistratur erlassenen *leges sacratae* frevelte, eben dieser Göttertrias verfallen sein sollte.[8]

Die weitere Entwicklung des Kultes von Ceres, Liber und Libera lässt sich nur in grossen Zügen verfolgen. Bei den Lectisternien erscheint Ceres nicht früher als bei dem grossen Zwölfgöttermahle des J. 537 = 217, wo sie mit Mercurius gepaart ist (Liv. XXII 10, 9, vgl. oben S. 55); wiederholentlich aber werden bei ihrem Tempel auf Anordnung sibyllinischer Sprüche Supplikationen abgehalten[9] oder Geldspenden (*stipes*) niedergelegt,[10] auch dass das Heiligtum Asylrecht besass, erfahren wir gelegentlich.[11] Zur Zeit der Schlacht bei Cannae wurde in Rom alljährlich im August[12] durch die Matronen ein *sacrum anniversarium Cereris* begangen, dessen Abhaltung damals durch die infolge jener Niederlage eingetretene allgemeine Familientrauer unmöglich wurde, so dass der Senat sich veranlasst sah, für die Zukunft die Dauer der Trauerzeit auf 30 Tage zu beschränken.[13] Diese erst kurz vor dem hannibalischen Kriege eingeführte Festfeier (Arnob. II 73) ist eine völlig griechische und zweifellos identisch mit denjenigen Mysterien der Ceres, die Cicero in seiner Sakralgesetzgebung erwähnt und allein von allen Geheimdiensten den Frauen gestatten will:[14] die Matronen erschienen dabei in weissen Gewändern

---

[1]) Vgl. auch die *sacerdos Cerialis Deia Libera* in Aesernia CIL IX 2670.

[2]) Liv. III 55, 13; vgl. Zonar. VII 15.

[3]) Liv. X 23, 13. XXVII 6, 19. 36, 9. XXXIII 25, 3 u. a.

[4]) vgl. Lucil. frg. 152 Baehr.: *deficit alma Ceres nec plebes pane potitur*.

[5]) Mommsen, Staatsr. II 471.

[6]) Mommsen a. a. O. II 509.

[7]) Gell. XVIII 2, 11; vgl. Plaut. Men. 101.

[8]) Dion. Hal. VI 89. Liv. III 55, 7; vgl. Dion. Hal. X 42. Liv. II 41, 10.

[9]) Liv. XLI 28, 2; vgl. Tac. ann. XV 44.

[10]) Obsequ. 43 [103]. 46 [106]. 53 [113].

[11]) Varro de vita p. R. bei Non. p. 44.

[12]) Nach Mommsens Vermutung (CIL I² p. 324) am 10. August.

[13]) Liv. XXII 56, 4 f. XXXIV 6, 15. Val. Max. I 1, 15. Plut. Fab. Max. 18. Paul. p. 97 (wo fälschlich 100 Tage angegeben werden).

[14]) Cic. de leg. II 21. 37: *initienturque eo ritu Cereri, quo Romae initiantur.*

und mit einem besonderen Kopfputz,[1]) und die Hauptceremonie des an die griechische Legende von Raub und Rückkehr der Persephone anknüpfenden (Paul. p. 97) Festes scheinen die den griechischen ϑεογάμια[2]) nachgebildeten *Orci nuptiae*,[3]) d. h. eine Vorführung der Vermählung von Persephone und Pluton, gewesen zu sein, bei welchen kein Wein gespendet werden durfte,[4]) die also nach dem Ritus griechischer chthonischer Opfer als νηφάλια ἱερά begangen wurden.[5]) Für die ganze Festzeit war der Genuss des Brotes verboten,[6]) wahrscheinlich auch die Enthaltung von geschlechtlichem Umgang gefordert,[7]) da die Priesterinnen der Göttin, Frauen griechischer Herkunft, denen das römische Bürgerrecht verliehen wurde (Cic. pro Balbo 55), für die Dauer ihrer Funktion die gleiche Verpflichtung eingehen und daher, falls sie verheiratet waren, von ihren Männern sich trennen mussten.[8]) Ein Fest verwandter Art, *ieiunium Cereris*, wurde im J. 563 = 191 durch die sibyllinischen Bücher zur Sühnung schwerer Prodigien angeordnet, um alle 5 Jahre begangen zu werden, in der augusteischen Zeit fand es alljährlich am 4. Oktober statt;[9]) ausserdem wurde in derselben Zeit ständig am 13. September, dem Stiftungstage des Tellustempels auf den Carinae (oben S. 161 f.), ein Lectisternium zu Ehren der Ceres begangen,[10]) und am 21. Dezember erhielten Hercules und Ceres ein gemeinsames Opfer von einer trächtigen Sau, Brot und Met:[11]) dass es sich hier überall um Kulthandlungen des *graecus ritus* handelt, steht ausser Zweifel. Die Ludi Ceriales, die uns zuerst im J. 552 = 202 als — damals bereits eine Zeit lang bestehendes — ständiges Jahresfest bezeugt sind (Liv. XXX 39, 8), erstreckten sich in augusteischer Zeit vom 12.—19. April und boten mancherlei eigenartige Lustbarkeiten, insbesondere Ausstreuen von Nüssen und Fuchshetzen, bei denen den Tieren Feuerbrände an die Schwänze geheftet waren;[12]) der letzte (im 4. Jhdt. n. Chr. auch der erste) Tag war Circusspielen gewidmet,[13]) seit wann auch scenische Aufführungen statt-

---

[1]) Tertull. de pall. 4; vgl. de test. anim. 2. Val. Max. I 1, 15. Juven. 6, 50; auch an den Cerialia trug man weisse Kleider nach Ovid. fast. IV 619. V 355.

[2]) Namentlich in Syrakus, aber auch sonst gefeiert, vgl. R. Foerster, Raub und Rückkehr der Persephone S. 23.

[3]) Serv. Georg. I 344: *aliud est sacrum, aliud nuptias Cereri celebrare, in quibus revera vinum adhiberi nefas fuerat, quae Orci nuptiae dicebantur, quas praesentia sua pontifices* (gewiss ungenau) *ingenti sollemnitate celebrarunt.* Hierher gehört wohl auch die Notiz Serv. Aen. IV 58: *Romae cum Cereris sacra fiunt, observatur, ne quis patrem aut filiam nominet, quod fructus matrimonii per liberos constet.*

[4]) Serv. Georg. I 344. Dion. Hal. I 33, 1; daher Plaut. Aulul. 355 *Cereri nuptias facere* für ein Fest ohne Wein.

[5]) Stengel, Griech. Kultusaltert. S. 72 f. Diels, Sibyll. Blätter S. 71.

[6]) Fest. p. 154 *in casto Cereris* (unter den Fällen des *luctus minutus*) verglichen mit Arnob. V 16 *castus temperatus ab alimonio panis;* die Ergänzung der Inschrift CIL VI 87 (über sie neuerdings C. Pascal, Hermes XXX 1895, 548 ff. = Studii d. antich. e mitol. S. 207 ff.) ist ganz unsicher.

[7]) Die Schilderung Ovids met. X 431 ff. bezieht sich aber nicht auf das römische Fest, sondern auf eine griechische Demeterfeier.

[8]) Tertull. de monog. 17: *Cereris sacerdotes viventibus etiam viris et consentientibus amica separatione viduantur;* durch Verallgemeinerung wird darum Ceres zur Göttin der Ehescheidung gemacht, Serv. Aen. III 139. IV 58.

[9]) Liv. XXXVI 37, 4. CIL I² p. 331.

[10]) CIL I² p. 336 f. Arnob VII 32; die Stelle Tertull. de idol. 10 ist fälschlich hierher bezogen worden, vgl. Wissowa, Gött. gel. Anz. 1891, 29 f.

[11]) Macr. S. III 11, 10, vgl. oben S. 229.

[12]) Fest. p. 177. Ovid. fast. IV 681 ff.

[13]) CIL I² p. 315; vgl. Tac. ann. XV 53. 74. Cass. Dio XLVII 40.

fanden, ist nicht bezeugt. Augustus begann nicht nur einen, nachher von Tiberius im J. 17 n. Chr. vollendeten Neubau des im J. 723 = 31 durch einè Feuersbrunst zerstörten alten Tempels von Ceres, Liber und Libera,[1] sondern errichtete auch im J. 7 n. Chr. im Vicus jugarius einen gemeinsamen Altar der Ceres mater und Ops augusta, dessen Stiftungstag (10. August) unter die Feriae des Jahres aufgenommen wurde (CIL I^2 p. 324), wahrscheinlich zu Ehren der Livia, von der wir auch aus andern Zeugnissen wissen, dass sie sich als Ceres feiern liess.[2]

Was uns von Zeugnissen des Gottesdienstes von Ceres, Liber und Libera aus spätrepublikanischer und kaiserlicher Zeit vorliegt, zeigt, dass man Ceres ebenso ausgesprochen als Gottheit des Getreidebaues und der Getreideeinfuhr, wie Liber als den Beschützer des Weinbaues verehrte:[3] darum wird im Bauernkalender (CIL I^2 p. 281) der Monat der Getreideernte, der August, als *tutela Cereris* bezeichnet und zum Oktober angemerkt: *vindemiae sacrum Libero,* und es erhielten Liber und Libera ebenso bei der Weinlese eine Erstlingsspende von jungem Most, *sacrima* genannt, wie Ceres den ersten Ährenschnitt, das *praemetium.*[4] Auf den Münzbildern wird Ceres namentlich als Beschützerin der hauptstädtischen Getreideversorgung vorgeführt, thronend mit Scepter und Ähren, neben ihr ein Getreidemass (*modius*) und — zum Zeichen der überseeischen Herkunft des Getreides — ein Schiffsvorderteil: als ihre Dienerin und Begleiterin steht häufig neben ihr die personifizierte Annona, die sich allmälig als selbständige Figur loslöst und mehrfach auf Inschriften und Kunstdenkmälern begegnet.[5] Zu den Verehrern der Ceres gehören daher namentlich die *mensores frumentarii,*[6] wie zu denen des Liber die Winzer und Weinhändler,[7] von denen die letzteren ihn oft zusammen mit Mercurius anrufen, während er von den ersteren häufig durch individualisierende Beinamen[8] als Beschützer eines bestimmten Weingutes bezeichnet und mit den ländlichen Göttern Silvanus und Hercules verbunden wird.[9] In den Provinzen ist der Kult der Ceres am verbreitetsten in Afrika, wo die Göttin in griechischer Auffassung (*Cereri graec*[*ae*] *sacr*[*u*]*m* CIL VIII 14381) mit Pluto verbunden wird (CIL VIII 8442. 9020 f.) und häufig in der pluralen Namensform *Cereres* erscheint, was man richtig auf Ceres und Proserpina (wie *Castores* für Castor und Pollux) gedeutet hat.[10] Das

---

[1]) Cass. Dio L 10, 3. Strab. VIII 381. Tac. ann. II 49.

[2]) Cohen, Méd. impér. I^2 p. 77 nr. 93. p. 172 nr. 13; vgl. auch CIL X 7501.

[3]) Dion. Hal. VI 17, 4 *οἱ δὲ* (nämlich Demeter, Dionysos, Kore) *ὑπακούσαντες τήν τε γῆν παρεσκεύασαν ἀνεῖναι πλουσίους καρπούς, οὐ μόνον τὴν σπόριμον ἀλλὰ καὶ τὴν δενδροφόρον, καὶ τὰς ἐπεισάκτους ἀγορὰς ἐπικλύσαι μᾶλλον ἢ πρότερον;* daher werden Ceres und Liber zusammen angerufen bei Varro de re rust. I 1, 5.

[4]) Mommsen, CIL I^2 p. 332. Colum. XII 18, 4. Paul. p. 319.

[5]) In der Litteratur personifiziert nur bei Stat. silv. I 6, 38; Inschriften CIL II 4976, 1 (Gemme). VI 22. 8470. VIII 7960. XIV 51; über Kunstdarstellungen Brunn, Annali d. Inst. 1849, 135 ff.; Sitz.-Ber. Akad. München 1881 II 119 ff.; vgl. auch Marquardt, Staatsverw. II^2 128, 4. Im allgemeinen Wissowa in Roschers Mythol. Lexik. I 359 f.

[6]) CIL XIV 2. 409. III 3835 (vgl. VI 22); ein *horrearius* in Beneventum CIL IX 1545.

[7]) CIL V 5543. VI 467. 8826.

[8]) CIL VI 463. 466. IX 2631.

[9]) CIL III 3923. 3957. VI 294. IX 3603. XII 3132.

[10]) CIL VIII 580. 1548. 1838. 3303. 6359. 6709. 11826. 12318. 14438 (auch in Puteoli eine *sacerdos Cererum* CIL X 1585); vgl. O. Hirschfeld, Annali d. Inst. 1866, 51.

in Rom selbst und Italien verschollene Götterpaar Liber und Libera begegnet uns ausserordentlich häufig auf Weihinschriften von Dacien, Dalmatien und Pannonien,[1]) wo offenbar zwei engverbundene einheimische Gottheiten sich dieser Namen bemächtigt haben.[2]) Mehr noch als im Kulte der Ceres, in welchem seit Augustus auch die Einwirkung der eleusinischen Mysterien sich geltend macht,[3]) tritt in dem des Liber in Rom wie in den Provinzen ein orgiastisch-mystischer Zug hervor. Nachdem in der Zeit nach dem hannibalischen Kriege die von Unteritalien her in Rom eindringenden Geheimkulte des Bacchus von der Behörde gewaltsam unterdrückt worden waren,[4]) hat nach einer vereinzelt stehenden Nachricht (Serv. Ecl. 5, 29) Caesar einen neuen Dienst des Liber in Rom eingeführt, der jedenfalls ein halborientalischer war: diesem scheint sowohl der von Septimius Severus erbaute Tempel (Cass. Dio LXXVI 16) anzugehören, als die Mehrzahl der aus den Inschriften bekannten Kultgenossenschaften des Gottes,[5]) die namentlich in der Spätzeit des Heidentums eine grosse Rolle spielen[6]) und mit allen möglichen andern Geheim- und Fremdkulten, wie Isis, Mithras, Magna Mater und Hekate, in naher Beziehung stehen.[7])

Litteratur: Th. Birt in Roschers Mythol. Lexik. I 859 ff. (Ceres). G. Wissowa ebd. II 2021 ff. (Liber und Libera) und Real-Encycl. III 1970 ff. (Ceres). A. Pestalozza und G. Chiesa bei Ruggiero, Dizion. epigraf. II 204 ff. A. Schneegelsberg, De Liberi apud Romanos cultu capita duo, Dissert. Marpurgi 1894.

47. Mercurius. Demselben Anlasse, der die Aufnahme der griechischen Getreidegöttin Demeter-Ceres in Rom herbeiführte, verdankt auch der griechische Handelsgott seine Rezeption: die Fürsorge für den Getreideimport aus dem griechischen Süden Italiens fand im J. 259 = 495 ihren sakralen Ausdruck in der Weihung eines Tempels des Gottes Mercurius, mit der zugleich eine Art Getreidebörse und die Stiftung einer Kaufmannsgilde verbunden war.[8]) Der Bericht über die Gelobung des Tempels fehlt in unsern Quellen und damit die direkte Angabe, dass dieselbe auf Grund einer Befragung der sibyllinischen Bücher geschah: dass das letztere jedoch der Fall war, können wir mit voller Sicherheit daraus schliessen, dass Mercurius schon beim ersten Lectisternium im J. 355 = 399 erscheint (Liv. V 13, 6. Dion. Hal. XII 9). Der Tempel[9]) lag beim Circus maximus

[1]) Dacien: CIL III 792. 1093 f. 1303; Suppl. 7684. 7916; Dalmatien: CIL III 1790 = 6362 (noch in republikanische Zeit hinaufreichender Tempel in Narona). 2903; Pannonien: CIL III 3234. 3298. 3466. 3506. 4297; Suppl. 10343, dazu zahlreiche Weihungen an Liber allein.

[2]) v. Domaszewski, Westd. Zeitschrift XIV 54.

[3]) Suet. Aug. 93, vgl. Claud. 25. Aurel. Vict. Caes. 14, 4. Hist. aug. M. Aurel. 27, 1; ein *Cereris mystes* aus Rom Ephem. epigr. IV 866; *sacratus Libero et Eleusi*[*ni*]*is* und *sacrata Cereri et Eleusiniis* CIL VI 1779 (Ende des 4. Jhdts. n. Chr.).

[4]) s. oben S. 58 und Wissowa, Real-Encycl. II 2721 f.

[5]) Ein *thiasus Placidianus* in Puteoli verehrt Liber und die *Cereres* (CIL X 1583 —1585).

[6]) Der eigentliche Name dieser Genossenschaften scheint *spirae* gewesen zu sein (CIL VI 76. 261. 461. X 6510. Kaibel, Inscr. graec. Sicil. Ital. 925. 977); die Namen der einzelnen Grade und Würden sind *spirarches* (CIL VI 2251 f.), *orgiophanta* (CIL X 1583), *parastata* (X 1584), *hierophantes* (VI 507), *archibucolus* (VI 504. 510).

[7]) z. B. CIL VI 500. 504. 507. 510 u. a.

[8]) Liv. II 27, 5: *certamen consulibus inciderat, uter dedicaret Mercuri aedem. senatus a se rem ad populum reiecit: utri eorum dedicatio iussu populi data esset, eum praeesse annonae, mercatorum collegium instituere, sollemnia pro pontifice iussit suscipere.* Dasselbe kürzer II 21, 7; vgl. Val. Max. IX 3, 6.

[9]) Wahrscheinlich ein Rundtempel, Serv. Aen. IX 408; vgl. Jordan, Tempel der Vesta S. 77 Anm. 6.

hinter den unteren *metae* nach der Seite des Aventin hin,[1]) jedenfalls *extra pomerium*; der Stiftungstag fiel auf den 15. Mai (CIL I² p. 318), und zwar war der Monat offenbar deshalb gewählt, weil man die neben Mercurius in seinem Tempel verehrte (s. unten Anm. 2) Mutter des Gottes Maja mit der gleichnamigen altrömischen Göttin, der Genossin des Volcanus, welcher am 1. Mai geopfert wurde (s. oben S. 185), identificierte. Der Tag war ein Spezialfesttag der Kaufmannsgilde,[2]) ebenso wie der Stiftungstag des Minervatempels auf dem Aventin von den Handwerkerzünften als Sonderfest begangen wurde; denn dieses *collegium mercatorum*[3]) betrachtet sich als unter dem besonderen Schutze des Gottes stehend und seine Mitglieder bezeichnen sich daher auch als *Mercuriales.*[4]) Diese enge Verbindung des Gottes mit dem Kaufmannsstande und die Ersetzung des griechischen Eigennamens durch die lateinische Bezeichnung *Mercurius* (zu *merces, mercari*)[5]) lassen mit aller Deutlichkeit erkennen, dass von den verschiedenen im Wesen des griechischen Hermes vereinigten Seiten für den römischen Kult nur seine Eigenschaft als Handelsgott in Betracht kam: als solcher fand er auf dem Sextans der ältesten römischen Kupferprägung seinen Platz, und fast ausschliesslich in dieser Auffassung feiern ihn die inschriftlich erhaltenen Denkmäler seiner Verehrung,[6]) in denen zuweilen auch Maja neben ihm erscheint,[7]) sowie die aus zufälligen Erwähnungen bekannten römischen Kapellen und Bilder des Gottes[8]) und die zahlreichen Bonzestatuetten unserer Museen, die den mit Beutel und Caduceus ausgestatteten Mercurius darstellen;[9]) die auf Inschriften und Bildwerken häufige Verbindung des Gottes mit Fortuna,[10]) vereinzelt auch mit der Handwerkergöttin Minerva,[11]) findet so ungezwungen ihre Erklärung. Wenn bei den Dichtern vielfach auch griechische Vorstellungen wie die von Hermes als dem Erfinder der Lyra oder dem Seelenführer auf den römischen Mercurius übertragen werden,[12]) so kann das an der engeren Begrenzung der im Kulte zum Ausdrucke kommenden Auffassung nichts ändern, und wenn sich Augustus gelegentlich als auf die Erde herabgestiegenen Mercurius feiern liess,[13]) so hat er sich dabei wohl im wesent-

---

[1]) Ovid. fast. V 669. Apul. met. VI 8; vgl. O. Richter, Topogr. 843 f. Hülsen, Dissert. d. Pontif. Accad. Rom. di Archeol. ser. II t. VI (1896) p. 264.

[2]) Macr. S. I 12, 19. Lyd. de mens. IV 53 (beide nennen Mercurius u. Maja). Paul. p. 148.

[3]) Ein solches auch in Capua, CIL X 3773; vgl. Liebenam, Vereinswesen S. 89 ff.

[4]) Cic. ad Qu. fr. II 5, 2. CIL XIV 2105 (identisch damit die Ἑρμαϊσταί auf Delos, Bull. de corresp. hellén. VIII 94 ff.), vgl. auch *cultores Mercurii* CIL VII 1069 f., *Mercures(es)* Eph. epigr. III 179. Daher die Anwendung von *Mercurialis* bei Hor. sat. II 3, 25 (vgl. carm. II 17, 29). Pers. 5, 112.

[5]) Aeltere Form *Mircurius* (*Mirqurius*), Vel. Long. G. L. VII 77 K. CIL I 59. 1500. III 3076. IX 5350, vgl. Solmsen, Stud. z. lat. Lautgesch. S. 140 Anm. 1.

[6]) *Lucri repertor* CIL VI 520; vgl. V 6594. 6596. Plaut. Amph. 1 ff. Hor. sat. II 3, 68.

[7]) CIL X 885 ff. (Pompeji). III 740. V 6354. Eph. ep. IV 76. V 1408; vgl. auch den Rundaltar mit den Bildern beider Gottheiten, den E. Samter, Röm. Mitth. VIII 1893, 222 ff. richtig erklärt hat.

[8]) *Mercurius malevolus* Fest. p. 161, *Mercurius sobrius* CIL VI 9483. 9714, *Mercurius epulo* CIL VI 522; Weihungen der Vicomagistri an Mercurius CIL VI 34. 283; Mercursquelle bei Porta Capena, Ovid. fast. V 673 ff.

[9]) Friederichs, Kleine Kunst und Industrie S. 407 ff. S. Reinach, Répert. de la statuaire II 154 ff.

[10]) R. Peter in Roschers Mythol. Lexik. I 1536 f. CIL VI 23845.

[11]) Samter, Röm. Mitth. X 1895, 93 f.

[12]) z. B. Hor. carm. I 10. Ovid. fast. V 665 ff. CIL VI 520 = Buecheler, Anthol. epigr. nr. 1528.

[13]) Hor. carm. I 2, 41 ff. und oben S. 83;

lichen als den Mann hinstellen wollen, der nach den Wirren der Bürgerkriege Handel und Wandel in seinem Reiche wieder zur Blüte brachte. Als Gott des Handels und Verkehrs ist Mercurius endlich auch zu der bedeutsamen Rolle gekommen, die er auf keltisch-germanischem Gebiete spielt, wo die eindringenden Römer sowohl in dem keltischen Esus,[1]) wie in dem germanischen Wuotan Züge ihres Mercurius wiederfanden und diese Götter demgemäss benannten:[2]) auch das Paar Mercurius-Maja, das im Rhein- und Moselgebiete zuweilen inschriftlich begegnet,[3]) ist nicht das des römischen Staatskultes, sondern die Bezeichnung eines einheimischen Götterpaares, jedenfalls wohl desselben, das auf andern Denkmälern der gleichen Gegend die Namen Mercurius und Rosmerta führt.[4])

48. Neptunus. In tiefem Dunkel liegen infolge des Mangels an Zeugnissen Wesen und Geschichte des römischen Neptunuskultes. Dass *Neptunus pater*[5]) zu den altrömischen Indigetes gehörte, beweist, abgesehen von dem italischen Namen des Gottes,[6]) die Aufnahme des Festes der Neptunalia in den ältesten Kalender. Diese Festfeier fiel auf den 23. Juli[7]) und stand vielleicht in einer gewissen Beziehung zu dem Hainfeste der Lucaria, dessen erster Tag (19. Juli) durch den in der römischen Festordnung bedeutungsvollen[8]) Zwischenraum von 4 Tagen von ihr getrennt ist und an welches auch der einzige für die Neptunalia bezeugte Festbrauch, die Errichtung von Laubhütten (*umbrae*,[9]) *σκιάδες*), anzuklingen scheint. Vielleicht war der Zweck dieses Hochsommerfestes, den Gott um Abwehr allzu grosser Trockenheit, vor allem des Versiegens der Quellen und Wasserläufe zu bitten;[10]) denn die Beziehung zum Wasser scheint in Neptunus eine ursprüngliche zu sein, wenn er auch keinesfalls von Hause aus ein Meergott ist. Im Kulte ist ihm eine Göttin Salacia als *Salacia Neptuni* gepaart,[11]) und auch eine zweite Göttin, Namens Venilia, gehört zu seinem Kreise:[12]) von beiden war den Alten nicht mehr als der nackte Name be-

auch Commodus trat als *νέος Ἑρμῆς* auf, Cass. Dio LXXII 17. 19.

[1]) Comm. Bern. zu Lucan. I 445; vgl. R. Mowat, Bullet. monument. 5[e] sér. IV 1876 S. 338 ff. Lehner, Korresp.Bl. d. Westd. Zeitschr. XV 1896, 33 ff.

[2]) Caes. b. g. VI 17. Tac. Germ. 9; ann. XIII 57. Paul Diac. hist. Lang. I 9; vgl. Zangemeister, N. Heidelb. Jahrb. V 1895, 46 ff. Zahlreiche Weihungen an Mercurius in Gallien und Germanien s. CIL XII p. 926. Brambach CIRhen. p. 381. Mercuriusstatue für die Arverner von Zenodoros, Plin. n. h. XXXIV 45; vgl. Greg. Turon. hist. Franc. I 29 und Ihm bei Pauly-Wissowa, Real-Encycl. II 1489 f.

[3]) CIRhen. 721 f. 1763. 1845. 1876 (Maja allein 1835). CIL XII 2570. XIII 1769.

[4]) CIRhen. 402. 681. 862 f. 888. Ch. Robert, Epigraphie gallo-romaine de la Moselle p. 65 ff.

[5]) So Lucil. frg. 8 Baehr. Gell. V 12, 5. Act. Arval. CIL VI 2074 I 65. Inschrift des Catius Sabinus CIL XIV 1 = Buecheler, Anthol. epigr. nr. 251, 6.

[6]) Die Etymologie ist ganz unsicher: *a nando* Cic. de nat. deor. II 66 = Firmic. Mat. err. prof. rel. 17, 2; *quod mare terras obnubit* Varro de l. l. V 72. Arnob. III 31.

[7]) CIL I[2] p. 323; vgl. Varro de l. l. VI 19.

[8]) Wissowa, De feriis anni Rom. p. VIII ff.

[9]) Paul. p. 377: *umbrae vocantur Neptunalibus casae frondeae pro tabernaculis*; über die Errichtung von *σκιάδες* und *σκηναί* bei griechischen Festen vgl. J. Toepffer, Athen. Mitteil. XVI 413 ff. = Beitr. z. griech. Altertumswiss. S. 208.

[10]) Dazu stimmt es, dass der Bauernkalender von Guidizzolo bei Mantua (CIL I[2] p. 253) in seine vom Standpunkte des Landmannes aus angelegte Auswahl von Festen auch die Neptunalia aufgenommen hat, und dass dieselben auch in den Menologia rustica (CIL I[2] p. 281) erscheinen.

[11]) Gell. XIII 23, 2. Varro de l. l. V 72. Serv. Aen. X 76. August. c. d. VI 10. VII 22, s. auch unten S. 253 Anm. 3.

[12]) Varro Serv. August. aa. OO. Schol. Veron. Verg. Aen. X 76.

kannt und ihr Wesen entzieht sich jeder Deutung. Venilia, die man bald als Nymphe auffasste, bald mit Venus identificierte,[1]) ist von den Dichtern verschiedentlich als Figurantin verwendet worden, so als Mutter des Turnus und Schwester der Amata[2]) oder als Geliebte des Janus und Mutter der Canens;[3]) für Salacia war man ganz auf die Etymologie des Namens angewiesen, den man teilweise von der *salacitas* herleitete, so dass die Göttin zur *dea meretricum* wurde (Serv. Aen. I 720), meist aber mit *salum* zusammenbrachte:[4]) dadurch erhielt man für den mit dem römischen Neptunus geglichenen Poseidon die passende Gattin römischen Namens, und darum ist in der Litteratur die Einsetzung von Salacia für Amphitrite,[5]) zuweilen auch für Tethys[6]) ganz geläufig. Die Rezeption des griechischen Poseidonkultes, als dessen Ausgangspunkt für Rom man am liebsten die *colonia Neptunia* Tarentum[7]) ansehen möchte, muss früh erfolgt sein; einen festen Terminus ante quem gibt das erste Lectisternium vom Jahre 355 = 399, bei welchem Neptunus mit Mercurius ein Paar bildet,[8]) wohl mit Beziehung darauf, dass sein Dienst durch den überseeischen Handel nach Rom gebracht wurde. Ein Tempel ist dem Gotte sicher auf Grund sibyllinischer Weissagungen gelobt und geweiht worden, doch fehlt es uns an jeder Nachricht über das Gründungsjahr; erst im Jahre 548 = 206 wird bei Gelegenheit eines Prodigiums der Neptuntempel zufällig erwähnt.[9]) Er lag in der Gegend des Circus Flaminius und erfuhr durch Cn. Domitius, Cos. 722 = 32, eine Erneuerung, bei welcher er mit berühmten Kunstwerken des Skopas, einer Reliefdarstellung von Poseidon, Thetis, Achilleus, Nereiden u. a. geschmückt wurde;[10]) den Stiftungstag verzeichnen die Fasti Amiternini am 1. Dezember,[11]) nach der sehr einleuchtenden Vermutung von E. Aust (De aedibus sacris p. 42) ist dies jedoch das Datum der Neueinweihung durch Domitius, während der ursprüngliche Stiftungstag dem Brauche gemäss mit den Neptunalia am 23. Juli zusammenfiel. Wenn der Kalender der Arvalbrüder auf den 23. September die Stiftungsfeier eines Neptuntempels *in campo* ansetzt, so schliesst die abweichende Bezeichnung der Örtlichkeit die von Mommsen (CIL I² p. 330) angenommene Identität mit dem Tempel *ad circum Flaminium* aus: wahrscheinlich bezieht sich die Notiz auf den berühmten, von M. Vipsanius Agrippa im

---

[1]) Schol. Veron. u. Serv. aa. OO.; von *venire* hergeleitet August. c. d. IV 11; vgl. Tertull. ad nat. II 11.

[2]) Verg. Aen. X 76. Serv. Aen. VI 90. VII 366. XII 29.

[3]) Ovid. met. XIV 334; vgl. oben S. 95.

[4]) Paul. p. 327: *Salaciam dicebant deam aquae, quam putabant salum ciere, hoc est mare movere.* Varro bei August. c. d. VII 22 (vgl. de l. l. V 72): *Venilia unda est, quae ad litus venit, Salacia, quae in salum redit.*

[5]) Pacuv. frg. 418 Ribb. Apul. met. IV 31; apol. 31. Serv. Aen. I 144.

[6]) Cic. Tim. 39 = Serv. Georg. I 31.

[7]) Vell. Pat. I 15, 4. Hor. carm. I 28, 29.

[8]) Liv. V 13, 6. Dion. Hal. XII 9; dieselbe Zusammenstellung auch auf dem pompejanischen Zwölfgötterbilde, Helbig, Wandgem. nr. 7.

[9]) Liv. XXVIII 11, 4: *ara Neptuni multo manasse sudore in campo Flaminio dicebatur*; dass es nicht ein offener Altar, sondern ein Tempel war, zeigt der Parallelbericht des Cass. Dio frg. 56, 62 Melb.: *ἱδρῶτι πολλῷ αἵ τε θύραι τοῦ Ποσειδωνίου καὶ ὁ βωμὸς ἐρρύη.*

[10]) Plin. n. h. XXXVI 26 und dazu H. Brunn, Sitz.Ber. d. Münch. Akad. 1876, 342 ff. Furtwängler, Intermezzi (1896) S. 35 ff.

[11]) CIL I² p. 335; vgl. Lyd. de mens. frg. Caseol. p. 117 Bekk. (wo mit *Ἀφροδίτη* und *Ἀμφιτρίτη* Venilia und Salacia gemeint sind). Ein *aedituus aedis Neptuni quae est in circo Flaminio* CIL VI 8423. Vgl. über den Tempel O. Richter, Topogr. S. 861.

Jahre 729 = 25 zur Erinnerung an seine Seesiege erbauten Neptuntempel im Marsfelde,[1]) mit welchem die nach ihrem Gemäldeschmuck so benannte Porticus Argonautarum in Verbindung stand.[2]) Sonst sind die Zeugnisse für den Dienst des Gottes spärlich: bei dem Zwölfgötter-Lectisternium des Jahres 537 = 217 (oben S. 55) ist Neptunus mit Minerva gepaart,[3]) und wie hier, so ist er auch bei den meisten sonstigen Erwähnungen im griechischen Sinne als der Beherrscher des Meeres und Beschützer vor seinen Gefahren gedacht, Staatsopfer an Juppiter und Neptunus werden gelegentlich erwähnt, wenn die römische Flotte in See sticht;[4]) als Augustus mit der Flotte gegen Sex. Pompejus aufbricht, opfert er nach dem Berichte Appians (b. c. V 98) *ἀνέμοις εὐδίοις καὶ ἀσφαλείῳ Ποσειδῶνι καὶ ἀκύμονι θαλάσσῃ*, was eine glänzende Illustration erhält durch drei in Antium gefundene Altäre mit den Inschriften *ara Ventorum, ara Neptuni, ara Tranquillitatis.*[5]) Gelübde werden dem Neptunus vor Antritt oder während einer Seefahrt dargebracht, so z. B. von den Arvalbrüdern im Jahre 101 *pro salute et reditu et victoria.*[6]) Nur ein anderer Ausdruck desselben Gedankens ist es, wenn man anstatt des Neptunus geradezu die Stürme des Meeres, die Tempestates, anruft und durch Weihungen zu versöhnen sucht:[7]) dieselben besassen sogar einen Tempel in Rom in der Nähe der Porta Capena, der sein Stiftungsfest am 1. Juni beging und von L. Cornelius Scipio im Jahre 495 = 259 während eines Seesturmes in den corsischen Gewässern gelobt worden war.[8])

Während uns dieselbe hellenisierte Auffassung des Gottes auch in den Weihinschriften aus den italischen Seestädten entgegentritt,[9]) hat nicht nur die Religion der italischen Landbevölkerung die älteren Vorstellungen bewahrt (s. oben S. 250 Anm. 10), sondern auch in den Provinzen, wo der Name Neptunus hie und da zur Bezeichnuug einheimischer Gottheiten verwendet worden oder mit diesen verschmolzen ist,[10]) begegnet er uns vielfach in der weiteren Bedeutung eines Beschützers des feuchten Elementes in allen seinen Erscheinungsformen:[11]) so wird er namentlich an den oberitalischen Seen[12]) und als Quellengott im wasserarmen Afrika[13])

---

[1]) *Ποσειδώνιον* nennt ihn Cass. Dio LXVI 24, *basilica Neptuni* Hist. aug. Hadr. 19, 10, vgl. Curios. urb. reg. IX; als Tempel richtig gefasst z. B. von Lanciani, Annali d. Inst. 1883, 8.

[2]) Cass. Dio LIII 27 und mehr bei Gilbert, Topogr. III 247 f.

[3]) Liv. XXII 10, 9; vgl. CIL VII 11 [*N*]*eptuno et Minervae templum.*

[4]) Beim Uebergange Scipios nach Afrika 550 = 204 Appian. Pun. 13 (doch s. dazu v. Domaszewski, Korr.Bl. d. Westd. Zschr. XVII 1898 S. 113, 4. 114, 10); vgl. Liv. XXIX 27, 2. App. Mithr. 70. Cic. de nat. deor. III 51.

[5]) CIL X 6642—6644; vgl. auch die in Hadrians Zeit von der 3. Legion in Lambaesis geweihten Altäre CIL VIII 2609 *Iovi O. M. tempestatium divinarum potenti* (ähnlich Henzen 5615 *I(ovi) O. M. auctori bonarum tempestatium*) und 2610 *Ventis bonarum tempestatium potentibus.*

[6]) CIL VI 2074; vgl. auch Eckhel, D. N. VII 129 und die Inschriften CIL X 3813 (Capua) *Neptuno ... votum in Siculo fretu susceptum solvit.* XIV 3558 (Tibur) *Neptuno adiutori.*

[7]) CIL X 4846. XIV 2093; vgl. Hor. epod. 10, 24. Verg. Aen. V 772 (auch III 527) und v. Domaszewski a. a. O. 112 ff.

[8]) Ovid. fast. VI 193. CIL I 32 = VI 1287. Cic. de nat. deor. III 51. Becker, Topogr. S. 516.

[9]) Ostia CIL XIV 1; Ravenna XI 126; Parentium V 328; Formiae X 6104; Antium X 6642; Pompei X 8157.

[10]) In Oberitalien erscheint Neptunus in Begleitung der *Vires* (CIL V 4285, vgl. oben S. 141 Anm. 10) und der ebenfalls einheimischen *di aquatiles* (CIL V 5258).

[11]) S. zum Folgenden v. Domaszewski, Korr. Bl. d. Westd. Zschr. XV 1896, 233 ff.

[12]) CIL V 4285 f. 4874. 5098. 5258. 5279. 6565.

[13]) Vgl. namentlich die *aedes Neptuni*

verehrt und allenthalben von den Fischern und Schiffern und allen Gewerbtreibenden, die mit dem Wasser zu thun haben, angerufen;[1]) seine Bilder und Kapellen stehen auf den Brücken,[2]) und die Nymphen erscheinen in seiner Gesellschaft.[3]) So spielte er in der Religion des täglichen Lebens eine bedeutsame Rolle, und es hängt damit zusammen, dass sein Fest, die Neptunalia, nicht nur während der Kaiserzeit nachweislich fortbestanden,[4]) sondern im 4. Jahrhundert auch mit mehrtägigen Spielen begangen wurden[5]) und sogar den Sieg des Christentums geraume Zeit überdauert haben.[6])

Litteratur: Preller-Jordan, Röm. Mythol. II 120 ff. Wissowa in Roschers Lexik. III 201 ff.

49. Aesculapius und Salus. Nach dem überreichen Zuströmen griechischer Religionsvorstellungen während der ersten Jahrzehnte der Republik trat begreiflicherweise ein Stillstand oder vielleicht gar ein Rückgang dieser Einflüsse ein, und im ganzen Verlaufe des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr. sind weitere Neuaufnahmen griechischer Gottheiten nicht nachweisbar. Als aber nach Vollendung der Unterwerfung Italiens in Rom die hellenisierende Tendenz mit verstärkter Gewalt einsetzt, hat sich der Gesichtskreis der Römer in dem Masse erweitert, dass man nicht mehr ausschliesslich auf die Kulte des benachbarten Grossgriechenland angewiesen ist, sondern bereits vom griechischen Mutterlande selbst Entlehnungen machen kann. War die Reihe der in Rom zur Heimatsberechtigung gelangten griechischen Götter durch den Heilgott Apollo, den man *pro valetudine populi* anrief (oben S. 240), eröffnet worden, so fand im Anfange des 3. Jahrhunderts v. Chr. die berufsmässige griechische Arzneikunst in der Person ihres göttlichen Repräsentanten Asklepios Anerkennung und Aufnahme. Als im Jahre 461 = 293 eine schwere Seuche Rom und Umgegend heimsuchte, verhiessen die sibyllinischen Bücher auf Befragen das Weichen des Unheils, wenn man den Gott Aesculapius[7]) aus seinem damals

---

als Quellheiligtum (*aedes fontis*) von Lambaesis CIL VIII 2652–2656.

[1]) *Piscatores* CIL V 7850; *contubernium nautarum* CIRhen. 1668 = 1678; *molinarii* CIL III 5866; vgl. auch die *Ποσειδωνιασταί* auf Delos, Bull. de corr. hellén. VII 468.

[2]) C. Christ, Jahrb. d. Altertumsfr. im Rheinl. LXII 1878, 20 ff. v. Domaszewski a. a. O. 235.

[3]) CIL III 3662. VI 536. XII 4186. Von besonderem Interesse ist eine aus Wien stammende unedierte Inschrift, deren Mitteilung ich der Freundlichkeit A. v. Domaszewskis verdanke: [*I. o.*] *m. Neptu*[*no S*]*alaceae Nimp*[*his Danuv*]*io Acanno*; dass die halbvergessene Salacia hier in später Zeit (die Inschrift gehört wahrscheinlich ins J. 279 n. Chr.) und auf provinzialem Boden wieder auftaucht, findet seine Parallele in dem Erscheinen des Paares Mercurius-Maja auf rheinischen Inschriften (oben S. 250 Anm. 3) oder in dem Vorkommen von Weihinschriften an Janus in den Donauländern und in Afrika (oben S. 94 Anm. 9).

[4]) Hor. c. III 28 und oben S. 250 Anm. 10; Neptunalia als Jahresfest auch in Comum (CIL V 5279) und in Ravenna (CIL XI 126).

[5]) Philoc. zum 22. und 23. Juli (vgl. Mommsen, CIL I² p. 323). Tertull. de spect. 6. Auson. de fer. 19 f. CIL XIV 1 = Buecheler. Anth. epigr. nr. 251.

[6]) Noch die frühestens in der zweiten Hälfte des 6. Jhdts. abgefasste Homilia de sacrilegiis (ed. Caspari, Christiania 1886, p. 6) gedenkt der Neptunalia, wenn auch vielleicht nicht mehr aus eigner Kenntnis (Caspari a. a. O. S. 17).

[7]) Die lateinische Grundform *Aisclapios* (Gefässinschrift Ephem. epigr. I 5; *Aesclapius* noch CIL III 1766 f. V 727 f.) hat ihre Vorlage in korinthischem *Αἰσχλαβιός* (Roehl IGA 549 = Kaibel, Inscr. gr. Sicil. Ital. 2282), dann folgen die Formen *Aisculapius* (CIL VI 12), *Aiscolapius* (Notiz. d. scavi 1892, 410), *Aescolapius* (Notiz. d. scavi 1892, 267. CIL X 7856); häufig ist auch *Asclepius* (z. B. CIL VI 8. 20. X 1547. 1571. XI 3294. 3710). Vgl. auch Jordan, Krit. Beitr. S. 24 ff.

in besonderer Blüte stehenden[1]) Kultorte Epidauros nach Rom überführe (Liv. X 47, 7): nachdem dem Gotte zunächst eine eintägige Supplication abgehalten worden war (Liv. a. a. O.), schickte man eine Gesandtschaft nach Epidauros, um die heilige Schlange des Gottes zu holen: der Legende nach[2]) folgte diese nicht nur freiwillig den Römern auf ihr Schiff, sondern wählte sich auch, nachdem sie bei der Ankunft in Latium im Apolloheiligtume[3]) zu Antium kurze Rast gehalten hatte, aus eigenem Antriebe die Tiberinsel zum Aufenthalte, die seitdem dem Gotte geheiligt blieb[4]) und zur Erinnerung an jenes Ereignis durch Aufmauerung der Ufer die Gestalt eines stromaufwärts fahrenden, am Bug mit dem Bilde des Aesculapius geschmückten Schiffes erhielt.[5]) An dieser Stelle, auf der ausserhalb des städtischen Pomeriums gelegenen[6]) Insel, wurde der gelobte Tempel am 1. Januar des Jahres 463 = 291 eingeweiht.[7]) Wenn wir auch direkte Zeugnisse dafür nicht haben, so unterliegt es doch keinem Zweifel, dass der Gott seine Priester aus der Heimat mitbrachte und dass diese dann als Vertreter griechischer Heilkunst in Rom auftraten; denn der Betrieb in dem Heiligtume auf der Tiberinsel war völlig der eines griechischen Asklepieion: wie in Epidauros wurden dort Schlangen und Hunde gehalten,[8]) die Kranken wurden hingebracht,[9]) erhielten durch Incubation die nötige Weisung für ihre Behandlung und widmeten nach glücklich erzielter Heilung dem Gotte Dankinschriften und Votivgaben.[10]) Die Weihinschriften nennen häufig neben Aesculapius eine weibliche Kultgenossin, die in den weitaus meisten Fällen als *Hygia*,[11]) zuweilen aber auch mit dem Namen *Salus*[12]) bezeichnet ist. In offizieller Verwendung begegnet uns der letztgenannte Name für die Gefährtin des Aesculapius zuerst im Jahre 574 = 180, wo zur Abwehr einer bereits im dritten Jahre in Rom und Italien wütenden Seuche die sibyllinischen Bücher die Stiftung von Weihgeschenken an Apollo, Aesculapius und Salus anordnen (Liv. XL 37, 2); der Zusammenhang zeigt hier deutlich, dass unter dem römischen Namen die griechische Hygieia gemeint ist, und es stimmt dazu in auffallender

---

[1]) Vgl. Diels, Sibyll. Blätter S. 62 f. und im allgemeinen E. Thraemer bei Pauly-Wissowa, Real-Encycl. II 1650 f. 1666.

[2]) Ausführlich bei Ovid. met. XV 622 ff. Val. Max. I 8, 2. Aur. Vict. vir. ill. 22; kurze Erwähnungen bei Liv. per. XI. Oros. III 22, 5. Plut. Qu. Rom. 94. Plin. n. h. XIX 72. Strab. XII 567. Arnob. VII 44. Lact. inst. II 7, 13. August. c. d. III 17.

[3]) So richtig Ovid. met. XV 722; Val. Max. und Aur. Vict. aa. OO. reden fälschlich von einem Aesculaptempel.

[4]) Dion. Hal. V 13. Suet. Claud. 25. Apoll. Sid. epist. I 7, 12.

[5]) Jordan, Annali d. Inst. 1867, 389 ff. Ueber bildliche Darstellungen der Ankunft der Aesculapschlange auf Münzen und Reliefs s. v. Duhn, Röm. Mitteil. I 167 ff.

[6]) Plut. Qu. Rom. 94. Plin. n. h. XXIX 16; ist an letztgenannter Stelle der Text in Ordnung, so muss es schon vor dem Inseltempel ein älteres — natürlich ebenfalls extrapomeriales — Heiligtum des Aesculapius in Rom gegeben haben, welches vielleicht auch Varro de l. l. VII 57 meint, wenn er Gemälde *in Aesculapii aede vetere* erwähnt; Ἀσκληπιεῖα im Plural nennt in Rom Cass. Dio XLVII 2, 3.

[7]) Ovid. fast. I 290 ff. CIL I² p. 305; über den Tempel vgl. Jordan, Comment. Mommsen. S. 358 f. Gilbert, Topogr. III 72 f.

[8]) Paul. p. 110; über Epidauros s. Thraemer a. a. O. 1681 f.

[9]) Von dort ausgesetzten kranken Sklaven spricht Suet. Claud. 25; vgl. Cass. Dio LX 29.

[10]) CIL VI 1—20. Kaibel, Inscr. graec. Sicil. Ital. 966—968; vgl. auch Hülsen, Röm. Mitt. VIII 319.

[11]) z. B. CIL VI 17—19. IX 5823. X 1546. 1571. XI 2092; beide als Patrone von Collegien, vgl. das Statut des römischen *collegium Aesculapi et Hygiae* CIL VI 10234 und mehr bei Liebenam, Vereinswesen S. 290 f.

[12]) CIL VI 20. VII 164. VIII 2579. X 1547.

Weise die Thatsache, dass die Gleichsetzung von Salus und Hygieia nicht dem Plautus, wohl aber dem Terenz bekannt ist.[1]) Es erhält also in dieser Verbindung die längst im römischen Kulte heimische Göttin des allgemeinen Wohles, Salus (s. oben S. 122), eine engere Beziehung speziell auf das körperliche Wohlbefinden,[2]) offenbar in Anlehnung daran, dass Aesculapius namentlich *pro salute alicuius*[3]) angerufen zu werden pflegte und auch selbst den Beinamen *salutaris* führte (CIL XI 3710, vgl. III 987). Der Kult der alten Salus ist davon im wesentlichen unberührt geblieben, nur in einem Punkte hat die jüngere Salus-Hygieia auf sie zurückgewirkt: nachdem man nämlich sich gewöhnt hatte, diese letztere im Typus der griechischen Hygieia[4]) mit der für diese charakteristischen Anordnung des Doppelgewandes darzustellen, übertrug man dieselbe Bildung auch auf Salus als Personifikation des Staatswohles und von ihr weiter auf all die zahlreichen Abstractionen und Personificationen des römischen Vorstellungskreises (s. unten § 54), indem man nur durch Beigabe verschiedener Attribute die Grundfigur abwandelte.

Die inschriftlichen Zeugnisse des Aesculapkultes aus der Kaiserzeit[5]) lehren uns für die Auffassung des Gottes nichts wesentlich Neues: überall ist er der für die leibliche Wohlfahrt seiner Verehrer sorgende Arzt (z. B. auch beim Heere, wo er uns als *Aesculapius castrorum*[6]) entgegentritt), der darum auch besonders an Heilquellen seine Kultstätten findet:[7]) damit hängt es wohl auch zusammen, wenn sich nach späten Nachrichten in den Thermen Diocletians ein *templum Asclepii* befand,[8]) auf welches Jordan wenigstens fragweise den im Kalender des Philocalus zum 11. September notierten *n(atalis) Asclepi* (CIL I² p. 329) bezieht.

50. Dis pater und Proserpina. Als im Jahre 505 = 249 nicht nur der Krieg mit Karthago eine verhängnisvolle Wendung zu nehmen schien, sondern auch aussergewöhnliche Schreckzeichen, insbesondere die Zerstörung eines Teiles der Stadtmauer durch Blitzschlag, die Gemüter erregten, wurden auf Geheiss des Senates durch die Decemvirn die sibyllinischen Bücher befragt, und ordneten an, es sollten dem Dis pater und der Proserpina im Marsfelde in drei aufeinander folgenden Nächten *ludi Tarentini* gefeiert und schwarze Opfertiere (*hostiae furvae*), dem Dis ein Stier, der Proserpina eine Kuh,[9]) dargebracht, sowie die Wiederholung dieser Feier nach Ablauf von hundert Jahren gelobt werden.[10]) Eine

[1]) Ter. Hec. 338: *quod te, Aesculapi, et te, Salus, ne quid sit huius oro*; vgl. Kessberg, Quaestiones Plautinae et Terentianae ad religionem spectantes (Lipsiae 1884) p. 54.

[2]) Vereinzelt kommt im gleichen Sinne auch eine Göttin Valetudo vor, so auf den Inschriften CIL III 5149. VIII 9610. IX 3812 f. und als Beischrift einer Hygieiadarstellung auf dem Revers der Denare des M.' Acilius Glabrio (Babelon, Monn. consul. I 106), deren Vorderseite einen bekränzten Frauenkopf mit der Beischrift *Salutis* zeigt. Der Name findet sich auch bei Mart. Cap. I 55, die Existenz eines Heiligtums der Valetudo auf dem Capitol hat Jordan, Topogr. I 2 S. 46 mit Unrecht aus Petron. 88 gefolgert.

[3]) CIL VI 13. 19. XI 2092 f.

[4]) Thraemer in Roschers Mythol. Lexik. I 2787 ff.

[5]) Das Material gibt D. Vaglieri bei Ruggiero, Dizion. epigr. I 314 ff.

[6]) CIL VI 15; vgl. die Weihung eines *medicus coh(ortis) V* ebd. 20.

[7]) *Apollini Silvano Asclepio Nymphis* CIL XI 3294 aus Vicarello; vgl. CIL III 1561.

[8]) Jordan, Topogr. II 524 f.; Comment. Mommsen. S. 356.

[9]) Val. Max. II 4, 5. Zosim. II 3, 3.

[10]) So der zuverlässigste Bericht, der des Varro bei Censor. 17, 8; vgl. August. c. d. III 18 (ungenau, wie die Hereinziehung der Pontifices zeigt). Verrius Flaccus beim Schol.

solche Wiederholung hat auch — allerdings mit einer kleinen Verspätung — im Jahre 608 = 146 stattgefunden,[1] im folgenden Jahrhundert aber erhielt die Feier durch Augustus eine ganz neue Gestalt, in der sie sich vom Kulte des Dis und der Proserpina völlig loslöste, wenn auch die drei Nächte (zu denen nunmehr aber auch die dazwischen liegenden Tage kamen) und vor allem die Örtlichkeit dieser nächtlichen Ceremonie beibehalten wurden (s. oben S. 68). Diese Örtlichkeit, im nördlichen Teile des Marsfeldes nahe dem Tiber gelegen, führte selbst den Namen *Tarentum*,[2] und es befand sich dort ein 20 Fuss unterhalb der Oberfläche unterirdisch angelegter Altar des Götterpaares, der nur zum Zwecke der Festfeier freigelegt wurde.[3] Beide Gottheiten waren vor der Feier des Jahres 505 = 249 der römischen Religion gänzlich fremd: wie der Name Dis, dessen Identität mit dem griechischen *Πλούτων* auch die Alten nicht verkennen konnten,[4] nichts anderes ist als die Übersetzung dieses griechischen Namens, so kann man in Proserpina, obwohl Varro[5] den Namen von *proserpere* ableitete, nur eine Zustutzung und lautliche Anpassung des griechischen *Περσεφόνη* erkennen,[6] und dass die Römer selbst ihn als einen griechischen empfanden, geht daraus hervor, dass sie es für notwendig hielten, ihn sich durch Gleichsetzung der Göttin mit der einheimischen Libera zu verdolmetschen.[7] Was der varronische Bericht über die Wanderungen der Pelasger in Italien von einem eng verbundenen Kulte des Dis pater und Saturnus zu erzählen weiss,[8] bezieht sich selbst in der Überlieferung gar nicht auf Rom, sondern auf die Aboriginer des Sabinergaus bei Cutilia,[9] und dass die angeblich früher in den Jahren 406 = 348, 305 = 449, ferner vom ersten Konsul M. Valerius Poplicola, während des Krieges zwischen Rom und Alba unter Tullus Hostilius, endlich in unbestimmter Vorzeit von einem Valesius aus Eretum im Sabinerlande an der

---

Cruqu. zu Hor. c. s. 1. Liv. per. XLIX. Zosim. II 4, 1.

[1] Censor. 17, 11. Liv. per. XLIX.

[2] Diese Schreibung, die der besten Ueberlieferung der Schriftstellen entspricht (s. Zielinski, Quaestiones comicae p. 94 ff.), ist nunmehr durch die Akten der Saecularspiele des Septimius Severus (III 15, Ephem. epigr. VIII p. 284) auch inschriftlich gesichert.

[3] Val. Max. II 4, 5. Zosim. II 3, 2. Fest. p. 329 (vgl. dazu Roth, Rhein. Mus. VIII 374). 351. Reste der Anlage sind vor einigen Jahren aufgefunden worden, vgl. R. Lanciani, Monum. antichi d. Lincei I 540 ff. Hülsen, Röm. Mitteil. VI 127 ff.

[4] Cic. de nat. deor. II 66; vgl. Enn. Euhem. bei Lact. inst. I 14, 5. August. c. d. VII 28; andre Etymologie bei Thurneysen, Zschr. f. vgl. Sprachwiss. XXXII 559.

[5] Varro de l. l. V 68. August. c. d. IV 8. VII 20. Arnob. III 33.

[6] So Jordan, Krit. Beitr. S. 68 ff. und früher auch Usener, Rhein. Mus. XXII 435 f., der aber jetzt (Götternamen S. 77) sehr bestimmt sagt: „dass Proserpina und Flora hervorragende Götter des römischen Cultus waren, weiss ein jeder."

[7] z. B. Cic. Verr. IV 106 ff. Arnob. V 21. 35.

[8] *Sacellum Ditis arae Saturni cohaerens* Macr. S. I 11, 48, vgl. I 7, 30: *erectisque Diti sacello et Saturno ara.* Arnob. II 68. Auf welchen Gründen die Annahme des Varro (bei Macr. S. I 7, 30 f. 11, 48 f.) beruht, dass die bei der Saturnalienfeier zur Verwendung kommenden *oscilla ad humanam effigiem arte simulata* in Beziehung zu Dis pater ständen, ist nicht mehr zu ermitteln; jedenfalls aber kann es sich dabei nur um die hellenisierten Saturnalien (s. oben S. 170) handeln, so dass aus dieser Angabe, auch wenn sie mehr als eine müssige Kombination sein sollte, auf alte Beziehungen zwischen Dis pater und dem römischen Saturnus nicht geschlossen werden darf.

[9] Nach Rom wurde die Erzählung erst übertragen, als man (wahrscheinlich war es Verrius Flaccus) sie mit dem Sprichworte *sexagenarios de ponte* und dem Argeeropfer zusammenbrachte; vgl. Wissowa, Real-Encycl. II 691 f.

ara Ditis in Tarento dargebrachten Opfer[1]) nur Annalistenerfindung (des Valerius Antias) sind und in ähnlicher Weise einen Stammbaum der Ludi Tarentini von 505 = 249 fingieren, wie die Commentarii der Quindecimvirn den der augusteischen Saecularfeier, ist längst erkannt und heute wohl kaum mehr ernsthaft bestritten.[2]) Der griechische Charakter der ganzen Feier steht, auch wenn wir von Rückschlüssen aus den Akten des augusteischen Saecularfestes, in denen der *Achivus ritus* eigens betont wird, absehen, ausser Zweifel dadurch, dass sie auf Anordnung der sibyllinischen Bücher stattfindet und bei ihr ausdrücklich Lectisternia erwähnt werden,[3]) eine Thatsache, die in richtige Beleuchtung tritt, wenn man sich erinnert, dass in Athen gerade auch dem Pluton eine *κλίνη* aufgestellt und ein Tisch gedeckt, d. h. ein Lectisternium bereitet wurde (CIA II 948—950). Die Frage, von wo die Römer den Dienst von Pluton und Persephone entlehnt haben, ist zwar nicht mit voller Sicherheit zu beantworten, doch weist der Name der römischen Kultstätte so entschieden auf Tarent als Ursprungsort hin, dass man trotz des Fehlens direkter Zeugnisse nicht wohl umhin kann, dort die Heimat der *ludi Tarentini* zu suchen.[4]) Die Römer haben die beiden fremden Kultgestalten schlechthin übernommen, ohne sie mit älteren Figuren der eigenen Religion zu identificieren oder in Verbindung zu bringen; eine Anpassung an die einheimischen Vorstellungen ist nur insofern erfolgt, als die allhundertjährige Wiederholung der Feier nicht griechischem Brauche entnommen war, sondern an den italischen Begriff des *saeculum* anknüpfte, der ja durch das Einschlagen des Saecularnagels (oben S. 111) auch seither schon im Kultus zur Geltung kam. Eine andere Kultstätte als den Altar auf dem Tarentum scheinen Dis pater und Proserpina in Rom nie besessen zu haben: denn wenn die Notitia urbis in der XI. Region (Circus maximus) *aedem Ditis patris* aufführt, so hat die Vermutung sehr viel für sich, dass damit die *aedes Summani ad circum maximum* gemeint ist, da späterer Sprachgebrauch einfach Summanus durch Dis pater ersetzt (s. oben S. 124). Eine irgendwie bedeutsame Rolle hat Dis pater, abgesehen von den Ludi Tarentini, weder im Staats- noch im Privatkulte gespielt: wir finden seinen Namen in der jüngeren Fassung der Devotionsformel, wie sie bei Macr. S. III 9, 10 vorliegt, neben Vejovis und die Di manes eingestellt;[5]) ein Sibyl-

[1]) Val. Max. II 4, 5. Zosim. II 1—4. Censor. 17, 10 f. Plut. Poplic. 21.

[2]) Litteratur bei Marquardt, Staatsverw. III 387 ff.; vgl. Zielinski a. a. O. p. 99, 1. Mommsen, Ephem. epigr. VIII p. 237. Wissowa, Die Saecularfeier des Augustus, Marburg 1894. Für die Annahme, dass ein alter Gentilkultus der Valerier zu Grunde liege (so früher Mommsen, Chronol.² S. 182 und neuerdings namentlich G. Pinza, Bull. arch. com. XXIV 1896, 195 ff.), bietet sich ebensowenig ein sicherer Anhalt wie für die andre, „dass die sibyllinisch-etruskischen Saecularspiele im ersten punischen Kriege an die Stelle des alten ... Sühnfestes der ludi Terentini getreten“ seien (Diels, Sibyllin. Blätter S. 44 Anm.).

[3]) *Lectisternia* hat bei Val. Max. a. a. O. zweimal der vollständige Text, während der Auszug des Paris beidemal dafür *sellisternia* bietet und dies durch die Akten der augusteischen Saekularspiele (Ephem. epigr. VIII p. 255 f.) bestätigt wird; bei der ursprünglichen Feier des J. 505 = 249 wird man Lectisternia für Dis und Sellisternia für Proserpina anzunehmen haben.

[4]) Auf Analogien der tarentinischen Ὑακίνθια weist Zielinski a. a. O. p. 101 f. hin; jedoch setzt die römische Namengebung einen Kult voraus, dessen Träger offiziell die Namen *Πλούτων* und *Περσεφόνη* trugen.

[5]) Da diese Fassung der Formel auf die Einnahme Karthagos gestellt ist, stammt sie frühestens aus der zweiten Hälfte des

linenorakel des Jahres 629 = 125 ordnet wegen des Prodigiums einer Androgynengeburt u. a. auch das Opfer eines schwarzen Stieres für Ἀιδωνεὺς Πλούτων an,[1]) und auch ein Opfer des Kaisers Otho an Dis wird gelegentlich erwähnt,[2]) Weihinschriften für Dis wie für Proserpina sind verhältnismässig recht selten.[3]) Um so häufiger erscheinen beide Gottheiten in der Poesie, wo Dis pater sowohl bei der Wiedergabe des Inhaltes der griechischen Sage als in den dichterischen Schilderungen der Unterwelt durchaus für den Πλούτων und Ἅιδης der griechischen Poesie eintritt,[4]) ohne dass dem Bilde ein besonderer Zug römisch-italischer Götterauffassung beigemischt wäre; auch in die Grabschriften, namentlich die metrischen, sowie in die Verwünschungsformeln (*defixiones*) der Bleitafeln dringt dieser Sprachgebrauch ein, zuweilen vermengt mit der römischen Vorstellung von den Di manes.[5]) Es ist unter diesen Umständen kein Wunder, wenn spätere Überlieferung den so geläufigen Namen des Gottes auch an solchen Stellen einsetzt, an die von Haus aus nur die altrömischen Unterweltsgottheiten gehörten, und z. B. den *mundus* (s. oben S. 188 f.) als dem Dis pater und der Proserpina geweiht bezeichnet (Macr. S. I 16, 17). Schliesslich verwendet man den Namen Dis pater zur Bezeichnung eines jeden wirklichen oder vermeintlichen Todes- und Unterweltsgottes der eigenen wie fremder Religionen: wie man die römischen Götter Summanus (oben S. 124 Anm. 9) und Vejovis (oben S. 191 Anm. 1), auch Februus (oben S. 187) mit ihm identificierte, so erklärte man durch dieselbe Gleichung auch das Wesen des faliskischen Gottes vom Berge Soracte (oben S. 191) und des etruskischen Mantus[6]) und meinte denselben Gott auch bei den Galliern (Caes. b. g. VI 18, 1) und bei den Einwohnern von Sinope (Tac. hist. IV 83 f.) wiederzufinden.

Auf einer Reihe von späten Denkmälern ausseritalischer Provenienz, in Rom nur auf dem berühmten Grabgemälde der Praetextatus-Katakombe mit der Darstellung der Totenfahrt der Vibia,[7]) begegnet uns neben Dis pater an der sonst von Proserpina eingenommenen Stelle eine Göttin Aeracura, die ausserdem einigemale auch allein, einmal (CIL VIII 5526) auch mit Terra mater und Mater magna Idaea verbunden auftritt;[8]) da sich

2. Jahrhunderts; die ältere Devotionsformel bei Liv. VIII 9, 6 weiss von Dis pater nichts.

[1]) Orakel bei Phleg. macr. 10 V. 30 und dazu Diels a. a. O. S. 50.

[2]) Suet. Otho 8: *victima Diti patri caesa litavit, cum tali sacrificio contraria exta potiora sint.*

[3]) CIL VI 137—139. V 773. 3225; die Ergänzung *Di*[*ti*] *Diove* VI 136 ist gewiss nicht zutreffend. Ausserdem begegnet eine *sacerdos Ditis patris* CIL VI 2243, eine *sacerdos Matris deum et Proserpinae* VI 508, Altar und Statue der Proserpina in Vibo X 39, *templum deae Proserpinae* in Malta X 7494; endlich findet sich *Persepona* auch in dem Weihgedichte von Corfinium, Rhein. Mus. XXXIII 283 f.

[4]) Zahlreiche Belege dafür bei R. Peter in Roschers Mythol. Lexik. I 1179 ff.

[5]) So z. B. in Grabschriften CIL III 754. VI 6986. VII 250 (*Plutoni sacrum* steht auf einer Grabschrift von Capua CIL X 3815), auf Bleitafeln CIL VI 140 f.

[6]) Schol. Veron. und Serv. Aen. X 200. Bei dem von Tertull. ad nat. I 10; apol. 15 berichteten Brauche *Ditis pater . . . gladiatorum exsequias cum malleo deducit* hat man wohl an eine Maske des etruskischen Charun zu denken, vgl. Müller-Deecke, Etrusker II 102. O. Waser, Charon, Charun, Charos (Berlin 1898) S. 68.

[7]) Die Inschriften CIL VI 142, Abbildungen bei Garrucci, Storia dell' arte christ. VI Taf. 493, zum Teil auch bei Daremberg-Saglio, Diction. II 280 fig. 2468; zuletzt behandelt von E. Maass, Orpheus S. 207 ff. (m. Abbild.)

[8]) Die Zeugnisse bei Wissowa, Real-Encycl. I 667.

auf einer istrischen Inschrift (CIL V 8970a) an der gleichen Stelle neben Dis der einfache Name *Era* findet und eine mit dieser sicher identische *Hera* oder *Haera domina* auf Inschriften derselben Gegend vorkommt (CIL V 8126. 8200), so hat man den Namen in die beiden Bestandteile *Aera Cura* zu zerlegen, und von den verschiedenen Deutungsversuchen[1]) ist der ansprechendste der von H. Gaidoz,[2]) der in Aera Cura eine Entstellung oder volkstümliche Anpassung des griechischen Namens *Ἥρα Κυρία* sieht: für diese Erklärung spricht nicht nur der Umstand, dass die Auffassung der Unterweltsgottheiten als Gegenbilder und Parallelen zu Zeus und Hera, als *Iuppiter infernus* und *Iuno Stygia* u. ähnl., eine namentlich in der römischen Dichtung weit verbreitete ist,[3]) sondern mehr noch die Thatsache, dass auf afrikanischen Denkmälern (CIL VIII 9020 f.), auf denen uns ein ganz analoges Paar, Pluto und Ceres, entgegentritt, diese ebenfalls den Beinamen *Cyria* führt.

51. Mens. In dem für die römische Religionsgeschichte so wichtigen Jahre 537 = 217 (s. oben S. 54 f.) wurden neben zahlreichen andern sakralen Veranstaltungen, die man unter dem Eindrucke der schweren Niederlage am trasimenischen See traf, auch zwei Tempel gelobt, der Venus Erucina und der Mens; sie wurden im folgenden Jahre eingeweiht, beide auf dem Capitole gelegen und derart benachbart, dass sie nur *canali uno discretae* waren;[4]) der von M. Aemilius Scaurus, Cos. 639 = 115, wiederhergestellte[5]) Tempel der Mens beging in augusteischer Zeit sein Stiftungsfest am 8. Juni.[6]) Schon der enge zeitliche und örtliche Zusammenhang mit der sicher griechischen Göttin vom Eryx (s. oben S. 236) weist auch Mens dem hellenischen Götterkreise zu, und das wird dadurch bestätigt, dass, wie Livius ausdrücklich hervorhebt, die Stiftung des Kultes auf Grund eines Gutachtens der Decemvirn nach den sibyllinischen Orakeln erfolgte. Für die Herkunft der Göttin ist von Wichtigkeit die Thatsache, dass uns die durch Beischrift gesicherte Gestalt einer Göttin Bona Mens auf Münzen von Paestum begegnet,[7]) und dass *magistri Mentis Bonae* (oder auch nur *Mentis*), also Vorsteher von Kultgenossenschaften der Göttin,[8]) vielfach durch Inschriften des südlichen und mittleren Italiens bezeugt sind,[9]) so aus Paestum selbst (CIL X 472 = Ephem. epigr. VIII 286), Puteoli (CIL X 1550), Cales (X 4636), Cora (X 6512—6514), Alba Fucens

[1]) Mommsen, Archaeol. Anz. 1865, 88* ff. sah in ihr die „Geldschafferin“ neben dem „reichen“ Dis pater, Maass a. a. O. S. 220, 27 fasst den Namen als Zusammensetzung von *Ἥρα* und *Κούρα* = *Κόρη* wie Isityche.

[2]) Rev. archéol. 3e sér. XX 1892, 198 ff.

[3]) Belege bei Maass a. a. O. und mehr bei R. Peter a. a. O. 1186 f.

[4]) Liv. XXII 9, 10. 10, 10. XXIII 31, 9; vgl. Ovid. fast. VI 241 ff.

[5]) Cic. de nat. deor. II 61. Plut. de fort. Rom. 5. 10, die beide von Scaurus als dem ersten Stifter reden; wenn R. Peter in Roschers Lexik. II 2799 meint, die Besiegung des Scaurus durch die Cimbern 647 = 107 habe den Anlass gegeben, so s. dagegen E. Klebs bei Pauly-Wissowa, Real-Encycl. I 587 f.

[6]) Ovid. a. a. O. CIL I² p. 319.

[7]) Carelli, Num. Ital. vet. tab. CXXXI 34. Garrucci, Monete d'Italia tav. CXXII 36. British Museum Catal. Italy 280, 56.

[8]) Wenn in den fast vollständig erhaltenen Fasti Maffeiani (CIL I² p. 222 ff.) von den *natales templorum* einzig und allein der der Mens *in Capit(olio)* aufgezeichnet ist, so liegt die Vermutung nahe, dass dieser Kalender eben für solch eine Kultgenossenschaft der Bona Mens bestimmt war.

[9]) Weihinschriften einzelner auch aus Luna (CIL XI 1327), Aquileja (Arch. epigr. Mitt. aus Oesterr. XIX 206), Lugudunum (CIL XIII 1673).

(IX 3910 f.) und Tibur (XIV 3564). Über die Auffassung der Göttin von seiten ihrer Verehrer geben freilich diese Inschriften ebensowenig einen Aufschluss wie die gelegentlichen Erwähnungen bei Schriftstellern, die, soweit sie nicht einfach Mens mit andern göttlichen Verkörperungen menschlicher Tugenden wie Virtus Pietas Fides zusammenstellen,[1]) nichts weiter anzugeben wissen, als das, was schon der Name der Göttin sagt, nämlich dass man zu ihr um Verleihung von *bona mens* gebetet habe und dass die *bona mens* der heranwachsenden Knaben als ihr Geschenk angesehen worden sei.[2]) Jedenfalls ist Mens im capitolinischen Kulte ebenso eine Bona Mens wie anderswo, und beachtet man die Verwendung dieses Ausdruckes und seines Gegensatzes *mala mens* im römischen Sprachgebrauche[3]) sowie den Umstand, dass die durch die Unbesonnenheit und mangelnde Umsicht des Feldherrn herbeigeführte Niederlage am trasimenischen See die unmittelbare Veranlassung zur Weihung des Tempels gab, so erkennt man, dass man Mens als eine göttliche Vertreterin der verständigen Einsicht, die in allen Lebenslagen das Richtige thun lehrt, anzusehen hat und griechisch am besten mit *Σωφροσύνη* wiedergibt, wenn auch dieser Begriff durch die römische Auffassung vielleicht nicht ganz erschöpft wird. Wenn man aus der gleichzeitigen Einführung der Dienste von Mens und Venus Erucina und der Nachbarschaft ihrer Heiligtümer gefolgert hat, auch Mens müsse irgend eine Seite der griechischen Aphrodite darstellen, so ist das gewiss ein Fehlschluss; und aus der Erzählung des Arnobius (III 37), dass manche Gewährsmänner die Musen als Töchter des Juppiter und der *Memoria vel Mens* bezeichneten, ist, wie längst erkannt ist, nichts zu entnehmen, da hier nur eine Übersetzung des griechischen Namens *Μνημοσύνη* vorliegt.

52. Sol und Luna. Nur in Ermangelung eines besser zu begründenden Platzes lasse ich hier anhangsweise den Kult von Sol und Luna folgen, dessen Alter und Herkunft auch nur mit annähernder Sicherheit zu bestimmen wir zur Zeit ausser stande sind; immerhin wird die Annahme einer griechischen Entlehnung dadurch nahe gelegt, dass eine der älteren Kultstätten des Sol ausdrücklich als *pulvinar* bezeichnet wird (s. unten) und dieser mit den Lectisternien des *graecus ritus* untrennbar verbundene Ausdruck sonst nie mit Beziehung auf eine italisch-römische Gottheit vorkommt.[4]) Die Überlieferung allerdings rechnet Sol und Luna

---

[1]) Cic. de nat. deor. III 88; de leg. II 19. 28. Plin. n. h. II 14. Lact. inst. I 20, 13.

[2]) August. c. d. VII 3. IV 21; bei Tertull. ad nat. II 11 ist die Ergänzung des verstümmelten Textes *deam <Mentem, quae faciat mentem bonam aequ>e et malam* unsicher und bedenklich.

[3]) *Mens bona, si qua dea es, tua me in sacraria condo* Prop. III 24, 19; *Mens bona ducetur manibus post terga retortis et Pudor* Ovid. am. I 2, 31; *Mens bona, Fama, Fides* Pers. 2, 8; *mentem bonam bonamque valetudinem petere* Petron. 61. 88. Senec. epist. 10, 4; *ire (revertere) ad bonam mentem* Senec. epist. 41, 1. Hist. aug. Tac. 2, 4; *bonae mentis iuvenes* Quintil. II 12, 12; vgl. auch Liv. XXX 30, 16. Senec. nat. qu. IV praef. 7: überall kann man hier *bona mens* durch *σωφροσύνη* wiedergeben und ebenso umgekehrt *mala mens* (Catull. 15, 14. 40, 1; *iurare se mala mente fuisse* Tibull. II 5, 104. Senec. de benef. III 27, 2) durch *ἀφροσύνη*. Plutarch de fort. Rom. 5. 10 übersetzt Mens mit *Γνώμη* und *Εὐβουλία*.

[4]) Vgl. E. Aust in Roschers Lexik. II 2158 f. und über den Kult von Helios und Selene in Griechenland W. H. Roscher, Selene und Verwandtes S. 7 ff. und Nachträge (Wurzen 1895) S. 2 f.

zum ältesten Bestande des römischen Götterkreises, und zwar (auf Grund der Autorität des Varro) zu den Gottheiten sabinischer Herkunft: Varro zählte beide zu den von Titus Tatius in Rom eingebürgerten Gottheiten,[1]) und er ist es sicher auch gewesen, der den Namen der angeblich sabinischen Aurelii von dem Gotte Sol herleitete, für dessen Dienst der Gens vom römischen Volke offiziell ein Platz angewiesen worden sein sollte;[2]) der Tempel der Luna auf dem Aventin galt als eine Gründung des Servius Tullius (Tac. ann. XV 41). Aber gegen die Annahme, dass göttliche Verkörperungen des Tages- und des Nachtgestirnes bereits im Kreise der *di indigetes* vertreten gewesen wären, spricht die Thatsache, dass weder im Festkalender noch in der Priesterordnung sich irgendwelche Spur dieses Gottesdienstes findet und dass auch sonst nirgendwo in Italien alter Sonnen- und Mondkultus nachweisbar ist. Zu den ältesten Zeugnissen der Bekanntschaft mit diesen Gottheiten in Rom gehört das Erscheinen der auf ihrem Zweigespann fahrenden Luna im Reversbilde der ältesten römischen Bigati etwa aus der Zeit des zweiten punischen Krieges;[3]) der Typus schliesst sich durchaus an die seit Phidias gebräuchlichste griechische Darstellungsform[4]) an, die den Sonnengott auf einem Viergespann, die Mondgöttin auf einem Zweigespann am Himmel auf und nieder steigen lässt.[5]) Es ist sicher erst diese von den Griechen übernommene Darstellungsform gewesen, die den Anlass gab, Sol und Luna in besonders enge Verbindung mit den Circusspielen zu bringen und dem ersteren den Schutz der *quadrigae*, der andern den der *bigae* zuzuweisen.[6]) Daher besass Sol mitten im Circus einen verhältnismässig alten Tempel mit dem Bilde des fahrenden Gottes auf dem Dachfirst,[7]) und zwar galt dieses Heiligtum dem Dienste von Sol und Luna gemeinsam, wie daraus hervorgeht, dass das Regionenbuch (reg. XI) es als *templum Solis et Lunae* bezeichnet und der Kalender des Philocalus auf den 28. August den durch Circusspiele zu feiernden Stiftungstag *Solis et Lunae* ansetzt.[8]) Die gemeinsame Verehrung von Sol und Luna ist für Rom auch durch Inschriften (CIL VI 706. 3719 f.) bezeugt,[9]) und Varro gibt im Eingange der Schrift *de re rustica* (I 1, 5)

---

[1]) Varro de l. l. V 74. Dion. Hal. II 50, 3. August. c. d. IV 23.

[2]) Paul. p. 23: *Aureliam familiam ex Sabinis oriundam a Sole dictam putant, quod ei publice a populo Romano datus sit locus, in quo sacra faceret Soli, qui ex hoc Auselii dicebantur,* danach zu emendieren Varro de l. l. V 68 *Sol ausel* (*sola vel* die Ueberlieferung), *quod ita Sabini*; vgl. Curtius, Griech. Etymol.[5] S. 399 f. Kretschmer, Einl. in die Gesch. d. griech. Sprache S. 83 f.

[3]) Klügmann, Zeitschr. f. Numism. V 62 ff.

[4]) s. Roscher, Selene S. 30. 37 ff. O. Jahn, Arch. Beitr. S. 79 ff.

[5]) Dass auch die andre griechische Auffassung, nach der die Mondgöttin auf einem Maultiere reitet (Preller-Robert, Griech. Mythol. I 444, 3) in Rom bekannt war, zeigt Paul. p. 148: *mulus vehiculo Lunae habetur.*

[6]) Tertull. de spect. 9. Cassiod. var. III 51, 6. Anthol. lat. 197, 17 R.

[7]) *Vetus aedes apud circum* Tac. ann. XV 74; *aedes* (*Solis*) *in medio spatio* (*circi*) *et effigies de fastigio aedis emicat* Tertull. de spect. 8.

[8]) Hierher gehört auch das Fragment der Fasti Praenestini CIL I[2] p. 239[a]: [*So*]*lis et Lun*[*ae*]; einen Altar der Mondgöttin im Circus nennt auch Lyd. de mens. I 12. Ueber die Lage des Templum Solis et Lunae vgl. Hülsen, Dissert. d. Accad. Pontif. Rom. d. Archeol. ser. II t. VI p. 266 f., der die sehr ansprechende Vermutung äussert, dass in dem auf den erhaltenen Darstellungen des Circus innerhalb der Sitzreihen erscheinenden und gewöhnlich für das *sacellum Murciae* (s. oben S. 194 Anm. 8) gehaltenen Heiligtume vielmehr dieser Tempel zu erkennen sei.

[9]) Vgl. auch die Denare des L. Valerius Acisculus mit dem Kopfe des Sol auf der Vorderseite und der Biga mit Luna auf dem Revers, Babelon, Monn. consul. II 520 nr. 20.

unter den von ihm angerufenen Zwölfgöttern des Landbaues diesem Paare die zweite Stelle sofort hinter Juppiter und Tellus. Daneben aber haben beide Gottheiten auch ihre besonderen Kultstätten gehabt. Von Luna wird ein Tempel auf dem Palatin erwähnt, der nachts erleuchtet war und von dem die Göttin den Beinamen *Noctiluca* führte,[1]) und die Fasti Pinciani verzeichnen unter dem 24. August ein Opfer *Lunae in Graecost(asi)*: darauf, dass der Tag einer der *dies religiosi* ist, an denen der *mundus* offen stand (oben S. 189), hat Mommsen (CIL I² p. 327) hingewiesen; es kann sich mithin, da der Gedanke an eine Verbindung der Luna mit dem Dienste der Unterirdischen ausgeschlossen ist, nur um ein jüngeres Opfer handeln, bei dessen Ansetzung der bedenkliche Charakter des Tages ignoriert wurde. Der Haupttempel der Luna aber lag auf der Höhe des Aventin;[2]) sein Stiftungstag war der 31. März,[3]) das Gründungsjahr ist nicht überliefert; erwähnt wird er zuerst bei Gelegenheit eines Prodigiums im Jahre 572 = 182,[4]) zuletzt bei seiner Zerstörung durch den neronischen Brand (Tac. ann. XV 41). Ein Heiligtum des Sol aber lag auf dem Quirinal neben dem Tempel des Quirinus, und wir wissen vor ihm nur, dass es dort ein *pulvinar Solis* gab[5]) und dass in einer ebendaselbst befindlichen Inschrift des Abendsternes (*vesperugo*) gedacht war,[6]) zwei Momente, die beide deutlich auf griechischen Ursprung des Kultes hinweisen: unter dieser Voraussetzung kann die Errichtung dieser Kultstätte nicht vor dem Beginne des 2. punischen Krieges erfolgt sein,[7]) da vorher die Zulassung eines griechischen Gottesdienstes *intra pomerium* ausgeschlossen war (s. oben S. 55). Eine noch ungelöste Schwierigkeit liegt darin, dass in den Kalendarien der augusteischen Zeit der Stiftungstag dieses Tempels (9. August) mit den Worten *Soli indigiti in colle Quirinale* (CIL I² p. 324) verzeichnet wird: dass es der Annahme, Sol habe zu den *di indigetes* der altrömischen Religion gehört, an jeder Stütze fehlt, wurde bereits hervorgehoben; aber auch wenn sie zuträfe, bliebe es unerklärt, warum gerade Sol und nur er allein von allen Indigetes ausdrücklich als solcher bezeichnet würde; vermutungsweise habe ich (De dis Roman. indig. p. VI) auf die Möglichkeit hingewiesen, dass man in augusteischer Zeit den Sol vom Quirinal durch das Beiwort *indiges* als den „einheimischen" bezeichnet habe, nicht im Verstande des alten Sakralrechtes, sondern im weiteren Sinne, im Gegen-

---

[1]) Varro de l. l. V 68; der Beiname auch in dem Fragmente des Laevius bei Macr. S. III 8, 3 und bei Hor. c. IV 6, 38.

[2]) Ueber die Lage Hülsen a. a. O. p. 238 ff., der mit vollem Rechte den Versuchen (Jordan, Ephem. epigr. III p. 70; Analecta epigraph. latina p. 7 f. Mommsen, CIL I² p. 314. Gilbert, Topogr. II 250), diese *aedes Lunae in Aventino* mit dem *templum Solis et Lunae* der XI. Region zusammenzuwerfen, entgegentritt.

[3]) CIL I² p. 314. Ovid. fast. III 883 f.

[4]) Liv. XL 2, 2; spätere Erwähnungen bei Gelegenheit von Weihungen des L. Mummius, Vitruv. V 5, 8; beim Sturze des C. Gracchus, Aur. Vict. v. ill. 65. Oros. V 12, 8; beim Tode des Cinna, App. b. c. I 78.

[5]) Sollte vielleicht auch das von Augustus wiederhergestellte *pulvinar ad circum* (Monum. Anc. 4, 4; vgl. Fest. p. 364. Suet. Aug. 45; Claud. 4. CIL VI 9822) mit dem dortigen Sonnenkulte zusammenhängen?

[6]) Quintil. I 7, 12: *in pulvinari Solis, qui colitur iuxta aedem Quirini, VESPERVG (scriptum est), quod vesperuginem accipimus.*

[7]) Das spricht gegen die von K. F. Hermann vorgeschlagene Verbesserung in der Argeerurkunde (Varro de l. l. V 52): *collis Salutaris quarticeps adversum Solis pulvinar cis (adversum est pilonarois* Hs.) *aedem Salutis*, zumal das Pulvinar nach der Angabe des Quintil. a. a. O. nicht zum Collis Salutaris, sondern zum Collis Quirinalis (im engeren Sinne) gehörte.

satze zu den orientalischen Sonnenkulten, die gerade in jener Periode in Rom einzudringen begannen, wie die beiden von Augustus nach der Eroberung Ägyptens dem Sonnengotte gewidmeten Obelisken (CIL VI 701. 702) zeigen.[1]) Die inschriftlichen Denkmäler der Verehrung von Sol und Luna in Rom und Italien[2]) beziehen sich zum weitaus grössten Teile eben auf diesen orientalischen Gestirndienst, der seit dem Ende des 2. Jahrhunderts über das ganze römische Reich verbreitet war (s. unten § 58); das älteste Beispiel dieser Art ist das Erscheinen von Sol und Luna in der Götterreihe eines im J. 754 = 1 n. Chr. geweihten stadtrömischen Altars.[3])

53. **Mater deum magna Idaea.** Die Reihe der auf Grund sibyllinischer Orakel in Rom eingeführten Gottesdienste wird beschlossen durch den Kult der grossen Mutter von Pessinus, auf welchen im J. 549 = 205 unmittelbar vor den Entscheidungskämpfen des hannibalischen Krieges ein von den Decemvirn aufgefundener Spruch hinwies: der heilige Meteorstein, das Symbol der Göttin, das wahrscheinlich kurz vorher vom Könige Attalos aus Pessinus entführt und in Pergamon in einem eigenen Tempel, dem Megalesion, aufgestellt worden war, wurde von diesem den Römern ausgeliefert und auf einem Prunkschiffe nach Italien gebracht, wo er im folgenden Jahre anlangte.[4]) Nach der feierlichen Einholung des Steines, an die sich allerlei Wundererzählungen knüpften,[5]) wurde dieser einstweilen bis zur Fertigstellung des zu errichtenden Heiligtums im Tempel der Victoria auf dem Palatin untergebracht, und der Tag dieser Deposition, der 4. April, wurde durch verschiedene festliche Veranstaltungen, eine allgemeine Kollekte, ein Lectisternium, namentlich aber durch Festspiele gefeiert (Liv. XXIX 14, 13). Zehn Jahre später (560 = 194) wurden an diesem Tage zum ersten Male scenische Spiele gegeben (Liv. XXXIV 54, 3. Val. Max. II 4, 3), und nachdem im J. 563 = 191 der Tempel der Magna Mater auf dem Palatin[6]) dem Gebrauche übergeben und seine am 10. April stattfindende Einweihung ebenfalls durch Bühnenfestspiele gefeiert worden war (Liv. XXXVI 36, 4), traten diese Ludi Megalenses in die Reihe der

---

[1]) Im orientalischen Sinne war wohl auch der Sonnengott gedacht, zu dessen Bilde der *colossus Neronis* umgeschaffen wurde, vgl. Becker, Topogr. S. 220 f.

[2]) Für Luna Verzeichnis der Inschriften bei Aust a. a. O. S. 2156 f.

[3]) v. Premerstein, Arch. epigr. Mitt. aus Oesterr. XV 78 ff.; vgl. auch einen der Steine des Equites singulares (Henzen, Annali d. Inst. 1885, 260 nr. 23), auf dem Sol und Luna unmittelbar hinter Juppiter und Juno stehen.

[4]) Liv. XXIX 10. 14. Ovid. fast. IV 255 ff. Sil. Ital. XVII 1 ff. Appian. Hann. 56. Aur. Vict. v. ill. 46. Herodian. I 11. Die gewöhnliche Ueberlieferung lässt den Stein direct aus Pessinus holen (Liv. XXIX 10, 7. Herod. a. a. O. Strab. XII 567. Cic. har. resp. 27. Arnob. VII 49. Julian. or. V 159. Amm. Marc. XXII 9, 5) und motiviert die Mitwirkung des Attalos damit, dass dieser damals Herrscher von Phrygien gewesen sei; die im Texte gegebene Auffassung, die L. Bloch, Philologus LII 580 ff. begründet hat, stützt sich auf Varro de l. l. VI 15: *Megalesia dicta a Graecis, quod ex libris Sibyllinis arcessita ab Attalo rege Pergami; ibi prope murum Megalesion templum eius deae, unde advecta Romam.* Doch sahen die Römer selbst das Mutterheiligtum zu Pessinus als die eigentliche Heimat ihres Kultes an (Val. Max. I 1, 1. Arrian. tact. 33, 4).

[5]) Ausser den in Anm. 4 Genannten vgl. Suet. Tib. 2. Tac. ann. IV 64. Plin. n. h. VII 120. Lact. inst. II 7, 12 und das bekannte Altarrelief Müller-Wieseler II 63, 816 mit der Inschrift (CIL VI 492, vgl. 493 f.) *Matri deum et navi salviae* (dazu L. Bloch a. a. O. S. 581 f.).

[6]) Ueber ihn s. Gilbert, Topogr. III 104 ff. und Hülsen, Röm. Mitteil. X 1895, 3 ff., wo auch die ältere Litteratur angegeben ist.

ständigen Jahresfeste ein und füllten wenigstens später die ganze Zwischenzeit zwischen den genannten beiden Tagen, 4.—10. April, aus (CIL I² p. 314). Der Hauptfesttag, dem speziell der Name Megalesia zukam (Fast. Praen.), war der 4. April, und an diesem Tage brachte der Praetor urbanus der Göttin in ihrem Tempel ein Opfer dar;[1] vielleicht fällt auf denselben Tag auch die von Ovid (fast. IV 367 ff.) erwähnte Opferung eines Kräuterklosses (*moretum*); auserdem wurde der Festtag in den vornehmen Häusern durch *sodalitates*, die sich schon bei der Einholung der Göttin ihr zu Ehren gebildet hatten (Cic. Cato mai. 45), mit üppigen Gastereien (*mutitationes*) begangen.[2] Ein andrer Festtag war die seit der augusteischen Zeit[3] nachweisbare *lavatio* am 27. März,[4] bei welcher unter Leitung der Quindecimvirn (Lucan. I 599) das Symbol der Göttin[5] auf einem von Kühen gezogenen Wagen (Ovid. fast. IV 346) vor die Porta Capena gefahren und dort in dem kleinen in den Tiber mündenden Flüsschen Almo gebadet wurde.[6] Nur auf diese Akte des Kultes der Grossen Mutter beschränkt sich die Mitwirkung der Staatsorgane und der römischen Bürgerschaft;[7] der ganze sonstige Dienst liegt in den Händen landfremder, aus der Heimat der Göttin mit ihr eingewanderter Priester, während den römischen Bürgern die Beteiligung an diesem Priestertume ausdrücklich untersagt ist.[8] Durch die öffentliche Reception des Kultes der Göttermutter erhielten ihre phrygischen Priester die Berechtigung zur ungestörten Ausübung ihres Dienstes beim Tempel[9] sowie das Privileg, an bestimmten Tagen damit auch vor die weitere Öffentlichkeit zu treten, indem sie in ihrem fremdartig bunten Aufzuge, mit allerlei Goldzierat und Bildern behängt, die Strassen durchzogen, ihre wild aufregende Kultmusik von Hörnern und Pauken ertönen liessen und dazu griechische

[1]) Dion. Hal. II 19, 4, der von στρατηγοί spricht; über die Mitwirkung des Praetor urbanus gerade bei griechischen Kulten vgl. Wissowa, Real-Encycl. II 698.

[2]) Fast. Praen. z. 4. April. Gell. II 24, 2. XVIII 2, 11. Ovid. fast. IV 353 ff.

[3]) Ein Aufschwung des öffentlichen Dienstes der Grossen Mutter datiert vielleicht von der Wiederherstellung ihres im J. 3 n. Chr. niedergebrannten (Val. Max. I 8, 11) Tempels durch Augustus (Mon. Ancyr. 4, 8); jedenfalls scheint sich auf eine Einweihungsfeierlichkeit bei jenem Anlasse zu beziehen Ovid. trist. II 23: *ipse quoque Ausonias Caesar matresque nurusque carmina turrigerae dicere iussit Opi* (vgl. *Idaeae currus* ... *Opis* Tibull. I 4, 68).

[4]) Als letztes Fest des März verzeichnen sie die Menologia rustica (CIL I² p. 280), das genaue Datum geben erst Amm. Marc. XXIII 3, 7. Vib. Sequ. p. 146, 20 Riese und die Kalender des Philocalus und Polemius Silvius.

[5]) In späterer Zeit war der heilige Stein (*typus Matris deum* Hist. aug. Heliog. 7, 1. CIL XIV 36) mit einem silbernen Kopfe verkleidet (Prudent. perist. X 156 f., vgl. Arnob. VII 49). Ueber ein Bild der Göttin beim Tempel im griechischen Rhea-Kybele-Typus s. Hülsen a. a. O. S. 7. 25 ff.; auf einem Löwen reitend war sie im Circus dargestellt, s. E. Hübner, Annali d. Inst. 1863, 160 f. K. Zangemeister ebd. 1870, 252 f.

[6]) Ovid. fast. IV 337 ff. Val. Flacc. VIII 239. Sil. Ital. VIII 363. Mart. III 47, 2. Stat. silv. V 1, 223. Arrian. tact. 33, 4. Arnob. VII 32. Ambros. epist. I 18, 30. Claud. de bello Gild. I 119. Prudent. peristeph. X 158 ff. August. c. d. II 4.

[7]) Die der Lavatio vorausgehende Periode der Trauer (Stat. Valer. Flacc. Arrian. aa. OO.) betrifft nur die (phrygischen) Verehrer der Göttin, vgl. Suet. Otho 8: *die quo cultores deum Matris lamentari et plangere incipiunt.*

[8]) Dion. Hal. II 19, 4 f., ein Fall des Verstosses gegen dieses Verbot aus dem J. 677 = 77 bei Val. Max. VII 7, 6; selbst der Sklave eines römischen Bürgers, der unter die Galli gegangen war, wird *trans mare exportatus, ne umquam Romam reverteretur*, Obsequ. 44 (104).

[9]) Varro sat. Menipp. frg. 149. 150, vgl. 131. 132 Buech.

Hymnen zu Ehren ihrer Göttin sangen,[1]) um schliesslich eine Kollekte zu Gunsten ihrer Tempelkasse zu halten.[2]) Die genauere Organisation und Gliederung dieser Priesterschaft in republikanischer Zeit kennen wir nicht, doch wissen wir, dass schon damals in ihr die Verschnittenen (Galli) die Hauptrolle spielten und dass ein Oberpriester und eine Oberpriesterin an ihrer Spitze standen (Dion. Hal. II 19). Die letzteren begegnen uns auch in den durchweg erst aus der Kaiserzeit stammenden Inschriften,[3]) die uns ausserdem den Vorsteher der Galli, Archigallus,[4]) und ein ziemlich umfangreiches und mannigfach abgestuftes Musikantenpersonal,[5]) sowie zahlreiche *sacerdotes* männlichen und weiblichen Geschlechts[6]) kennen lehren. Die Priester und Priesterinnen sowie die Archigalli sind in der Kaiserzeit sämtlich römische Bürger und Bürgerinnen, wenn auch überwiegend aus dem Freigelassenenstande, es muss also die alte Beschränkung, welche Bürger vom Dienste der Grossen Mutter ausschloss, später aufgehoben worden sein. Wenn sich in den Inschriften Priester und Priesterinnen der Göttermutter in italischen und gallischen Städten als *sacerdotes XVvirales* bezeichnen,[7]) und wir erfahren, dass ihre Wahl der Bestätigung durch die Quindecimvirn bedarf,[8]) so ist diese ganz vereinzelt dastehende Unterstellung munizipaler Kulte unter die römischen Quindecimvirn offenbar eine Massregel der Sakralpolizei, die zu der Zeit eingeführt wurde, als man den Zutritt zum Priestertume der Grossen Mutter den römischen Bürgern freigab. Dies alles aber hängt zusammen mit anderen Neuerungen, die sich seit dem Ende des 2. Jahrhunderts n. Chr. im Staatskulte der Göttin geltend machen und von denen die Erweiterung und innere Umgestaltung der Märzfeier die bedeutsamste ist. Hatte diese früher nur aus der am 27. März stattfindenden Waschung der Göttin bestanden,[9]) so treten nunmehr fünf weitere Festtage hinzu, von denen der erste, im

[1]) Dion. Hal. a. a. O. Diod. XXXVI 6, vgl. Polyb. XXI 37. Serv. Georg. II 394; häufig wird dieser Aufzug von Dichtern geschildert, Catull. 63, 21 ff. Lucr. II 610 ff. Ovid. fast. IV 181 ff. Sil. Ital. XVII 18 ff.

[2]) Cic. de leg. II 22 (vgl. 40): *praeter Idaeae matris famulos eosque iustis diebus ne quis stipem cogito.* Ovid. fast. IV 350; ex Ponto I 1, 40.

[3]) CIL VI 508 *per sac(erdotem) Phryg(ium) maximum*; eine *sacerdos maxima* CIL VI 502. 2257.

[4]) *Archigallus Matris deum magnae Idaeae et Attis populi Romani* CIL VI 2183; sonst in Italien CIL XIV 34 f. (Ostia). X 3810 (Capua). Reliefdarstellung eines Archigallus in vollem Ornate Müller-Wieseler II 63, 817.

[5]) *Tympanistria* (CIL VI 2264. IX 1542), *cymbalistria* (CIL IX 1538 *cymbalistria loco secundo.* V 519), *tibicen* (CIL XII 1745. XIV 429), *hymnologus primus* (Bull. d. Inst. 1884, 155).

[6]) In Rom männlich CIL VI 2258, weiblich 2259—2261 (VI 496 bleibt wegen Unsicherheit der Ergänzung besser fort); in Italien Beispiele für Priester CIL XIV 429 (Ostia). 3534 (Tibur). 3956 (Nomentum). IX 734 (Larinum). 1540 (Beneventum). 5061 (Interamnia). 6099 (Brundisium), für Priesterinnen XIV 371. 408 (Ostia). X 6074 f. (Formiae). IX 1100 (Aeclanum). 1540 (Beneventum).

[7]) *Sacerdos XVviralis* männlich CIL IX 981 (Compsa). 3764 (Suessula). XII 1567 (Dea Vocontiorum). XIII 1751 (Lugudunum); weiblich IX 1538. 1541 (Beneventum). X 129 (Potentia). 4726 (Forum Popilii). V 4400 (Brixia).

[8]) CIL X 3698 enthält das Protokoll über die Wahl eines *sacerdos Matris deae Baianae* in Cumae und die Bestätigung dieser Wahl durch die Quindecimvirn vom 17. August 289 n. Chr. Auch die Dendrophori (s. unten) von Cumae stehen unter der Aufsicht der Quindecimvirn, wie CIL X 3699 zeigt, ein Verzeichnis der cumanischen Dendrophori vom J. 251 n. Chr. mit der Ueberschrift *ex s. c. dendrophori creati qui sunt sub cura XVvir(orum) s. [f.].*

[9]) Dass die Feier der Lavatio älter ist als die übrigen Festtage hat zuerst Mommsen ausgesprochen. CIL I^1 p. 389 = I^2 p. 314.

Kalender des Philocalus als *Canna intrat* bezeichnet, bereits am 15. März als eine Art Vorfeier begangen wird, während die vier andern *Arbor intrat* (22. März), *Sanguen* (24. März), *Hilaria* (25. März) und *Requ(i)etio* (26. März) jenem Tage der Lavatio unmittelbar vorangehen und mit ihm zusammen einen grossen Festcyclus bilden, dessen Höhepunkt das Freudenfest Hilaria[1]) bezeichnet zu haben scheint. Der Symbolik dieses Frühlingsfestes lag offenbar der Gedanke an das Sterben und Wiedererwachen der Vegetation zu Grunde,[2]) der in gleich ausschweifenden Äusserungen des masslosesten Schmerzes wie orgiastischer Freude zum Ausdrucke kam. Die Einzelheiten des Ceremoniells aber, die wir nur sehr mangelhaft kennen, waren durch den Mythus des Attis gegeben, des Lieblings der Göttermutter, der sich in der Raserei entmannt und stirbt, nachher aber zu neuem Leben erweckt wird.[3]) Das Schilffest des 15. März enthielt, wie es scheint, eine Erinnerung an die Legende, dass Attis als Knabe im Röhricht des Gallosflusses ausgesetzt wurde (Julian. orat. V 165 B); es wurde an diesem Tage durch den Oberpriester ein sechsjähriger Stier geopfert (Lyd. de mens. IV 36), und die Cannophori, d. h. Schilfträger, hielten ihren Einzug in die Stadt. Eine ähnliche Rolle spielten am 22. März die Dendrophori, welche die Fichte, den heiligen Baum, unter dem Attis sich entmannt hatte, in feierlicher Prozession nach dem palatinischen Tempel brachten.[4]) Den Äusserungen des Schmerzes über den Tod des Gottes war dann der *dies sanguinis* (Hist. aug. Claud. 4, 2) am 24. März gewidmet, an dem ursprünglich die Galli den Akt der Selbstentmannung vornahmen, später nur der Archigallus seinen Arm ritzte und symbolisch sein Blut verspritzte.[5]) Dann folgte auf diese ganze Zeit der Trauer, die durch Enthaltsamkeit und Fasten gefeiert wurde,[6]) der Umschlag in die ausgelassenste Freude am Tage der Hilaria,[7]) und nach einem Ruhetage beschloss das Bad der Göttin im Almo, das jetzt mit viel ausschweifenderem Pompe als früher begangen wurde (die Stellen s. oben S. 264 Anm. 6), für dieses Jahr die Festperiode.

Eine späte Überlieferung (Lyd. de mens. IV 41), welche die Neugestaltung des Märzfestes unter Kaiser Claudius versetzt, beruht jedenfalls auf einem Missverständnisse,[8]) denn nachweisbar ist von all diesen

---

[1]) Diese gehören im 3. Jahrhundert zu den höchsten Festen des Jahres, Hist. aug. Alex. Sev. 35, 6; vgl. Aurelian. 1, 1.

[2]) Porphyr. bei Euseb. praep. evang. III 11, 12 und August. c. d. VII 25, vgl. Firm. Mat. err. prof. rel. 3. Plut. Is. et Osir. 69: *Φρύγες δὲ τὸν θεὸν οἰόμενοι χειμῶνος καθεύδειν, θέρους δὲ ἐγρηγορέναι, τοτὲ μὲν κατευνασμούς, τοτὲ δὲ ἀνεγέρσεις βακχεύοντες αὐτῷ τελοῦσι.* Andere Deutung (nach Jamblichos) bei Macr. S. I 21, 7–10. Julian. orat. V 168 C.

[3]) Genaueres darüber bei Cumont in Pauly-Wissowas Real-Encycl. II 2247 ff.

[4]) Lyd. de mens. IV 41. Julian. or. V 168 C. Carmen contra pagan. (PLM III 286 ff.) v. 108. Arnob. V 16.

[5]) Tertull. apol. 25; vgl. Minuc. Fel. 24, 4. Prudent. perist. X 1061 f. Ps. Cypr. carm. ad senat. 19 ff.; die übrigen bei Marquardt, Staatsverw. III 372, 2 zusammengestellten Zeugnisse, zum Teil aus älterer Zeit stammend, beziehen sich nicht speciell auf diesen Tag, sondern auf Selbstverwundungen, wie sie überhaupt bei den Umzügen der Galli üblich waren.

[6]) Hippol. refut. haer. V 9 p. 170 Schn. Julian. or. V 174 A. Arnob. V 16. Tertull. de ieiun. 16. Hieron. epist. 107, 10; contra Jovin. II 5 (= Migne XXII 876. XXIII 291).

[7]) Macr. S. I 21, 10. Julian. or. V 168 C; dass das Fest auf dem Palatin stattfand, zeigt Hist. aug. Aurel. 1, 2. Vgl. auch Marquardt a. a. O. 372, 4.

[8]) Den Anlass dazu gab vielleicht das, was Hist. aug. Claud. 4, 2 vom Kaiser Claudius II. Gothicus berichtet wird: *nam cum esset nuntiatum VIIII Kal. Aprilis ipso in sacrario Matris sanguinis die Claudium imperatorem factum.*

Festfeiern (mit Ausnahme der älteren Lavatio) keine vor dem Ausgange des 2. Jahrhunderts,[1]) und auch die Collegia der Cannophori und Dendrophori, deren Existenz durch das Ceremoniell der neuen Feier bedingt ist, erscheinen nicht vor der Zeit Marc Aurels:[2]) früher als unter den Antoninen ist daher die Umwälzung kaum erfolgt. Sie steht aber wahrscheinlich weiterhin im Zusammenhange mit einem neuen Elemente, das zu dieser nämlichen Zeit in den römischen Gottesdienst der Magna Mater eindringt, nämlich den Taurobolien. Der unmittelbar auf den Schlusstag des beschriebenen Festcyclus folgende Tag, der 28. März, trägt nämlich im Kalender des Philocalus die Note *Initium Caiani*: dieses Gaianum aber, der vom Kaiser Caligula angelegte und von Nero erweiterte Circuskomplex im vatikanischen Gebiete am rechten Tiberufer, war zugleich Sitz eines Heiligtums der Göttermutter (daher *Gaianum et Frigianum* Curios. urb. reg. XIV), welches den Mittelpunkt für den ganzen Tauroboliendienst gebildet zu haben scheint,[3]) wie nicht nur die zahlreichen beim Bau der Peterskirche dort aufgefundenen Taurobolienaltäre des 4. Jahrhunderts (CIL VI 497—504. Kaibel, Inscr. graec. Sicil. Ital. 1019. 1020) zeigen, sondern mehr noch die Thatsache beweist, dass eine der ältesten datierten Taurobolieninschriften, aus Lugudunum vom J. 160 stammend, den lugudunensischen Taurobolienkult ausdrücklich von dem römischen *Vaticanum* herleitet:[4]) der römische Tauroboliendienst muss also an dieser Stelle schon zur Zeit des Antoninus Pius bestanden haben, und der Umstand, dass keine der hier und überhaupt in Rom gefundenen Inschriften über die Regierung des Diocletian hinaufreicht, kann nur auf Zufall beruhen. Die Verbreitung des Taurobolienopfers nach Ort und Zeit, wie sie aus den erhaltenen Zeugnissen ersichtlich ist, zeigt allerdings eine auffallende Erscheinung: die zahlreichen Taurobolieninschriften aus Ostia,[5]) Lugudunum,[6]) der Gallia Narbonensis,[7]) Lactora in Aquitanien,[8]) ebenso die ver-

[1]) Das älteste Zeugnis für einen der neuen Festtage ist Tertull. apol. 25; denn der Tag, für den Maternus im J. 187 die Ermordung des Commodus geplant hatte, scheint nach Herod. I 10, 5 der der Lavatio gewesen zu sein, nicht der der Hilaria.

[2]) Cannophori sind bisher in Rom noch nicht nachgewiesen, aber in Ostia (CIL XIV 34 ff. 40. 116 ff. 284 f.), Saepinum (CIL IX 2480), Locri (CIL X 21. 8339) und Mediolanium (CIL V 5840). Das *collegium dendrophorum Matris deum m(agnae) I(daeae) et Attis* ist für Rom zuerst bezeugt durch die aus der Antoninenzeit stammende Inschrift der Basilica Hilariana (Visconti, Bull. arch. com. XVIII 1890, 18 ff. Hülsen, Röm. Mitteil. VI 1891, 109 f. P. Bieńkowski, Eranos Vindobonensis S. 285 ff.), vgl. auch CIL VI 641. 1925. 29691 (vom J. 206: *collegium dendrophor(um) Romanor(um), quibus ex s. c. coire licet*). Eine Verfügung des Honorius vom J. 415 (Cod. Theod. VI 10, 20) löste die Dendrophori auf. Vgl. im allgemeinen J. P. Waltzing, Étude historique sur les corporations professionelles chez les Romains I (1895) 245 ff.

[3]) Vgl. A. Elter, Rhein. Mus. XLVI 1891, 132.

[4]) CIL XIII 1751: *L. Aemilius Carpus IIIIII vir Aug(ustalis) item dendrophorus vires excepit et a Vaticano transtulit*; vgl. Orelli 4983: *deae Virtuti Bellonae montem Vaticanum vetustate conlabsum restituerun(t) hastiferi civitatis Mattiacor(um)*.

[5]) CIL XIV 39 ff., seit Commodus.

[6]) CIL XIII 1751—1756, aus den Jahren 160—197, dazu auch CIL XII 1782 (Tegna) vom J. 184.

[7]) Seit Commodus: CIL XII 1222 (Arausio); unter Severus und Caracalla XII 251 (Forum Julii). 4323 (Narbo) u. a., am spätesten XII 1567 aus Dea Vocontiorum vom 30. Sept. 245 und XII 4324 (s. add. p. 845) aus Narbo v. J. 263.

[8]) CIL XIII 504 ff. (darunter auf das erste in Lactora abgehaltene Taurobolium bezüglich nr. 504, die erste datierte Feier vom 18. Oktober 176 nr. 505—507, am spätesten nr. 511—519 vom 8. December 241).

einzelten Zeugnisse dieses Ritus aus Italien,[1]) Afrika[2]) und Spanien[3]) stammen sämtlich, soweit sie datierbar sind, aus einem Zeitraume von etwas mehr als einem Jahrhundert, beginnend mit dem J. 160 und hinabreichend bis auf die Regierung des Diocletian und Maximian: aus dieser ganzen Zeit aber besitzen wir keine einzige stadtrömische Inschrift dieser Art, die lange Reihe dieser Denkmäler in Rom beginnt erst mit dem J. 295 (CIL VI 505) und erstreckt sich durch das ganze 4. Jahrhundert bis zum J. 390 (CIL VI 503. 512); aus derselben Periode stammen auch ausschliesslich die ausführlicheren litterarischen Erwähnungen des Taurobolium, während ausserhalb Roms in dieser Spätzeit nur noch Athen Taurobolieninschriften aufweist.[4]) Die bei dieser Sachlage naheliegende Annahme, dass der ganze Ritus zuerst in den westlichen Provinzen Wurzel gefasst habe und von dort verhältnismässig spät nach der Hauptstadt gekommen sei, ist ausgeschlossen durch die ausdrückliche Herleitung des lugudunensischen Dienstes vom römischen Vaticanum sowie durch das Zeugnis der Biographie des Elagabal (7, 1), wonach dieser Kaiser *Matris deum sacra accepit et tauroboliatus est*: ein plausibler Erklärungsgrund für das Fehlen aller stadtrömischen Inschriften des Tauroboliendienstes bis auf die Zeit Diocletians und für das Verschwinden der ausserrömischen Monumente um dieselbe Zeit ist noch nicht gefunden. Aber auch sonst liegt über Herkunft und Bedeutung des Taurobolium ein tiefes Dunkel. Obwohl es in den zahlreichen erwähnten Zeugnissen ausschliesslich mit dem Dienste der Grossen Mutter verbunden erscheint,[5]) kann es doch nicht ursprünglich zu diesem gehören, da die älteste inschriftliche Erwähnung, eine puteolanische Inschrift vom J. 134 (CIL X 1596), seiner als eines Bestandteiles des Kultes der Dea Caelestis von Karthago gedenkt: es war also aller Wahrscheinlichkeit nach ein fremder Brauch, der in verschiedenen Gottesdiensten vorübergehend Aufnahme fand und dann im Dienste der Magna Mater feste Wurzeln fasste; eine ansprechende Vermutung[6]) sucht seinen Ursprung im Dienste der persischen Anahita und leitet den Namen von der Gleichsetzung dieser Göttin mit Ἄρτεμις Ταυροπόλος ab. Die Rätsel des Herganges beim Taurobolium aber harren noch ihrer Lösung, die sie — wie das bei Bräuchen eines Geheimdienstes nicht wunderbar ist — vielleicht nie vollständig finden werden; jedenfalls hat das Ceremoniell auch im Laufe der mehr als zwei Jahrhunderte, während deren das Taurobolium üblich war, Abänderungen erfahren. In der älteren Zeit handelt es sich in erster Linie um eine besondre Art von Opfer, das aus Stier und Widder besteht[7]) und vielfach im Dienste des Kaiserkultus für das Wohl des Herrschers und seines Hauses dargebracht wird;[8]) es dauert häufig meh-

[1]) CIL IX 1538 (Beneventum vom J. 228). 3014 (Teate, um 237).

[2]) CIL VIII 8203 (Mileu, unter Alexander Severus). Cagnat, L'année épigr. 1892 nr. 18 (Probus) und 1897 nr. 121 = 1898 nr. 46 (Diocletian und Maximian), beide aus Mactar.

[3]) CIL II 5521 (Corduba) vom J. 238.

[4]) CIA III 172 (ausdrücklich als das erste Taurobolium in Athen bezeichnet, etwa unter Julian). 173 (vom J. 387).

[5]) Die Annahme, dass es in den Mithrasdienst eingedrungen sei, beruht nur auf der gefälschten Inschrift CIL VI 736; vgl. Cumont, Mithras inscr. nr. 584.

[6]) F. Cumont, Revue archéol. XII 1888, 132 ff., vgl. Revue de philol. XVII 1893, 195 f.

[7]) Daher *taurobolium et criobolium*; *criobolium* allein CIL IX 1538. XIV 41. VIII 8203, *criobolium et aemobolium* IX 3015.

[8]) O. Hirschfeld, CIL XII p. 926.

rere Tage, ist aber nicht an bestimmte Daten gebunden, sondern wird aus ausserordentlichen Anlässen, auf Grund eines Traumgesichtes oder einer vom Archigallus ausgehenden Prophezeiung begangen;[1]) als ausserordentlicher Akt wird es auch durch die zur Erinnerung daran errichteten Taurobolienaltäre bezeichnet, deren Inschriften häufig genau datiert sind und in der Regel den Namen des amtierenden Oberpriesters enthalten; eine besondre, nicht völlig aufgeklärte Rolle spielen beim Opfer die Hoden (*vires*) des Stieres[2]) und bestimmte Opferschüsseln (*cerna*), die vielleicht zur Aufnahme der ersteren dienten.[3]) Die späteren stadtrömischen Denkmäler aber und ebenso die Beschreibungen des Aktes bei den Schriftstellern[4]) fassen denselben vielmehr als eine Reinigungs- und Weiheceremonie, bei welcher der Empfänger des Tauroboliums in einer mit einem durchlöcherten Deckel bedeckten Grube stehend von dem Blute des über dieser Grube getöteten Stieres überströmt wurde und dadurch eine „Wiedergeburt" erfuhr, die einmal (CIL VI 510 *taurobolio criobolioque in aeternum renatus*) als eine für alle Ewigkeit gültige bezeichnet wird, sonst aber ihre Wirkung auf 20 Jahre erstreckte und nach Ablauf dieser Frist erneuert zu werden pflegte;[5]) dieser Akt scheint gleichzeitig die Weihe zum Priester der Grossen Mutter bedeutet zu haben.[6]) Bei diesen stadtrömischen Taurobolien spielen die Quindecimviri sacris faciundis eine hervorragende Rolle,[7]) es waren dies also Akte des Staatskultes; aber auch auf die Taurobolien der sonstigen römischen Bürgerstädte muss sich die Aufsicht der Quindecimvirn erstreckt haben, denn in Ostia werden bei einem für das Wohl des Marc Aurel und Commodus abgehaltenen Taurobolium u. a. die XVviri s. f. ausdrücklich in das Gebet mit eingeschlossen (CIL XIV 40), und in Lugudunum heisst der Priester, unter welchem daselbst im J. 160 das erste Taurobolium gefeiert wird, *a XVviris occabo et corona exornatus* (CIL XIII 1751).

Nach alledem werden wir anzunehmen haben, dass unter der Regierung des Antoninus Pius der Staatskult der Grossen Mutter eine tiefgreifende Umgestaltung erfuhr durch die Einführung des Märzfestes und die Reception der Taurobolienitte, für welche wahrscheinlich gleichzeitig das neue Kultlokal im vatikanischen Gebiete geschaffen wurde, ausserdem aber durch die Freigabe des Priestertums der Magna Mater an römische

[1]) CIL II 5521. XII 4321. 4323. 4325; *ex vaticinatione archigalli* CIL VIII 8203. XII 1782. XIII 1752; vgl. Frg. iur. Vatic. § 148: *is qui in portu pro salute imperatoris sacra facit ex vaticinatione archigalli, a tutelis excusatur.*

[2]) *Vires excepit* CIL XIII 1751; *loco vires conditae* XII 1567; *vires tauri, quo proprie per taurobolium pub(lice) factum fecerat, consacravit* CIL XIII 522. 525.

[3]) *Taurobolium criobol(ium) caerno perceptum* CIL VI 508; *perfectis rite sacris cernorum crioboli et tauroboli* Cagnat aa. OO.; *cernophori* CIL II 179. X 103.

[4]) Ausführlich Prudent. peristeph. X 1011 ff.; vgl. damit Carm. contra pagan. 57 ff. Firm. Mat. err. prof. relig. 27, 8.

[5]) CIL VI 504. 512. Carm. c. pagan. 62.

[6]) Vom *sacerdos* als dem Empfänger der Bluttaufe spricht ausdrücklich Prudent. a. a. O. 1011. 1033. 1043; daher steht in den Inschriften CIL VI 511. 1675 (vgl. Ephem. epigr. VIII 648). 1778 f. *tauroboliatus* (entweder allein oder mit dem Zusatze *Deum Matris*) mitten unter den priesterlichen Titeln.

[7]) *Praesentib(us) et tradentib(us) c(larissimis) v(iris) ex ampliss(imo) et sanctiss(imo) coll(egio) XVvir(um) s(acris) f(aciundis)* CIL VI 508; ein Quindecimvir s. f. *taurobolium movit* CIL XIV 2790; vgl. Kaibel, Inscr. graec. Sicil. Ital. 1020.

Bürger und durch die Unterstellung des gesamten nicht nur stadtrömischen, sondern auch italischen (und gallischen) Kultes der Göttin samt den Taurobolien und den zugehörigen Collegia der Cannophori und Dendrophori unter die Obhut der Quindecimvirn, die früher mit diesem Kulte nicht mehr zu thun hatten, als mit allen recipierten Gottesdiensten des *graecus ritus*, und nur bei den Megalesia und der Lavatio in Mitwirkung traten. Erst seit dieser Reform löst sich der Dienst der Magna Mater seinem ganzen Wesen nach von den griechischen Kulten los und stellt sich vielmehr in die Reihe der *sacra peregrina*, da die fremdländisch orientalischen Elemente jetzt die Oberhand bekommen haben; aber auch von dieser Reform an erst datiert der grosse und bestimmende Einfluss, den er zusammen mit den Kulten von Isis und Mithras auf das religiöse Leben des ausgehenden Heidentums geübt hat. Die ganz überwiegende Mehrzahl der inschriftlichen Zeugnisse[1]) für die Verehrung der Grossen Mutter in Italien und den Provinzen stammt erst aus dieser nachantoninischen Zeit, und in den Jahrzehnten des Todeskampfes der heidnischen Religion hat Magna Mater eben wegen des geheimnisvollen Reizes ihrer Bluttaufe und der sie umgebenden Ceremonien zusammen mit Mithras die grösste Widerstandskraft bewiesen; bei der Landbevölkerung hat dabei noch der seit der Aufnahme der Göttin in Rom gepflegte[2]) und nie ganz erloschene Glaube mitgewirkt, dass die Grosse Mutter den Feldern besonders reichen Segen verleihe.[3])

Mit dem Kulte der Magna Mater ist in Rom von Anfang an der des mit ihr untrennbar zusammengehörenden Attis verbunden gewesen; dieser Gottesdienst hat keine eigne Geschichte, sondern die Priester und Feste der Grossen Mutter gelten — gleichviel ob das eigens zum Ausdrucke gebracht ist[4]) oder nicht — ihm mit, und überall, wo die Grosse Mutter verehrt wird, finden wir auch Attis, niemals aber unabhängig und ausserhalb des Kultes der Magna Mater.[5]) Nur in der Zeit der wuchernden Theokrasie tritt er etwas mehr hervor, indem man ihn mit dem gleichfalls phrygischen Mondgotte Men identifiziert und durch den Beinamen

---

[1]) Materialsammlung von Drexler in Roschers Mythol. Lexik. II 2918 ff. Als bemerkenswert führe ich hier an ein *collegium cultorum Magnae Matris* in Rom CIL VI 494, *religiosi a Matre Magna* in Rom (CIL VI 2262, vgl. 2263 *religiosus de Capitolio*) und Larinum (CIL IX 734), *sodales ballatores Cybelae* (CIL VI 2265). Herculanum hatte einen alten Tempel der Magna Mater, den Vespasian wiederherstellte (CIL X 1406), in Beneventum wird die Göttin unter dem Namen Minerva Berecynthia verehrt (CIL IX 1538—1542), den Ed. Meyer in Ersch u. Grubers Allg. Encyclop. Sect. II Bd. XXXII S. 384 lieber auf Bellona (s. § 56) beziehen möchte.

[2]) Plin. n. h. XVIII 16: *verum quo anno Mater Deum advecta Romam est, maiorem ea aestate messem quam antecedentibus annis decem factam esse tradunt.*

[3]) Nach Lyd. de mens. IV 36 opfert man am 15. März (Canna intrat) *ὑπὲρ τῶν ἐν τοῖς ὄρεσιν ἀγρῶν*; in Augustodunum wird im 4. Jhdt. *simulacrum Berecyntiae . . in carpento pro salvatione agrorum ac vinearum* herumgefahren, Greg. Turon. in glor. confess. 76. Wahrscheinlich hängt damit zusammen auch das Beiwort *Cereria*, das Magna Mater in einer Inschrift von Aquileja führt (CIL V 796), und die Weihung einer *sacerdos XVviralis* aus Potentia an Ceres (und Vertumnus ? s. oben S. 233 Anm. 4) CIL X 129.

[4]) *Archigallus Matris deum magnae Idaeae et Attis* (Genetiv, falsch verstanden von Henzen, Annali d. Inst. 1856, 110) *populi Romani* CIL VI 2183; *hymnologo primo M(atris) D(eum) I(daeae) e[t] Atti[n]is publico* Bull. d. Inst. 1884, 155; *collegium dendrophorum Matris deum m(agnae) I(daeae) et Attis* Bull. arch. com. XVIII 1890, 18 ff.

[5]) Die inschriftlichen Zeugnisse am vollständigsten gesammelt von Cumont bei Ruggiero, Dizion. epigr. I 763 ff. und bei Pauly-Wissowa, Real-Encycl. II 2247 ff.

Menotyrannos = *Μὴν τύραννος* charakterisiert,[1]) oder auch nach beliebter Deutungsweise als einen Sonnengott auffasst und demgemäss mit der Strahlenkrone abbildet.[2])

Litteratur: H. R. Goehler, De Matris Magnae apud Romanos cultu, Diss. v. Leipzig, Misniae 1886 (ungenügend). Marquardt, Röm. Staatsverw. III 367 ff. 394 f. A. Rapp in Roschers Mythol. Lexik. II 1666 ff. W. Drexler, ebd. II 2910 ff. Ueber das Taurobolium Sayous, Revue de l'hist. des relig. XVI 1887, 137 ff. Espérandieu, Inscriptions antiques de Lectoure (Paris 1892) p. 94 ff. G. Zippel in der Festschrift zum fünfzigjährigen Doktorjubiläum Ludw. Friedländers (Leipz. 1895) S. 498 ff. Die Bildwerke aus dem Kulte der Grossen Mutter und des Attis bedürfen nach Zoëga (Bassirilievi antichi I 45 ff.) dringend einer erneuten Untersuchung.

Vierter Abschnitt.

Neugeschaffene Gottheiten.

54. Personifikationen abstrakter Begriffe. Wenn Cicero, der griechischen Theorie folgend, die Gesamtheit der Götter nach den drei Kategorien der alten und ursprünglichen Götter, der zu den Göttern erhobenen Heroen und endlich der Vergöttlichungen von Begriffen ordnet und als Beispiele der dritten Kategorie Fides, Mens, Honos, Virtus, Ops, Salus, Concordia, Libertas, Victoria, Pietas, Spes anführt,[3]) so umfasst diese Liste nach Alter und Herkunft ihres Kultes stark verschiedene Bestandteile: Ops, von Haus aus keineswegs rein abstrakt (etwa wie Copia) gedacht, sondern eine Verkörperung des in den Scheuern geborgenen Erntesegens, gehört als Kultgenossin des Consus der ältesten Götterordnung an (oben S. 168), dasselbe gilt wahrscheinlich auch von Salus (S. 122); andre dieser Gottheiten haben sich im Laufe der Zeit als Verselbständigungen bestimmter Eigenschaften der alten Götter oder als Sondervertretungen gewisser Seiten ihrer Wirksamkeit von ihnen abgespalten, so Fides (S. 123), Libertas (S. 126), Victoria (S. 127) von Juppiter, Honos und Virtus (S. 135) wahrscheinlich aus dem Marskulte; Mens endlich (S. 259) verdankt ihre Aufnahme in den Staatskult den sibyllinischen Orakeln, entstammt also griechischem Anschauungskreise. Alle diese Gottheiten und manche andre verwandter Art, wie Juventas (S. 125), Felicitas (S. 214), Bonus Eventus (S. 215), Valetudo (S. 255 Anm. 2), Pavor und Pallor (S. 135), haben ihre Besprechung bereits an früherer Stelle gefunden, es bleiben hier nur diejenigen göttlichen Personifikationen zu behandeln, die ohne nachweisbare Herleitung aus einem bestehenden Kulte als freigeschaffene Vergöttlichungen abstrakter Vorstellungen in die römische Religion eintreten. Wenn Cicero zwischen Personifikationen menschlicher Tugenden (z. B. Pietas, Pudicitia) und solchen erstrebenswerter Zustände und Stimmungen (z. B. Concordia, Spes) unterscheidet, so trifft diese Scheidung von *virtutes* und *utilitates* keinen Wesensunterschied innerhalb dieser Götterklasse: denn man erhebt

---

[1]) CIL VI 499—501. 508. 511; vgl. auch W. H. Roscher, Ber. d. sächs. Gesellsch. d. Wiss. 1891, 134 f. Drexler in Roschers Mythol. Lexik. II 2753 ff.

[2]) Macr. S. I 21, 9. Arnob. V 42. Carm. c. pagan. 109. Mart. Cap. II 192 und namentlich die Statue aus dem Metroon von Ostia Monum. d. Inst. IX 8a, 2.

[3]) Cic. de leg. II 19. 28; de nat. deor. II 61; vgl. Plin. n. h. II 14, wo Pudicitia und Clementia hinzukommen.

die Tugenden nicht zu Götterrang, um seine Achtung vor ihnen zu bezeugen, sondern weil die Tugend ebenso eine Gabe der Gottheit ist wie jede wünschenswerte Schickung. Wie man um Eintracht der Bürger oder um Erfüllung der eigenen Hoffnungen betet, so erbittet man von den Göttern auch frommen Kindessinn oder züchtige Schamhaftigkeit, und im einen wie im andern Falle wird die Gabe, um die man bittet, selbst als Gottheit angerufen, da man sicher gehen will und doch nicht weiss, welcher Gott etwa um diese Gnade gebeten sein will: so erhalten Concordia und Spes, Pietas und Pudicitia ihre Altäre und Tempel. Gelöbnis und Stiftung eines solchen Kultes geht daher immer auf einen bestimmten Anlass zurück, bei welchem die betreffende, seitdem göttlich verehrte Eigenschaft sich als besonders schätzbar und wünschenswert erwiesen hatte. Dies zeigt sich am deutlichsten bei den Heiligtümern der Concordia, deren es in Rom eine ganze Anzahl gab. Der Haupttempel der Göttin oberhalb des Forums,[1]) vom Diktator M. Furius Camillus 387 = 367 zur Feier der wiederhergestellten Eintracht der Stände nach dem Kampfe um die licinischen Rogationen gegründet,[2]) wurde von L. Opimius im J. 633 = 121 nach Beendigung der gracchischen Unruhen erneuert[3]) und von Tiberius (zugleich im Namen seines verstorbenen Bruders Drusus) am 16. Januar des J. 10 n. Chr. unter dem Namen der Concordia augusta von neuem geweiht,[4]) auch dies wohl nicht ohne bestimmte Beziehung: denn auch Livia hat ein Heiligtum der Göttin innerhalb der von ihr erbauten Porticus Livia auf dem Esquilin gestiftet (Ovid. fast. VI 637), und wir wissen, wie grossen Wert gerade Tiberius auch später noch darauf legte, das gute Einvernehmen mit seiner Mutter und überhaupt zwischen den Angehörigen des kaiserlichen Hauses zu betonen.[5]) Ein anderer Concordientempel, auf der Burg gelegen und am 5. Februar 538 = 216 eingeweiht, war zwei Jahre früher vom Praetor L. Manlius in Gallien aus Anlass einer Militärrevolte gelobt worden;[6]) eine kleine eherne Kapelle der Concordia hatte in unmittelbarer Nähe des Haupttempels 450 = 304 der Aedil Cn. Flavius für die Beilegung der durch die Censur des Ap. Claudius Caecus hervorgerufenen Zwistigkeiten gestiftet,[7]) eine Statue der Göttin stellte Q. Marcius Philippus als Censor 590 = 164 auf,[8]) da seine ganze Amtsführung das Ziel verfolgte, die durch die Strenge der letztvorhergehenden Censoren hervorgerufene Erregung zu beschwichtigen. Als sich nach den Wirren der Bürgerkriege die Verhältnisse zu klären begannen, erhielt die Aussöhnung der Gegensätze durch Weihungen an Concordia ihren religiösen Ausdruck:[9]) im J. 710 = 44 beschloss der Senat,

---

[1]) Jordan, Topogr. I 2 S. 332 ff.

[2]) Ovid. fast. I 637 ff. Plut. Cam. 42.

[3]) Appian. b. c. I 26. August. c. d. III 25.

[4]) CIL I² p. 308. Ovid. fast. I 637 ff. Cass. Dio LV 8, 2. LVI 25, 1.

[5]) Darum fasst auch A. Mau (Overbeck-Mau, Pompeji⁴ S. 131 ff.; Röm. Mitteil. VII 113 ff. gegen Nissen, Pompejan. Stud. S. 287 ff.) das Gebäude der Eumachia in Pompeji, das laut Inschrift (CIL X 810) *Concordiae augustae Pietati* geweiht ist, als eine Huldigung für Livia und Tiberius.

[6]) Liv. XXII 33, 7 f. XXIII 21, 7. CIL I² p. 309.

[7]) Liv. IX 46, 6. 14. Plin. n. h. XXIII 19.

[8]) Cic. de domo 130 f. 136 f.

[9]) Vgl. auch den durch Beischrift gesicherten Concordia-Kopf auf Münzen der caesarischen Zeit (Babelon, Monn. consul. I 122 f. 455. 510. II 242 f. 551, s. auch Klügmann, Zschr. f. Numism. VI 1878, 39 ff.). Weihinschriften an Concordia aus republi-

zu Ehren Caesars einen Tempel der Concordia nova zu bauen und ein Jahresfest einzusetzen, weil jener dem Staate die Eintracht wiedergegeben habe (Cass. Dio XLIV 4, 5), und Augustus stellte im J. 744 = 10 Altäre und Statuen von Concordia, Salus populi Romani und Pax in einem Heiligtume auf, welches am 30. März sein Jahresfest beging;[1]) auch nach dem Selbstmorde des Scribonius Libo im J. 16 n. Chr. wurden vom Senate Dankgeschenke an Juppiter, Mars und Concordia beschlossen (Tac. ann. II 32), und von den Inschriften der in Ausführung dieses Beschlusses der Concordia von Beamten dargebrachten goldnen und silbernen Weihgeschenke haben sich noch mehrere unter den Trümmern des Concordientempels am Forum vorgefunden.[2]) Unter Nero tritt mit deutlicher Bezugnahme auf die Verhältnisse innerhalb der kaiserlichen Familie bei den Opferhandlungen, die die Arvalbrüder aus Anlass der Geburtstagsfeiern des Kaisers und der Kaiserin-Mutter Agrippina begehen, Concordia in die Reihe der angerufenen Götter, und das wiederholt sich noch einmal unter Vitellius beim Geburtstage der Kaiserin Galeria.[3]) Die Concordia augusta oder Concordia Augustorum, die auch in den Städten des Reiches Tempel und Altäre besitzt,[4]) spielt dann seit Nero eine grosse Rolle auf den Münzen als Zeugnis für Eintracht zwischen den Mitgliedern des kaiserlichen Hauses, namentlich wenn diese nach vorübergehenden Trübungen als von neuem gesichert gilt; aus derselben Anschauung heraus erklärt es sich, wenn zur Feier von Vermählungen in der kaiserlichen Familie Münzen mit dem Bilde der Concordia geschlagen werden und in der Darstellung der *dextrarum iunctio* geradezu Concordia an die Stelle der Juno Pronuba (oben S. 119) tritt.[5]) Ausserdem verherrlichen Münzen auch die *Concordia militum, exercituum, provinciarum, imperii* u. s. w., und auch von einzelnen Gemeinden oder Collegien finden wir die eigne Concordia verehrt.[6])

Nicht ganz so durchsichtig stellt sich der Begriff der Göttin Spes in der Geschichte ihres Kultes dar, doch liegt das nur an der Dürftigkeit der Überlieferung, nicht daran, dass die Wirksamkeit dieser Göttin an sich komplizierter gedacht gewesen wäre oder grössere Wandlungen durchgemacht hätte. Mit vollem Namen *bona spes* genannt,[7]) ist sie das *numen,* zu dem man betet, dass das, was man hofft, in Erfüllung gehe.[8]) Der

kanischer Zeit CIL X 5159 (Casinum). 6508 (Cora).

[1]) Cass. Dio LIV 35, 2. Ovid. fast. III 881 f., der Janus hinzufügt; vielleicht hängt die ganze Feier mit der in jenem Jahre wenigstens beabsichtigten (s. Mommsen, Res gestae Divi Aug.[2] p. 50) Schliessung des Janustempels zusammen.

[2]) CIL VI 91—94; vgl. auch 90. 3675[a].

[3]) Henzen, Acta fratr. Arval. p. 57.

[4]) z. B. CIL II 465. 3090. 3349. 4270. III 1412. V 5058. VIII 4197. 8300 f.; Suppl. 14686. 15447. 17829. 18891. Erwähnenswert ist besonders der Tempel der Concordia augusta in Patavium, von dem sich die dortigen Augustalen *Concordiales Augustales* nennen (Mommsen CIL V p. 268); vgl. auch oben S. 272 Anm. 5.

[5]) Reiches Material bei R. Peter in Roschers Mythol. Lexik. I 917 ff.

[6]) z. B. *Concordiae collegi brattiariorum inauratorum* CIL VI 95; *Concordiae Agrigentinorum* CIL X 7192; *Concordiae populi et ordinis Thamugadi* CIL VIII 2342 und mehr bei R. Peter a. a. O. und bei D. Vaglieri in Ruggieros Dizion. epigr. II 572 f.

[7]) Eckhel, D. N. VII 154; vgl. Mens und *bona mens* (oben S. 259 f.), Valetudo und *bona valetudo* (CIL VIII 9610).

[8]) Darum findet sich auch Spes in Verbindung mit Fortuna, so in der Formel *Spes et Fortuna valete* (Buecheler, Anthol. epigr. nr. 1498 m. Comm.) und im Kulte einer Τύχη εὔελπις, deren im Vicus longus gelegenen Altar Plutarch (de fort. Rom. 10; vgl. Qu. Rom. 74) erwähnt. Vgl. auch Plaut. Merc.

Gegenstand der Hoffnung ist natürlich nach Beruf und Situation des Betenden ein verschiedner, und wenn man aus Tibull. I 1, 9 *nec Spes destituat, sed frugum semper acervos praebeat* u. s. w. entnommen hat, dass Spes von Haus aus eine ländliche Gottheit gewesen sei, so ist das ein unberechtigter Schluss; denn wie der Landmann auf eine gute Ernte, so hofft der Kaufmann auf reichen Gewinn und der Soldat in misslicher Situation auf günstigen Ausgang, und gerade der letztgenannten Veranlassung verdankt der Haupttempel der Göttin in Rom seine Entstehung. Von A. Atilius Calatinus in den Kämpfen des ersten punischen Krieges gelobt, stand er am Forum holitorium (Stiftungstag 1. August) und wurde, nachdem ihn im J. 723 = 31 eine Feuersbrunst zerstört hatte (Cass. Dio L 10, 3), im J. 17 n. Chr. durch Germanicus von neuem geweiht.[1]) Ein *templum Spei novum* führt das Regionenbuch in der 7. Region auf, während die Stadtgegend bei der späteren Porta Labicana von einem dort gelegenen, vielleicht nur privaten Heiligtume den Namen *ad Spem veterem* trug.[2]) Seit Augustus erhält auch sie eine besondre Beziehung auf das Kaiserhaus: zur Erinnerung an den Tag, an welchem Augustus die Toga virilis angelegt hatte (18. Oktober), ordnet das Festverzeichnis von Cumae eine *supplicatio Spei et Iuve[ntuti]* an, und als im J. 63 Nero und Poppaea nach der in Antium erfolgten Niederkunft der Kaiserin wieder in Rom einziehen, schieben die Arvalbrüder in die Liste der Götter, denen sie bei solchen Loyalitätsakten zu opfern pflegen, Spes ein:[3]) das ist die Spes augusta, die an vielen Orten Verehrung fand[4]) und häufig auf den Kaisermünzen begegnet. Für ihr Bild, das ausser durch die Münzen auch durch ein inschriftlich gesichertes statuarisches Exemplar[5]) vertreten ist, hat man einen Typus der archaischen griechischen Kunst[6]) entlehnt: es zeigt die Göttin in Untergewand und Mantel, mit der linken Hand zierlich den Zipfel des letzteren fassend, in der Rechten eine Blüte oder Knospe haltend, letztere gewiss symbolisch zu verstehen, nicht als Attribut einer Frühlings- oder Gartengöttin.

Erheblich später hat als dritte in der Reihe dieser völlig freigeschaffenen Abstraktionen auch Pietas einen Tempel in Rom erhalten, und zwar auf Grund eines Gelübdes, das der Consul M'. Acilius Glabrio in der Schlacht gegen Antiochos bei den Thermopylen that und sein Sohn gleichen Namens 10 Jahre später einlöste, indem er 573 = 181 den inzwischen auf dem Forum holitorium erbauten Tempel der Göttin zur Einweihung brachte.[7]) Da *pietas* im technischen Sinne ausschliesslich die im

867: *Qui me revocat? Spes Salus Victoria;* Bacch. 893: *Spes Opis Virtus Venus.*

[1]) Cic. de leg. II 28. Tac. ann. II 49. CIL I² p. 323; Prodigium vom J. 536 = 218 Liv. XXI 62, 4; Brand im J. 542 = 212 Liv. XXV 7, 6.

[2]) Liv. II 51, 2. Dion. Hal. IX 24, 4 (8 Stadien von der Stadt entfernt); vgl. Frontin. de aqu. 5. 19. 20. 21. 65. CIL XV 5929.

[3]) CIL VI 2043 II 10; mit dem gleichen Anlasse hängt vielleicht das Collegium der *cultores Spei augustae* in Antium (CIL X 6645) zusammen.

[4]) CIL VI 758—760. V 707. 834; Priesterin der *Spes et Salus aug.* in Gabii CIL XIV 2804. Kult der Spes schlechthin in Ostia XIV 375, Aricia XIV 2158, Capua X 3775 u. a.

[5]) CIL VI 757 = Schreiber, Villa Ludovisi nr. 292; *simulacra* der Spes werden erwähnt auch CIL XIV 2853. 2867. IX 4663. X 8295.

[6]) Bernoulli, Aphrodite (Leipz. 1873) S. 68 ff. Homolle, Bull. de corr. hellén. XIV (1890) 572 ff.

[7]) Liv. XL 34, 4, entstellt bei Val. Max. II 5, 1.

gegenseitigen Verhältnisse von Eltern und Kindern sich kundgebende fromme und pflichteifrige Gesinnung bezeichnet (z. B. Plaut. Asin. 506. 509), so kann man als Anlass zu jenem Gelöbnisse einen ähnlichen Vorfall in der Schlacht vermuten, wie er aus dem Treffen am Ticinus vom Consul P. Cornelius Scipio und seinem Sohne, dem älteren Africanus, berichtet wird.[1]) Die Legende freilich wusste eine rührende Geschichte zu erzählen von einer frommen Tochter, die mit der Milch der eigenen Brust ihre im Gefängnisse verschmachtende Mutter erhalten habe,[2]) eine farblose Nachbildung der griechischen Erzählung von Mykon und Pero,[3]) die mit dem Tempel recht ungeschickt nur durch die Angabe in Verbindung gesetzt wird, dass das Gefängnis, in dem der Vorfall sich zutrug, an der Stelle des späteren Tempels gelegen habe. Von diesem Tempel, der im J. 710 = 44 den Vorbereitungen für den Bau des späteren Marcellustheaters zum Opfer fiel,[4]) ist ein nicht sehr fern davon beim Circus Flaminius gelegener zu unterscheiden, dessen *natalis* der 1. Dezember war.[5]) Auf das Kultbild eines dieser beiden Tempel geht wahrscheinlich die Darstellung der Göttin mit dem Storch als Begleiter zurück, die uns zuerst auf Münzen des M. Antonius vom J. 713 = 41 begegnet,[6]) dann in mannigfachen Variationen auf den Kaisermünzen auftritt, wobei sie zunächst noch meist dem Hinweise auf das zärtliche Verhältnis des Kaisers zu seinen Eltern oder Kindern dient, nachher aber allgemeiner fast gleichbedeutend mit Concordia nur das gute Einvernehmen zwischen den Angehörigen des Herrscherhauses versinnbildlicht. In ersterer Auffassung sehen wir sie z. B. auf Münzen der Livia und des Tiberius (Eckhel, D. N. VI 150 f. 157), und die Verherrlichung desselben Verhältnisses bezweckte auch der Altar, den im J. 22 n. Chr. der Senat wegen der schweren Erkrankung der Livia gelobte (Tac. ann. III 64) und Claudius im J. 43 *Pietati augustae* dedizierte;[7]) in anderem, aber verwandtem Sinne ist die Göttin zu verstehen, wenn sie auf einem Lageraltar als *Pietas leg(ionis) XXII pr(imigeniae)* erscheint, d. h. als die Vertreterin derjenigen Eigenschaften, welche der Legion die ehrenden Beinamen *pia fidelis* eintrugen.[8])

Damit ist die Reihe derjenigen Gottheiten dieses Kreises, die bereits in republikanischer Zeit öffentliche Verehrung genossen, abgeschlossen; denn für Aequitas wird durch die archaische Becherinschrift *Aecetiai*

[1]) Polyb. X 3. Liv. XXI 46, 7 u. a.

[2]) Plin. n. h. VII 121. Val. Max. V 4, 7; etwas abweichend Fest. p. 209, bei dem es der Vater ist, der so vom Hungertode errettet wird.

[3]) Val. Max. V 4 ext. 1. Hygin. fab. 254, vor allem die pompejanischen Bilder Helbig nr. 1376 und Sogliano nr. 599, auch Thonreliefs, Röm. Mitth. XIII 1898, 20; vgl. G. Knaack, Zschr. f. vergleich. Litt.Gesch. N. F. XII 450 ff.

[4]) Plin. n. h. VII 121. Cass. Dio XLIII 49, 3.

[5]) CIL I² p. 335; erwähnt wegen eines Prodigiums vom J. 663 = 91 bei Obsequ. 54 [114]. Cic. de div. I 98.

[6]) Babelon, Monn. consul. I 173 f.; sonstige Darstellungen der Göttin oder ihres Kopfes mit Beischrift ebd. I 359. II 350. 384. Ueber die Pietät der Störche gegen ihre Eltern s. Aristoph. Vög. 1353 ff. Aelian. hist. an. III 23. Plat. Alc. I 135 E.

[7]) CIL VI 562; *Pietas imp. Caesaris* (des Trajan) ebd. 563; sonstige Weihungen CIL II 332. 396. 1474. 1611. 1663. 3265. VIII 1473. IX 2112. XIV 5826, besonders merkwürdig ein Altar aus Veji mit der Inschrift *Pietatis sacrum*, der eine Nachbildung des römischen Puteal Libonis darstellt (CIL XI 3779 = Benndorf-Schoene, Lateran. Museum nr. 440).

[8]) v. Domaszewski, Westd. Zschr. XIV 43.

pocolom (CIL I 43), auch wenn man die Identität von Aecetia und Aequitas als sicher annimmt, die Existenz eines Staatskultes in Rom keineswegs erwiesen, und Copia ist zunächst eine rein dichterische Figur, deren Personifikation aus der Wiedergabe des griechischen *κέρας Ἀμαλθείας* durch *cornu copiae*, nachher *cornu Copiae*, herstammt,[1]) und der Name der im J. 591 = 193 nach Thurii entsendeten Kolonie Copia, die das Füllhorn auf ihren Münzen führt (Head, Hist. num. p. 73) berechtigt nicht, auf einen römischen Staatskult der Copia in jener Periode zu schliessen. Ja auch für die spätere Zeit steht weder für Aequitas noch für Copia sicher, dass sie je einen Kult besessen haben; denn die *Copia* einer Inschrift von Avignon (CIL XII 1023) kann sehr wohl eine epichorische Gottheit sein, und Aequitas begegnet zwar, durch das Attribut der Wage gekennzeichnet, sehr häufig auf den Kaisermünzen seit Galba,[2]) doch fehlen für den Kult zwingende Zeugnisse.[3]) Gleichbedeutend mit Copia tritt auf den Münzen seit Elagabal Abundantia[4]) und später auch Ubertas (saeculi) auf, während neben Aequitas und sogar früher als sie (seit Tiberius) Justitia augusta erscheint, welcher nach dem Zeugnisse der praenestinischen Fasten am 8. Januar 13 n. Chr. eine Statue in Rom geweiht worden war und deren göttliche Verehrung auch durch sonstige Zeugnisse gesichert ist.[5])

Heiligtümer privater Weihung kennen wir aus republikanischer Zeit von Pudicitia und Quies. Ein *fanum* der letzteren, eine Strecke weit vor der Stadt an der Via Labicana gelegen, wird einmal beiläufig erwähnt,[6]) ohne dass wir über die diesem Kulte zu Grunde liegende Anschauung mehr als Vermutungen zu äussern im Stande wären: der Gedanke, dass hier „eine Göttin des Ausruhens am Wege und der stillen Sammlung von der Mühe des Lebens und dem Geräusche der Stadt“ (Preller, Röm. Mythol. II 222) verehrt worden sei, enthält in dieser allgemeinen Fassung sehr viel Modernes; einen Fingerzeig zum Verständnisse eines solchen Gottesdienstes, der natürlich in Ereiguissen im Leben des Stifters jener Kapelle seine Begründung gehabt haben muss, geben eher die Münzen mit der Aufschrift *Quies Augustorum*, die Diocletian und Maximian nach ihrer Abdankung schlagen liessen (Eckhel, D. N. VIII 14). Pudicitia besass als Pudicitia plebeia eine Kapelle im Vicus longus, deren Ursprung eine von Liv. X 23, 3 ff. wiedergegebene Tradition auf den Gegensatz zu einer an-

[1]) Plaut. Pseud. 671. 736. Horat. c. s. 60; epist. I 12, 28 und mehr bei R. Peter in Roschers Mythol. Lexik. I 927 f., über *κέρας Ἀμαλθείας* auch Wernicke bei Pauly-Wissowa, Real-Encycl. I 1721 f.

[2]) Aust bei Pauly-Wissowa, Real-Encycl. I 604 f.

[3]) Als ein solches kann weder die Weihung eines *signum Aequitatis* im Tempel der praenestinischen Fortuna (CIL XIV 2860) noch die Bemerkung des Arnob. IV 1 gelten, der Victoria, Pax, Aequitas als Götter aufführt; ganz unmöglich ist es jedenfalls bei dem von Cass. Dio LXXI 34, 3 erwähnten *ναὸς Εὐεργεσίας* (s. unten S. 279 Anm. 1) an Aequitas zu denken.

[4]) Aust a. a. O. 125 f.

[5]) *Iustitiae augustae* CIL IX 5890 (Ancona); *sacerdos Iustitiae* CIL VI 2250; *statua Iustitiae aug.* CIL IX 4133 (Aequiculi); der *Iustitiae Nemesi Fatis* geweihte Altar von Capua (CIL X 3812 = Buecheler, Anthol. epigr. nr. 867) entstammt, wie die griechische Ausfertigung der gleichen Aufschrift (Kaibel, Epigr. gr. nr. 837) zeigt, griechischer Religionsanschauung (s. auch oben S. 213 Anm. 4).

[6]) Liv. IV 41, 8: *iam consul via Labicana ad fanum Quietis erat*; die Notiz des August. c. d. IV 16 *Quietem, cum aedem haberet extra portam Collinam, publice illam suscipere noluerunt* geht wohl nur auf eine missverständliche Auffassung der Liviusstelle zurück.

geblich einstmals am Forum boarium verehrten Pudicitia patricia zurückführte; doch hat ein Heiligtum dieser Göttin an jener Stelle nie bestanden, sondern es wurde nur von einigen Gelehrten das im Tempel der Fortuna stehende geheimnisvoll verhüllte Bild (S. 207) vermutungsweise auf Pudicitia gedeutet.[1]) Pudicitia ist insbesondere die Beschützerin der ehelichen Keuschheit der Frauen und wird daher nur von den *matronae univiriae* verehrt.[2]) In der Kaiserzeit wird auch sie mit dem Herrscherhause in enge Verbindung gebracht, und nachdem Plotina durch Errichtung eines Altars der Pudicitia augusta geehrt worden war,[3]) erscheint das Bild der Göttin häufig auf den Münzen der Kaiserinnen.

Bei allen bisher behandelten Gestalten dieses Götterkreises war, ebenso wie früher bei Salus, Felicitas, Victoria, Virtus u. a., hervorzuheben, dass seit der Zeit des Caesar und Augustus ihr Dienst einen ganz neuen Inhalt dadurch erhält, dass er in nächste Berührung mit dem Kaiserkulte kommt und die einzelnen Gottheiten neben oder an Stelle ihrer allgemeinen Bedeutung eine besondere Beziehung auf die Vorgänge im Kaiserhause und die Eigenschaften der Regenten erhalten. In der gleichen Richtung entwickelt sich auch eine reiche Fülle von Neuschöpfungen, in welchen teils die durch das Kaiserreich herbeigeführten Segnungen, teils die individuellen Tugenden der Herrscher zum sakralen Ausdrucke kommen sollen. Unter den Gottesdiensten der ersten Art ist der bedeutungsvollste der der Pax, der Dank für den Frieden, den die Beendigung der Bürgerkriege für das Reich bedeutete. Schon im Todesjahre Caesars erscheint verfrüht der Kopf der *PAXS* auf den Denaren des Münzmeisters L. Aemilius Buca (Babelon, Monn. consul. II 23), aber erst Augustus bringt der Welt wirklich den Frieden und von ihm an datiert daher der Kult seiner Göttin.[4]) Als Augustus im J. 741 = 13 von dem Zuge nach Spanien und Gallien zurückkehrte, beschloss der Senat die Errichtung der Ara Pacis augustae im Marsfelde, und am 30. Januar des J. 745 = 9 wurde dieser Prachtbau eingeweiht,[5]) nachdem in der Zwischenzeit auch Augustus selbst Altäre der Pax augusta, Salus publica und Concordia dediziert hatte (s. oben S. 273); seitdem ist auch das Bild der Pax augusta, die als kennzeichnendes Attribut den Caduceus führt, auf den Münzen häufig. Die Arvalbrüder begehen nicht nur noch unter Caligula den Stiftungstag der Ara Pacis durch ein Opfer (CIL VI 2028b 8—10), sondern opfern auch im J. 66, als Nero den Janus geschlossen und den Lorbeerkranz im Capitol nieder-

[1]) Wissowa, Analecta Romana topographica (Halis Sax. 1897) p. 5 ff. Die *vetus ara Pudicitiae,* d. h. die im Vicus longus, erwähnt auch Juven. 6, 308, vgl. Prop. II 2, 25.

[2]) Ueber die *univiriae* s. Marquardt-Mau, Privatleben der Römer² S. 42, 6. Wissowa a. a. O. p. 8 n. 5 und oben S. 208. Auf einer Grabschrift CIL X 6351 (c. add.) steht *Pudicitiae Caeciliae* gleichbedeutend mit *Iunoni Caeciliae.*

[3]) *Ara Pudic(itiae)* auf Münzen der Plotina, Eckhel, D. N. VI 465; vgl. auch die Inschrift CIL VIII 993, wo eine *flaminica Divae Plotinae* eine *statua Pudicitiae aug(ustae)* weiht. Schon Val. Max. VI 1 praef. unterlässt es nicht, Pudicitia mit der Kaiserin-Mutter Livia in Verbindung zu bringen.

[4]) Darum die häufigen Erwähnungen der Friedensgöttin in der augusteischen Poesie, z. B. Tibull. I 10, 45. Hor. c. s. 57.

[5]) Mommsen, CIL I² p. 320. F. v. Duhn, Annali d. Inst. 1881, 302 ff. E. Petersen, Röm. Mitteil. IX 1894, 171 ff. X 1895, 138 ff. Nachbildungen dieses Altars in Praeneste (CIL XIV 2898) und Narbo (CIL XII 4335), vgl. Dessau, CIL XIV p. 494. Eckhel, D. N. VI 268 f.

gelegt hat, der Pax eine Kuh;[1]) das Friedensregiment der flavischen Kaiser ist in dem grossartigen Templum Pacis mit dem zugehörigen Forum monumental verewigt worden.[2]) Die durch den Frieden und das ungetrübte Glück ruhiger Zeitläufte hervorgerufene Stimmung findet weiter auch als Securitas (augusta, publica, temporum u. a.) ihre Verkörperung, nicht nur auf den Münzen,[3]) sondern auch im Gottesdienste: denn die Arvalbrüder bringen am 10. Januar 69, als durch die Adoption des Piso Licinianus der Fortbestand der Regierung Galbas gesichert erscheint, der Securitas ein Opfer (CIL VI 2051 I 30), und in Praeneste weihen Decurionen und Volk der Securitas aug(usta) einen Altar (CIL XIV 2899); auch in Cirta stiftet zur Zeit Caracallas Caecilius Natalis eine *statua aerea Securitatis* (CIL VIII 7095). Wenn bei öffentlichem Gottesdienste das Kirchengebet *pro aeternitate imperii* lautet[4]) und Nero eigene Spiele *pro aeternitate imperii* einsetzte (Suet. Nero 11), so wird in diesem Sinne Aeternitas imperii selbst zur Göttin, der die Arvalbrüder nach der Entdeckung der pisonischen Verschwörung im J. 66 opfern (CIL VI 2044 I 6) und deren Name mit dem Bilde eines Tempels schon auf Münzen aus der Zeit des Augustus und Tiberius erscheint.[5])

In der Reihe göttlicher Personifikationen, die der Verherrlichung kaiserlicher Tugenden dienen, steht obenan Clementia, die Verkörperung der kaiserlichen Gnade. Unter den Huldigungen, die Caesar im J. 710 = 44 dargebracht wurden, war eine der bedeutsamsten die Stiftung eines Heiligtumes der Clementia Caesaris, in welcher die Göttin und Caesar Hand in Hand dargestellt waren,[6]) und ähnliche Stiftungen wiederholen sich in der nächsten Zeit mehrfach bei Anlässen, die Gelegenheit boten, die Gnade und Milde des Kaisers zu preisen.[7]) Seit Hadrian wird im gleichen Sinne auch Indulgentia verehrt, der wahrscheinlich auch ein von Marc Aurel

---

[1]) CIL VI 2044 I 12, vgl. Henzen, Acta fratr. Arval. p. 78. 82.

[2]) Die Zeugnisse bei Gilbert, Topogr. III 135, 3, vgl. Eckhel, D. N. VI 334; darauf beziehen sich auch die Inschriften CIL VI 199. 200, von der *tribus Sucusana iuniorum* der *Pax augusta* und der *Pax aeterna domus imp. Caesaris Aug. liberorumque eius* gesetzt, und CIL II 3732, wo Titus *conservator Pacis aug(ustae)* heisst; vgl. sonst CIL II 1061. 3349. III 3670. VIII 6957. 8441.

[3]) Stevenson, Diction. of Rom. coins p. 726 f.; vgl. Wieseler, Abhandl. d. Götting. Gesellsch. d. Wissensch. XXX 37 ff. Die einzige litterarische Erwähnung findet sich bei Tac. Agr. 3: *nec spem modo ac votum Securitas publica, sed ipsius voti fiduciam ac robur assumpserit.* Personifikationen verwandter Bedeutung, die nur auf Münzen vorkommen, sind Hilaritas (Stevenson a. a. O. p. 462), Laetitia (Drexler in Roschers Mythol. Lexik. II 1788), auch Tranquillitas (Eckhel, D. N. VII 328 f. 497).

[4]) Act. Arval. CIL VI 2064, 45. 2065 II 9. 2067, 40; vgl. Plin. epist. ad Trai. 59. 83.

[5]) Aust bei Pauly-Wissowa, Real-Encycl. I 694 f. Ueber *aeternus* und *aeternitas* (*aeternitas vestra* ist im 4. Jhdt. geläufige Anrede der Kaiser) als Benennung der Kaiser und die Beziehung dieser Beiworte auf den Gestirndienst, die sich auch in den der Aeternitas auf den Münzbildern gegebenen Attributen von Sonne und Mond (vgl. CIL II 259 *Soli aeterno Lunae pro aeternitate imperii*) ausspricht, s. die schönen Darlegungen von F. Cumont, Revue de l'hist. et de littér. relig. I 1896, 435 ff.; vgl. auch C. L. Visconti, Bull. arch. com. III 1875, 221 ff.

[6]) Appian. b. c. II 106. Plut. Caes. 57. Cass. Dio XLIV 6, 4. Münzen des P. Sepullius Macer bei Babelon a. a. O. II 29.

[7]) *Ara Clementiae* unter Tiberius im J. 28 (Tac. ann. IV 74; vgl. damit die Münzen mit *Clementiae s. c.* und *Moderationi s. c.*, Eckhel, D. N. VI 187), jährliches Opfer unter Caligula, Cass. Dio LIX 16, 10; Opfer der Arvalen im J. 66 aus Anlass der gnädigen Aufnahme des Tiridates durch Nero, CIL VI 2044 I 18. Ueber die Münzen R. Peter in Roschers Mythol. Lexik. I 910 f. F. Quilling, Zschr. f. Numism. XX 1897, 210 ff.

auf dem Capitol gestifteter Tempel galt, dessen Inhaberin der griechische Gewährsmann als *Εὐεργεσία* bezeichnet.[1]) Die vom Kaiser bewiesene Umsicht und Fürsorge für Thron und Reich verkörpert sich in der Providentia augusta, der schon unter Augustus ein Altar errichtet worden zu sein scheint;[2]) ihr wird namentlich dann geopfert, wenn eine dem Kaiser und seinem Hause drohende Gefahr glücklich abgewendet worden ist, z. B. nach dem Sturze des Sejan (Dessau 157. 158), nach der Ermordung der Agrippina, nach der Entdeckung der pisonischen Verschwörung, auch als Galba durch die Adoption des Piso Licinianus seine Herrschaft und die Thronfolge von neuem befestigt hat.[3]) Später verschiebt sich die Auffassung der Göttin insofern, als man nicht mehr sowohl an die vom Kaiser bethätigte Voraussicht, als an die über dem Kaiser waltende göttliche Vorsehung denkt, also an die Stelle der *Providentia augusta* eine *Providentia deorum* setzt, welcher die Arvalbrüder im J. 183 *pro salute imperatoris* (des Commodus) ein Gelübde thun (CIL VI 2099 III 18) und die seit Hadrian vereinzelt auch auf Münzen vorkommt.[4]) Die Entbindung der Kaiserin wird durch Opfer an Fecunditas gefeiert, welcher Göttin der Senat im J. 63 n. Chr. aus Anlass der Niederkunft der Poppaea einen Tempel dekretiert,[5]) die Heeresreform des Hadrian führt zur Gründung eines Kultes der Disciplina, die uns in Militärinschriften entgegentritt.[6]) Manchmal sind es ganz persönliche Erlebnisse und Charakterzüge der Regierenden, die auf ihren Münzen neue Personifikationen ins Leben rufen, so z. B. wenn auf den Münzen des Claudius und seiner Mutter Antonia Constantia begegnet in Erinnerung an die von Claudius standhaft ertragenen Anfechtungen seines Lebens vor der Thronbesteigung, oder auf denen des Hadrian Patientia zur Kennzeichnung der geistigen und körperlichen Abhärtung und Ausdauer, deren sich der Kaiser rühmte.[7]) Aber diese Beispiele führen bereits über die Grenzen dieser Betrachtung hinaus, da es sich hier nicht mehr um eine Vergöttlichung von Begriffen, sondern nur um den metaphorischen Ausdruck geschichtlicher Thatsachen handelt, der mit der Religion ebensowenig zu thun hat wie die Personifi-

[1]) Cass. Dio LXXI 34, 3: *πλεῖστον ἐν εὐεργεσίᾳ διῆγεν, ὅθεν που καὶ ναὸν αὐτῆς ἐν τῷ Καπιτωλίῳ ἱδρύσατο, ὀνόματί τινι ἰδιωτάτῳ καὶ μήπου ἀκουσθέντι προσκαλέσας αὐτήν*; dass hier *εὐεργεσία* die Wiedergabe von *indulgentia* ist, wird wahrscheinlich gemacht durch Inschriften wie CIL VIII 8813 f. *ex indulgentia* (gleichbedeutend mit *beneficio*) *imp. Caesaris Traiani Hadriani aug. fines adsignati genti Numidarum* und durch Münzaufschriften wie *Indulgentia Augg. in Carthaginem, in Italiam* (Eckhel, D. N. VII 183. 190. 204); eine *aedicula tetrastyla cum statua aerea Indulgentiae domini nostri* in Cirta CIL VIII 7095.

[2]) Die *ara Providentiae augustae* erwähnen die Arvalakten unter Caligula und Claudius, CIL VI 2028 d 15. 2033, 5; vgl. die Münzen des Augustus mit einem Altar und der Beischrift *Provident(iae) s. c.*, Eckhel, D. N. VI 12. 128.

[3]) Act. Arv. CIL VI 2042 a 14. 2044 I 4. 2051 I 29. *Providentiae imp. Caesaris* (Trajan) CIL X 6310, *Numini et Providentiae impp. Severi et Antonini* CIL III 1439, *Providentiae augustae* CIL V 1871. VIII 841.

[4]) Eckhel, D. N. VI 507; vgl. Plin. paneg. 10.

[5]) Tac. ann. XV 23; vgl. Henzen, Acta fr. Arv. p. 85 und über die Münzbilder R. Peter in Roschers Mythol. Lexik. I 1471 f.

[6]) CIL VII 896. VIII 9832. 10657. Cagnat, L'année epigr. 1897 nr. 60; vgl. Eckhel, D. N. VI 503. v. Domaszewski, Westd. Zschr. XIV 44.

[7]) Eckhel, D. N. VI 236. 506. Eine Inschrift von Lambaesis aus der Zeit des Antoninus Pius (CIL VIII 2728) zeigt über den drei erhaltenen Schriftcolumnen drei weibliche Büsten mit den Unterschriften *Patientia, Virtus, Spes.*

kation als technisches Mittel der Dichtersprache. Ein weiteres Eingehen auf die Personifikationen der Kaisermünzen (z. B. *Claritas, Nobilitas, Utilitas publica* u. s. w.) ist um so mehr ausgeschlossen, als das Vorkommen des Namens als Münzlegende mit oder ohne Beifügung einer mit entsprechenden Attributen ausgestatteten Figur noch keineswegs beweist, dass der betreffende Begriff persönlich und als Objekt göttlicher Verehrung gedacht ist. Die Grenze zwischen Gottheiten dieser Art wie *Concordia, Pax, Clementia* und reinen Appellativen wie *Adlocutio, Gloria, Adventus* u. s. w. ist fliessend und unsicher: wenn z. B. zur Verherrlichung der kaiserlichen Freigebigkeit, wie sie sich einerseits in Geld- und Getreidespenden, andrerseits in der Darbietung von Spielen kundgibt, *Liberalitas* und *Munificentia* auf den Münzen genannt werden, so könnte man diese Namen an sich ebensogut als wirkliche Vergöttlichungen auffassen wie *Clementia* oder *Indulgentia,* zumal für Liberalitas wenigstens auch eine feste Darstellungsform mit den ständigen Attributen der Tessera und des Füllhorns geschaffen ist;[1]) aber der Umstand, dass dem Worte *liberalitas* mit Beziehung auf die Wiederholung der Spenden Iterationsziffern beigegeben werden, beweist, dass es ebenso Appellativum ist wie das gleichbedeutende *congiarium,* das ebenfalls mit Iterationsziffern verbunden wird. Wenn es bei Tacitus heisst: *cum Valerius Messalinus signum aureum in aede Martis Ultoris, Caecina Severus aram Ultioni statuendam censuissent* (ann. III 18), oder: *aram Clementiae, aram Amicitiae effigiesque circum Caesaris ac Seiani censuere* (ann. IV 74), so wird man *Ultio* und *Amicitia* wegen der Verbindung mit Mars Ultor und Clementia für die Gottheiten zu halten geneigt sein, denen die Altäre geweiht waren, was im ersteren Falle auch durch den Dativ gefordert wird; wenn aber derselbe Schriftsteller erzählt (ann. I 14): *aramque adoptionis et alia huiuscemodi prohibuit,* so scheint der Gedanke an eine Göttin Adoptio ausgeschlossen. Zum vollen Verständnisse dieses ganzen Vorstellungskreises ist dringend erforderlich eine genaue Untersuchung der auf Münzen und teilweise auch in Statuen und Reliefs erhaltenen Darstellungen von Gottheiten dieser Kategorie mit spezieller Berücksichtigung ihrer Attribute; denn die Römer haben es verstanden, durch immer neue Kombinationen einer verhältnismässig kleinen Anzahl von Attributen einen im wesentlichen sich gleichbleibenden Typus einer weiblichen Gewandstatue (s. oben S. 255) für alle diese Abstraktionen (Ausnahmen bilden Spes und Virtus) zu verwenden und zu grosser Mannigfaltigkeit abzuwandeln, indem sie eine klar verständliche Bildersprache schufen, die erst von der Zeit des Hadrian und der Antonine an mehr und mehr in Verwilderung gerät.

Litteratur: R. Engelhard, De personificationibus, quae in poesi atque arte Romanorum inveniuntur, Diss. Gottingae 1881 (ungenügend; s. auch oben S. 48 ff.). Preller-Jordan, Röm. Mythologie II 228 ff. und die einzelnen Gottheiten dieses Kreises bezüglichen Artikel von R. Peter (in Roschers Mythol. Lexikon) und E. Aust (in Pauly-Wissowas Real-Encyclopädie).

55. Dea Roma und die Divi imperatores. Die römischen Gelehrten haben mit Aufwand grossen Scharfsinns die Frage diskutiert, welche Gott-

---

[1]) Stevenson, Dict. of Rom. coins p. 515 ff., vgl. 564.

heit wohl als der eigentliche *deus, in cuius tutela urbs Roma est,* anzusehen sei, durch dessen Evocation seitens der Feinde die Stadt ihres göttlichen Schutzes beraubt worden wäre und dessen Name daher naturgemäss strengstens geheim gehalten werden musste: die Frage war thatsächlich nicht schwer zu beantworten, der auf Juppiter O. M. und die Di penates gestellte Beamteneid der republikanischen Zeit (oben S. 146) gibt mit erwünschter Bestimmtheit Auskunft, und diesen Bescheid eigneten sich offenbar mit Recht diejenigen Gelehrten an, die Juppiter als den Schutzgott Roms bezeichneten. Andre aber, denen diese Auskunft zu simpel erschien, benützten das Geheimnis, in das die Verehrung der Penaten und ihrer Symbole im Penus Vestae gehüllt war (oben S. 143. 147), zu weiteren Kombinationen und rieten auf alle möglichen Gottheiten, deren Kult irgend etwas Geheimnisvolles an sich hatte, so auf Ops, weil ihre Kultstätte in einem *sacrarium* der Regia nur dem Pontifex maximus und den Vestalinnen zugänglich war (oben S. 168), auf Angerona, weil der Gestus ihres Bildes unverbrüchliches Schweigen zu heischen schien (oben S. 193), ja aus nicht mehr zu ermittelnden Gründen auch auf Luna.[1]) Diese Spitzfindigkeiten der Studierstube haben mit der Religion des Staates und Volkes nichts zu thun, in welcher mit voller Klarheit die Anschauung hervortritt, dass die beiden Kontrahenten des Rechtsverhältnisses, auf dem die ganze Staatsreligion beruht, einerseits die römische Gemeinde, andrerseits die Gesamtheit der römischen Staatsgötter sind, letztere im abgekürzten Ausdrucke vertreten durch den vornehmsten aus ihrer Mitte, Juppiter O. M. Bei dieser scharfen Gegenüberstellung der Gemeinde und ihrer Götter ist es selbstverständlich, dass die erstere nicht selbst als göttliche Personifikation in den Kreis ihrer Götter eintreten kann, dass also der Gedanke an eine Dea Roma der römischen Religion durchaus fremd ist. In der That ist diese Dea Roma auch den Römern, um einen glücklichen Ausdruck Prellers zu gebrauchen, nur von den Griechen „aufgeredet“ worden, indem einerseits die griechischen Historiker, die sich die Gründungsgeschichte Roms auf ihre Art zurechtlegten, eine eponyme Heroine erfanden und auf diese oder jene Weise in die Genealogie und die Geschichtserzählung verflochten,[2]) andererseits die griechischen und kleinasiatischen Städte, wenn sie mit der mehr und mehr nach Osten übergreifenden römischen Macht in Berührung kamen, ihrem Eintritte in ein Treuverhältnis zu Rom[3]) durch

[1]) Macr. S. III 9, 4: *Nam propterea ipsi Romani et deum, in cuius tutela urbs Roma est, et ipsius urbis latinum nomen ignotum esse voluerunt. sed dei quidem nomen nonnullis antiquorum licet inter se dissidentium libris insitum et ideo vetusta persequentibus quicquid de hoc putatur innotuit. alii enim Iovem crediderunt, alii Lunam, sunt qui Angeronam, quae digito ad os admoto silentium denuntiat, alii autem, quorum fides mihi videtur firmior, Opem Consiviam esse dixerunt*; vgl. Plin. n. h. XXVIII 18. Plut. Qu. Rom. 61. Serv. Aen. II 351.

[2]) Dion. Hal. I 72 f. Plut. Rom. 1 f. Fest. p. 266—268 s. *Romam.* Solin. 1, 1—3. Serv. Aen. I 273; vgl. im allgemeinen Niese, Histor. Zschr. N. F. XXIII 481 ff. Hymnen auf diese Heroine Roma von Ps. Melinno (Stob. flor. VII 13; vgl. dazu Birt, De Romae urbis nomine p. XII) und von Marianus (Philarg. zu Verg. Ecl. 1, 20); wenn letzterer Roma *Aesculapi filia* nennt, so kann damit der gemeinsame Kult von Roma und Salus in Pergamon (CIL III 399) verglichen werden.

[3]) Die Redewendung τὴν τῶν Ῥωμαίων πίστιν ἀνακαλεῖσθαι (Diod. XXVII 5, vgl. Liv. XXIX 18, 19 und Mommsen, Staatsr. III 651, 2) wird gut illustriert durch die aus dem J. 550 = 204 stammenden Münzen der italischen Lokrer, auf denen ΡΩΜΑ von ΠΙΣΤΙΣ be-

einen Kult der *Τύχη Ῥωμαίων* oder Dea Roma Ausdruck gaben: die Smyrnaeer rühmten sich, als erste bereits im J. 559 = 195 ein *templum Urbis Romae* in ihrer Stadt gegründet zu haben (Tac. ann. II 56), und andre Städte sind ihrem Beispiele gefolgt,[1]) u. a. Alabanda in Karien, wo im J. 584 = 170 ein solcher Tempel erstand und jährliche Spiele zu Ehren der Dea Roma eingeführt wurden (Liv. XLIII 6, 5). Das Verhältnis dieser auswärtigen Romakulte zur römischen Staatsreligion kommt am deutlichsten dadurch zum Ausdrucke, dass auswärtige Gemeinden dem Juppiter O. M. auf dem Capitol ein Bild der Roma weihen[2]) und dass dementsprechend auch die Juppiterstatue des von Q. Lutatius Catulus restaurierten Capitols eine kleine Roma auf der Hand trägt;[3]) denselben Sinn hat es, wenn auf römischen Münzbildern etwa der sullanischen Zeit Roma durch den Genius populi Romani bekränzt wird (Babelon, Monn. consul. I 401 f.). Roma ist für die Römer kein Gegenstand der göttlichen Verehrung, sondern ein Bestandteil des bildlichen Ausdruckes, mit dem Dichtung und bildende Kunst schalten; auf den römischen Münzen begegnet sie uns etwa seit dem letzten Drittel des 2. Jahrhunderts v. Chr., häufig namentlich mit Victoria in leicht verständliche Zusammenstellung gebracht,[4]) und die höfische Kunst der früheren Kaiserzeit macht in Poesie und Plastik von ihrem Bilde reichlichen Gebrauch, wenn auch ein ganz fester Typus für dasselbe noch nicht zur Herrschaft gelangt ist, da man sie sich bald nach dem Vorbilde kleinasiatischer Städtegöttinnen nach Amazonenart mit kurzem Gewande und entblösster einer Brust, das Haupt mit dem Helme oder der Mauerkrone bedeckt, vorstellt, bald in der Auffassung der Pallas *Πολιάς* in langem Gewande mit Schild, Speer und Helm.[5]) Die letztgenannte Darstellungsform hat dann kanonische Geltung erhalten durch das Kultbild des von Hadrian gestifteten Doppeltempels von Venus und Roma, in welchem beide Göttinnen sitzend dargestellt waren (Cass. Dio LXIX 4, 5), Roma aber, wie es scheint, sonst nach dem Vorbilde der Parthenos des Phidias: wenigstens trug sie nach Ausweis der Münzbilder, wie jene, die Victoria auf der Hand[6]) und unter ihren Schild schmiegte sich, wie bei

---

kränzt wird; vgl. Eckhel, D. N. I 176 und die spätere lokrische Inschrift CIL X 16: *Iovi optimo maximo diis deabusque immortalibus et Romae aeternae Locrenses.*

[1]) In Rhodos finden gegen Ende des 2. Jhdts. v. Chr. *Ῥωμαῖα* als trieterische Spiele statt (Inscr. gr. ins. mar. Aeg. I 730, vgl. 46, 2), in Astypalaia wird im J. 649 = 105 ein *βωμὸς τῆς Ῥώμης* erwähnt (ebd. III 173, 50); Priester der Roma in Ephesos und Sardes, Fränkel, Inschr. von Pergamon nr. 268 E 35. 36.

[2]) Zweisprachige Inschrift des *κοινὸν τῶν Λυκίων* CIL I 589 = VI 372 = Inscr. gr. Sicil. Ital. nr. 986, welche weihen *Roma(m) Iovei Capitolino et poplo Romano.*

[3]) Cass. Dio XL 2, 3 (vgl. Suet. Aug. 94).

[4]) Vgl. die vortreffliche Abhandlung von A. Kluegmann, L'effigie di Roma nei tipi monetarii più antichi, Roma 1879, dem ich namentlich auch darin vollkommen beistimme, dass die behelmten Frauenköpfe auf dem Avers sowohl des Triens und der Uncia wie der Denare (Göttin mit dem Flügelhelm) als Darstellungen der Roma nicht gelten können.

[5]) Für die dringend nötige Untersuchung der Roma-Bilder bietet nach der älteren Litteratur (Zoëga, Bassirilievi antichi I 141 f. A. Senckler, Jahrb. d. Ver. d. Altertumsfr. im Rheinl. XIV 1849, 74 ff. F. Kenner, Sitz.-Ber. Akad. Wien XXIV 1857, 253 ff.) die beste Vorarbeit K. Purgold, Archaeol. Bemerk. zu Claudian und Sidonius (Gotha 1878) S. 20 ff.; vgl. Miscellanea Capitolina (Rom 1879) S. 22 ff. und G. Körte, Archaeol. Zeit. XLIII 1885, 23 ff.

[6]) Ueber die analoge Anordnung des Venusbildes s. Wissowa, De Veneris simulacris Romanis p. 52 f.

jener, die heilige Schlange.[1]) Erst durch die Gründung dieses *templum Urbis*[2]) trat Roma in den Kreis der Staatsgötter ein: der Stiftungstag wurde auf den vermeintlichen Gründungstag der Stadt, d. h. auf das alte Palilienfest am 21. April, gelegt und in besonders festlicher Weise von Einheimischen und Fremden alljährlich begangen, unter anderm auch durch Circusspiele;[3]) wahrscheinlich wurde gleichzeitig ein eigenes Priestertum, das der XII-viri Urbis Romae, für den Dienst der neuen Gottheit eingesetzt.[4]) Die Verehrung gilt nicht sowohl einer allgemeinen Schutzgottheit des römischen Staates und Reiches, als vielmehr einer göttlichen Verkörperung der Reichshauptstadt, die mit ihrer grossen Vergangenheit und der ganzen Pracht ihrer Bauten und Kunstwerke um so mehr als etwas Hohes und Heiliges sich darstellte, je mehr sich der Gegensatz zwischen Rom (bezw. Italien) und den Provinzen geltend machte und je bedeutsamer die letzteren für die Geschicke des Reiches wurden. Die *Roma aeterna*[5]) war gewissermassen in demselben Sinne zum *penetrale* des Weltreiches geworden, wie früher die *aeterni Vestae foci* (Val. Max. IV 4, 11) das der Hauptstadt gewesen waren, und wir haben es als einen in religiöse Form gekleideten Ausdruck der Sehnsucht oder des Heimwehs nach Rom zu fassen, wenn römische Officiere in fernen Garnisonen der Roma aeterna zusammen mit Fortuna Redux und Gottheiten verwandter Bedeutung Altäre stiften.[6]) Als Rom den Rang der Welthauptstadt an Constantinopel abtreten musste, trat auch die Tyche der neuen Stadt[7]) an die Stelle der Dea Roma.

Eine sehr wichtige Vermittlerrolle hat die Verehrung der Roma in den Anfängen des municipalen und provinzialen Kaiserkultes gespielt. Hatte man schon früher im Orient, wenn man siegreichen römischen Feldherrn göttliche Ehren erwies, ihren Kult mit dem der Dea Roma verbunden,[8]) so wurde das zur Regel erhoben durch einen Erlass des Augustus

---

[1]) Das besagt die von Preller (Röm. Myth. II 357, 2) bös missverstandene Stelle des Serv. Aen. II 227: *colla vero cum capitibus erectis post clipeum, id est inter scutum et simulacrum deae, latebant, ut est in templo Urbis Romae.*

[2]) So Hist. aug. Hadr. 19, 12. Amm. Marc. XVI 10, 14; *Urbis fanum* Aurel. Vict. Caes. 40, 26; *τῇ τῆς πόλεως Τύχῃ ναοῦ καθιδρυμένου* Athen. VIII 361 F; *templum Romae et Veneris* Mommsen, Chron. min. I 146. Notit. urb. reg. IV, vgl. Prudent. c. Symm. I 219 ff.; *τοῦ τῆς Ἀφροδίτης τῆς τε Ῥώμης ναοῦ* Cass. Dio LXIX 4, 3 (*ἔν τε τῷ Ἀφροδισίῳ τῷ τε Ῥωμαίῳ* ebd. LXXI 31, 1); *templum Romae* Mommsen a. a. O. I 148. Curios. urb. reg. IV; ob mit dem *templum Veneris* Hist. aug. trig. tyr. 32, 5 dieser Tempel gemeint ist, scheint sehr fraglich, die seit Panvinius übliche Bezeichnung *templum sacrae urbis* für das Gebäude, an dessen Wand der capitolinische Stadtplan befestigt war (Gilbert, Topogr. III 186 f. Anm. 3) ist ohne Berechtigung. Im allgemeinen s. Becker, Topogr. S. 444 ff. und über die Darstellung der Tempelfront auf einem Relief Matz-Duhn, Rom's antike Bildwerke III nr. 3519. E. Petersen, Röm. Mittheil. X 244 ff.

[3]) Athen. a. a. O. Mommsen, CIL I² p. 316; vgl. auch Nissen, Templum S. 200 ff. J. Dürr, Reisen Hadrians S. 26 f.

[4]) Mommsen zu CIL VI 510; in dieser Inschrift und CIL VIII Suppl. 11338 findet sich der volle Titel, CIL VI 1700 nur *duodecimvir*; verschieden davon sind die ausserrömischen *sacerdotes Urbis Romae aeternae* CIL III 3368. 5443. V 4484. 6991. XII 1120. Cagnat, L'année epigr. 1894 nr. 47.

[5]) Vgl. Friedländer, S.-G. I⁶ 64. Cumont, Revue d'hist. et de littér. relig. I 1896, 449 f.

[6]) *Fortunae reduci, Lari viali, Romae aeternae* CIL III 1422 (Sarmizegetusa); *Genio loci, Fortun(ae) reduci, Romae aetern(ae) et Fato bono* CIL VII 370, vgl. 392 (Uxellodunum).

[7]) Burckhardt, Zeitalter Constantins² S. 421 f.

[8]) Vgl. namentlich den Hymnus auf T. Quinctius Flamininus bei Plut. Flam. 16: *μέλπετε, κοῦραι, Ζῆνα μέγαν Ῥώμαν τε Τίτον θ' ἅμα Ῥωμαίων τε πίστιν* (vgl. oben S. 281 Anm. 3).

vom Jahre 725 = 29, der auf Gesuche asiatischer und bithynischer Gemeinden hin anordnete, dass für die römischen Bürger beider Provinzen gemeinsame Tempel der Dea Roma und des Divus Julius in Ephesos bezw. Nikaia, für die Provinzialen aber Tempel des Augustus und der Dea Roma[1]) in Pergamon bezw. Nikomedia errichtet werden sollten. Seitdem begegnen uns Tempel und Priester *Romae et Augusti*[2]) oder *θεᾶς Ῥώμης καὶ Σεβαστοῦ Καίσαρος*[3]) ebenso im municipalen wie im provinzialen[4]) Gottesdienste in grosser Menge, bis allmälig aus dieser Vereinigung die Göttin Roma mehr und mehr verschwindet. Im Einzelkulte der Gemeinden, für den es einer kaiserlichen Genehmigung nicht bedurfte, wird selbst in Italien schon bei Lebzeiten des Augustus dieser allein ohne Zugesellung der Dea Roma verehrt,[5]) und auch die später begründeten Kaiserkulte ganzer Provinzen, z. B. von Lusitania, Baetica, Gallia Narbonensis, thun der Roma keine Erwähnung mehr.[6])

Im Staatskulte aber hat sich die göttliche Verehrung der Machthaber in ganz anderer Form eingeführt, nämlich durch Aufnahme der verstorbenen Kaiser und eines Teiles ihrer Angehörigen als Divi in die Reihe der Staatsgötter, und zwar, da für jede Erweiterung des römischen Götterkreises der Senat die zuständige Behörde war (oben S. 40), vermittels Senatusconsultes.[7]) Vorbildlich dafür ist der Akt gewesen, durch welchen Caesar als Divus Julius unter die Götter der römischen Gemeinde eingereiht wurde: dies geschah im J. 712 = 42[8]) durch Beschluss von Senat und Volk,[9]) durch welchen zugleich die Stiftung der 13 Jahre später,

---

[1]) Cass. Dio LI 20, der allein die ganze Verordnung bezeugt, spricht allerdings bei den Tempeln von Pergamon und Nikomedia nur von Augustus, nicht von Roma; dass sie aber beiden Gottheiten gemeinsam galten, wird von Tac. ann. IV 37 und Suet. Aug. 52 ausdrücklich hervorgehoben und durch CIL III Suppl. 7086, 12. Inschr. von Pergamon nr. 374 (s. dazu Fränkel S. 262 f.) bestätigt.

[2]) z. B. CIL XIV 73. 353 (Ostia). X 6305 (Tarracina). 6485 (Ulubrae). V 18 (Pola). XII 1731 (Tricastini).

[3]) z. B. Athen (CIA III 63, vgl. 334 und Antike Denkmäler I 25. 26), Mytilene (Inscr. gr. insul. mar. Aeg. II 656), Kyme (CIG 3524), Alabanda (Bull. de corr. hellén. X 309), Caesarea Palaest. (Joseph. ant. XV 339 = bell. Jud. I 414). In Neapel wurde im J. 752 = 2 (Cass. Dio LV 10, 9; vgl. Strab. V 246) zu Ehren des Augustus ein pentaeterischer Agon eingerichtet, der den Namen Ἰταλικὰ Ῥωμαῖα Σεβαστά (Kaibel, Inscr. graec. Sicil. Ital. nr. 748, vgl. Dittenberger-Purgold, Inschr. v. Olympia nr. 56) führte; s. über ihn Cass. Dio LVI 29, 2. LX 6, 2. Suet. Aug. 98; Claud. 11. Vell. Pat. II 123, 1. Kaibel a. a. O. nr. 754. 755 und Add. Civitelli, Atti d. Accad. di Archeol. etc. Napoli XVII 1894. Wissowa, Wochenschr. f. klass. Philol. 1897 Sp. 763 ff.

[4]) z. B. Galatien in Ankyra (Mommsen, Res gestae D. Aug.[2] p. X), die Tres Galliae *ad confluentem Araris et Rhodani* (CIL XIII 227 ff.), Hispania citerior seit dem J. 15 n. Chr. (Tac. ann. I 78) in Tarraco (CIL II Suppl. p. 1132).

[5]) CIL IX 1556 Beneventum; X 837. 840. 945 Pompei; X 8375 Cumae; XI 1420 Pisae; XI 3303 Forum Clodii; Henzen 5994 Assisium; Vitr. V 1, 7 Fanum Fortunae.

[6]) Auf Privatinschriften kommt die Verbindung von Roma und Augustus nur selten vor; Erwähnung verdient die Inschrift CIL XI 1331 (Luna), die *ex voto suscepto pro salute imp(eratoris) Neronis* geweiht ist *Iovi Iuno[ni] Minervae Felicitati Romae Divo Augusto*.

[7]) Das Material für die einzelnen Fälle und die Formen der Consecration bei Beurlier, Culte impérial S. 55 ff.

[8]) Cass. Dio XLVII 18, 4; die früher bei Lebzeiten oder sofort nach dem Tode Caesars dekretierten göttlichen Ehrungen (Suet. Caes. 76. Cass. Dio XLIV 6. Plut. Caes. 67. App. b. c. II 106) kommen für die Schaffung eines dauernden neuen Rechtszustandes nicht in Betracht.

[9]) CIL IX 2628: *Genio Deivi Iuli parentis patriae, quem senatus populusque Romanus in deorum numerum rettulit*; vgl. CIL I 626 = VI 872. IX 5136. Mommsen, Staatsr. II 733.

am 18. August 725 = 29, dedicierten *aedes Divi Iulii in foro*[1]) begründet wurde: Caesar erhielt gleichzeitig einen eigenen Flamen[2]) und einen Festtag, d. h. sein Geburtstag wurde (wegen der Kollision mit den Ludi Apollinares vom 13. auf den 12. Juli vorgeschoben) unter die Feriae publicae aufgenommen;[3]) der Gedanke, dass der so Consecrierte aus dem Kreise der Menschen ausscheide und in den der Götter übertrete, kam am deutlichsten durch die Anordnung zum Ausdrucke, nach welcher sein Bild nicht mehr unter den Ahnenbildern beim Begräbnisse von Familienangehörigen aufgeführt werden durfte,[4]) dafür aber bei der Pompa circensis auf einer Thensa unter den Götterbildern mit aufzog.[5]) Seit jener Consecration Caesars hat das Wort *divus* einen neuen technischen Sinn bekommen, es ist nicht mehr, wie früher (vgl. CIL I 632 = VI 110 *sei deo sei deivae*), schlechthin mit *deus* der Bedeutung nach identisch, sondern bezeichnet die zu Götterrang erhobenen Sterblichen,[6]) also die consecrierten Mitglieder der kaiserlichen Familie. Dieser neuen Klasse von Gottheiten wird jetzt in der Staatsreligion ihr fester und bevorzugter Platz angewiesen, sie treten als geschlossene Gruppe in alle Formeln und Liturgien des älteren Gottesdienstes ein,[7]) z. B. in das Schema des Beamteneides (s. oben S. 71), in die alten Kultgesänge der Salier,[8]) in die Opferlitaneien der Arvalbrüder bei den Piacularopfern:[9]) namentlich diese letzteren, die sich sonst ausschliesslich an Di indigetes wenden und alle Novensides ausschliessen, zeigen, wie sehr der neue Dienst der Divi das ganze Ritual durchdrang; dass derselbe in den zu Ehren des Kaisers und seines Hauses vorgenommenen Kulthandlungen der Arvalbrüder (s. oben S. 73 f.) eine hervorragende Rolle spielt, liegt in der Natur der Sache. Wenn bei den Piacularopfern die Aufzeichnung einfach lautet *Divis n(umero) XVI* (bezw. *XX*) *verbec(es) n(umero) XVI* (bezw. *XX*), so zeigt die der Zahl der Divi gleichkommende Zahl der Opfertiere, dass jeder Divus einzeln sein eigenes Opfer erhielt und jedenfalls auch einzeln im Gebete mit Namen angerufen wurde, ebenso wie dies bei andern Kultakten der Arvalbrüder (z. B. CIL VI 2041, 45) und im Beamteneide (CIL II 1963 I 30. II 1. 1964 III 15) ge-

---

[1]) Ueber ihn vgl. Jordan, Topogr. I 2 S. 406 ff. O. Richter, Jahrb. d. archaeol. Inst. IV 1889, 137 ff.

[2]) Das Amt des *flamen Iulianus*, das M. Antonius nach seiner Aussöhnung mit Octavian im J. 714 = 40 übernahm (Plut. Ant. 33) hat weiter bestanden, s. CIL III 612. V 1812.

[3]) Cass. Dio XLVII 18, 5 f. Mommsen, CIL I² p. 321.

[4]) Cass. Dio XLVII 19, 2; vgl. LVI 34, 2. 46, 4.

[5]) Suet. Claud. 11. Eckhel, D. N. VI 128. Friedländer bei Marquardt, Staatsverw. III 510.

[6]) Serv. Aen. V 45: *discretio, ut deos perpetuos dicamus, divos ex hominibus factos quasi qui diem obierint; unde divos etiam imperatores vocamus*; vgl. XII 139; Ecl. 5, 56: *Caesarem, qui primus divinos honores meruit et divus appellatus est.*

[7]) Cass. Dio LX 4, 6: *καὶ διὰ ταῦτα τὸ μὲν ὄνομα αὐτοῦ* (des Caligula) *οὐκ ἔστιν ἐν τῷ καταλόγῳ τῶν αὐτοκρατόρων, ὧν μνήμην ἐπί τε τοῖς ὅρκοις καὶ ἐπὶ ταῖς εὐχαῖς ποιούμεθα*; vgl. LXXIV 4, 1.

[8]) Das geschieht allerdings teilweise auch schon bei Lebzeiten (Cass. Dio LI 20. Monum. Anc. 2, 21 von Augustus) oder nach dem Tode kaiserlicher Prinzen, die nicht consecriert werden (Tac. ann. II 83. Hist. aug. M. Aurel. 21, 5); dass aber die Aufnahme des Namens ins Saliarlied zu den regulären Folgen der Consecration gehört, zeigt Hist. aug. Carac. 11, 6: *habet templum, habet salios* (über die Bedeutung dieses Ausdruckes s. Marini, Atti d. frat. Arval. p. 597), *habet sodales Antoninianos.*

[9]) Henzen, Acta fratr. Arval. p. 148 f.

schieht. In der That ist der Name Divi nur Gattungsbegriff für eine im Laufe der Zeit in ihrem Bestande sich verändernde Anzahl von Einzelkulten, deren jeder seine eigne Geschichte und seinen eignen Gottesdienst hat. Bemerkenswert ist es, dass, obwohl Caesar zweifellos der erste Divus ist und Augustus selbst sich in der offiziellen Nomenklatur als *Imp. Caesar Divi filius Augustus* bezeichnet, sowohl im Beamteneide wie in den Gebetsformeln der Arvalen die Reihe der Divi regelmässig erst mit Divus Augustus eröffnet wird: der Grund kann nur der sein, dass Caesar noch nicht Princeps im Sinne des Staatsrechts gewesen ist. Die Liste der Divi und Divae lässt sich nach den Zeugnissen der Schriftsteller, Inschriften und Münzen zwar nicht mit voller Sicherheit und Vollständigkeit, aber wenigstens für die Zeit bis auf Diocletian annähernd feststellen,[1]) wobei immer zu berücksichtigen ist, dass Gunst oder Abneigung der augenblicklichen Machthaber diesen oder jenen Kult älterer Divi mehr oder weniger hervorheben oder zurückdrängen konnten.[2]) Die Consecration des verstorbenen Kaisers wird im Laufe der Zeit mehr und mehr zur Regel: während von den 11 Kaisern bis auf Nerva nur 4 (Augustus, Claudius, Vespasian, Titus) die Apotheose erfahren haben, finden wir die Kaiser von Nerva an in fast ununterbrochener Folge in der Reihe der Divi; dagegen scheint seit dem Ausgange des 2. Jahrhunderts die früher sehr geläufige[3]) Consecration der kaiserlichen Frauen und anderer Anverwandter des Herrscherhauses ausser Gebrauch gekommen zu sein. Aber auch sonst ergab es sich ganz von selbst, dass die Divi dieser letzteren Kategorie eine etwas geringere Rolle spielten als die verewigten Kaiser: sie nahmen zwar an den allgemeinen Ehrungen der Divi teil, indem sie einen Flamen bezw. eine Flaminica erhielten[4]) und ihr Geburtstag als Festtag in den Kalender aufgenommen wurde, aber die Festfeier war eine bescheidenere, wohl kaum je auf die Dauer mit Circusspielen verbundene, wie dies bei den *natales* der Kaiser die Regel war (Mommsen, CIL I² p. 302 f.), und kam früher in Vergessenheit; der Kalender des Philocalus und das ihm angehängte Verzeichnis der *natales Caesarum* (CIL I² p. 255) geben ausschliesslich die Geburtstage der consecrierten Kaiser, nicht ihrer Gattinnen und Angehörigen. Ebenso haben die zu Divi erhobenen Kaiser von Augustus bis Marc Aurel sämtlich jeder eine eigene *aedes publica* erhalten,[5]) die Kaiserinnen dagegen sind in der Regel nur als *σύνναοι* ihrer Gatten mit diesen zusammen verehrt worden,

[1]) Versuch einer Rekonstruktion nach den Vorarbeiten von Eckhel (D. N. VIII 461 ff.), Henzen (Acta fratr. Arval. p. 148 f.), Mommsen (Ephem. epigr. III p. 82), Desjardins, Mowat bei Beurlier, Culte impérial S. 325 ff.

[2]) Beispiele bei Suet. Claud. 45; Vesp. 9. Hist. aug. Carac. 11, 6.

[3]) Wir kennen als consecriert Augustus' Gemahlin Livia, Caligulas Schwester Drusilla, Neros Tochter Claudia und Gattin Poppaea, Titus' Tochter Julia, von Trajan Vater, Schwester (Marciana) und Gattin (Plotina), von Hadrian Gattin (Sabina) nnd Schwiegermutter (Matidia), endlich die beiden Faustinae, Gemahlinnen des Antoninus Pius und Marc Aurel.

[4]) Wenigstens wissen wir von *flaminicae* der älteren Faustina (Hist. aug. Ant. Pius 6, 7) und wohl auch der Claudia Neronis f. (Tac. ann. XV 23).

[5]) Wir kennen Tempel von Augustus, Claudius, Vespasian und Titus, Trajan, Hadrian, Antoninus Pius, Marc Aurel (die Zeugnisse bei Gilbert, Topogr. III 121 ff. und bei E. Aust, Die stadtrömischen Tempelgründungen der Kaiserzeit, Frankfurt a. M. 1898, nr. 2. 3. 7. 15. 30. 36. 37. 39; die Liste bei Beurlier a. a. O. S. 332 ff. ist unvollständig); von Nerva und L. Verus sind keine Tempel nachweisbar.

so Livia mit Augustus,[1]) Plotina mit Trajan,[2]) Faustina mit Antoninus Pius (CIL VI 1005), und wo von eigenen Kultstätten die Rede ist,[3]) scheint es sich durchweg nur um kleinere *sacella* zu handeln, die nach kurzer Zeit spurlos verschwanden und einen eigenen Tempeldienst nicht im Gefolge hatten. Insbesondere aber ist auf die vergötterten Kaiser beschränkt geblieben die dem gentilicischen Kulte nachgebildete Form der Verehrung durch priesterliche Sodalitäten, deren für die Kaiser von Augustus bis Marc Aurel insgesamt vier eingesetzt worden sind, nämlich die Sodales Augustales für den Dienst des Augustus (nachher erweitert zu Sodales Augustales Claudiales zugleich für den des Claudius), die Sodales Flaviales für Vespasian (später als Flaviales Titiales zugleich für Titus), die Sodales Hadrianales und die Sodales Antoniniani. Der ursprüngliche Gedanke ist der, dass nur die derselben Familie angehörigen Divi in dem Dienste einer und derselben Sodalität vereinigt werden können: daher werden die Sodales Augustales ausdrücklich als *Iuliae genti* bestimmt (Tac. hist. II 95) und als *proprium eius domus sacerdotium* (Tac. ann. III 64) bezeichnet, und die lebenden Angehörigen dieser Gens, Tiberius, Drusus, Claudius und Germanicus treten bei der Stiftung der Priesterschaft sofort in sie ein (Tac. ann. I 54); bei dem engen Zusammenhange des julischen und des claudischen Hauses konnten dann die Sodales Augustales den Kult des Claudius ohne Bedenken mit übernehmen. Auch der gemeinsame Dienst des Vespasian und Titus durch die Sodales Flaviales Titiales beruht auf dem Prinzipe des Geschlechtskultes, und vielleicht stand diese Sodalität zu dem von Domitian auf dem Quirinal erbauten Templum gentis Flaviae[4]) in derselben Beziehung, wie die Sodales Augustales (Claudiales) zu dem in Bovillae gelegenen *sacrarium gentis Iuliae* und dem Hauskulte der Gens Claudia und Domitia zu Antium.[5]) Seit dem Erlöschen der julisch-claudischen Dynastie hat sich aber das Verhältnis vollkommen verändert. Ob für den Divus Trajanus eine Sodalität überhaupt geschaffen wurde, wissen wir nicht, vielleicht stehen die seit der Consecration Hadrians bestehenden Sodales Hadrianales zu ursprünglichen Sodales Ulpiales in demselben Verhältnisse wie die Augustales Claudiales zu den Augustales, nur dass in jener neuen Genossenschaft die neue Bestimmung nicht neben die alte trat, sondern diese ganz verdrängte. Jedenfalls aber waren die im J. 161 eingesetzten Sodales Antoniniani die letzte priesterliche Sodalität des Kaiserkultes und insofern im Vergleiche mit den ersten Priestertümern dieser Gattung auf eine ganz andre Basis gestellt, als sie mit dem Dienste des

[1]) CIL VI 4222: *aeditus templi Divi Aug(usti) [e]t Divae Augustae quod est in Palatium*; vgl. Cass. Dio LX 5, 2.

[2]) CIL VI 966 (dazu Add. p. 841). 31215.

[3]) z. B. Cass. Dio LIX 11, 3 (σηκός für Drusilla). LXIII 26, 3 (ἡρῷον der Poppaea). Tac. ann. XV 23 (*aedes* der Claudia Neronis f.); mehr als eine solche Kapelle war gewiss auch das *templum Matidiae* der Bleiröhreninschrift CIL XV 7248 nicht; das Regionenbuch (reg. IX, vgl. Mommsen, Chron. min. I 545) kennt nur eine *Basilica Matidiae et Marcianae*.

[4]) Suet. Dom. 1. 5; vgl. Hülsen, Rhein. Mus. XLIX 399 f.

[5]) Tac. ann. II 41: *sacrarium genti Iuliae effigiesque Divo Augusto apud Bovillas dicantur* (vgl. Mommsen zu CIL I 807). XV 23: *ludicrum circense ut Iuliae genti apud Bovillas ita Claudiae Domitiaeque apud Antium ederetur*. Eine *ara gentis Iuliae* lag auch auf dem Capitol in Rom, vgl. Henzen, Acta fratr. Arval. p. 57. Mommsen, CIL III Suppl. p. 2034.

consecrierten Antoninus Pius, für den sie bestimmt waren, nachträglich nicht nur den der wenigstens durch Adoption mit diesem zusammenhängenden Divi L. Verus, Marc Aurel und Commodus vereinigten, sondern auch den des Pertinax, Caracalla und Alexander Severus, ja wahrscheinlich aller nachher noch consecrierten Kaiser, wenn auch die Erweiterung der Funktion später nicht mehr in einer Veränderung des Namens zum Ausdrucke kam.[1]) Nun ist es sicher kein Zufall, dass das Aufgeben des Brauches, für jede kaiserliche Dynastie eine neue Sodalität zu begründen, zusammenfällt mit dem Aufhören der Errichtung eigener Tempel für jeden consecrierten Kaiser. Schon früher war gelegentlich die Befürchtung aufgetreten, dass die durch die Kreierung neuer Divi veranlasste stetige Vermehrung der Gottesdienste und Festtage zu grossen Unzuträglichkeiten führen müsse: im J. 70 hatte der Senat eine Kommission gewählt mit dem Auftrage, *ut fastos adulatione temporum foedatos exonerarent modumque publicis impensis facerent,*[2]) und es steht jedenfalls damit im Zusammenhange, dass im Dienste der Arvalbrüder seit dem Regierungsantritte Vespasians alle Opfer an den Geburtstagen der Mitglieder der kaiserlichen Familie, seit dem J. 81 auch die Feier des *dies imperii* und sonstiger Gedenktage des regierenden Kaisers in Wegfall kommen und aus den Gebetsformeln der Vota annua die Divi verschwinden. Eine neue Reaktion gegen die zu weite Ausdehnung des staatlichen Kaiserkultes zeigt sich 200 Jahre später, indem Kaiser Tacitus die Errichtung eines Templum Divorum plante, in welchem nur die Bilder der *principes boni* Aufnahme finden und Opfer an den Geburtstagen dieser Divi, ferner an den Palilia, am Neujahrstage und am Tage der Vota (3. Januar) stattfinden sollten (Hist. aug. Tac. 9, 5). Ob dieser Plan zur Ausführung gekommen ist, wissen wir nicht; Thatsache aber ist, dass schon seit dem Ende des 2. Jahrhunderts eine Einschränkung insofern stattgefunden hatte, als — ebenso wie die Errichtung neuer Sodalitäten aufhörte — nach Marc Aurel kein consecrierter Kaiser mehr einen eignen Tempel erhalten hat.[3]) Es hängt damit zusammen, dass seit der Mitte des 2. Jahrhunderts ein Templum Divorum auf dem Palatin besteht, das dem gemeinsamen Dienste der Divi dient und in dem jeder einzelne Divus seine eigene *aedicula* hat;[4]) da die Flamines Divorum, soweit unsere

[1]) Das Nähere s. im III. Teile; vorläufig vgl. Marquardt, Staatsverw. III 471 ff.

[2]) Tac. hist. IV 40; vgl. auch ann. XIII 41: *ne totum quidem annum supplicationibus sufficere . . . eoque oportere dividi sacros et negotiosos dies, quis divina colerent et humana non impedirent.*

[3]) Die allgemeine Wendung Hist. aug. Carac. 11, 6: *habet templum, habet salios, habet sodales Antoninianos* beweist nichts für einen stadtrömischen Sondertempel Caracallas, noch weniger die Akklamationen Hist. aug. Alex. Sev. 7, 5. 8, 3. 10, 7.

[4]) *In templo Divorum in aede Divi Titi* CIL VI 10234, 8. 10. 23 vom J. 153; die Arvalbrüder versammeln sich *in Palatio in aede Divorum* im J. 145 (Eph. epigr. VIII p. 333 Z. 24), nochmals unter Antoninus Pius (CIL VI 2087, 4) und im J. 218 (CIL VI 2104, 6); θεωρίαι τοῖς ἐν τῷ Παλατίῳ ἥρωσι erwähnt Cass. Dio LXXVI 3, 3 zum J. 203. Die Annahme, dass seit den flavischen Kaisern die *aedes Divi Augusti* auf dem Palatin in ein *templum Divorum* umgewandelt worden wäre (Gilbert, Topogr. III 131 f.), wird dadurch widerlegt, dass die Militärdiplome seit dem J. 90 regelmässig (auch in der Zeit des Antoninus Pius, aus der die Zeugnisse für die *aedes Divorum in Palatio* stammen) das *templum Divi Augusti* nennen (CIL III Suppl. p. 2035); dass das letztere in den Arvalakten seit dem Tode Neros nicht mehr erwähnt wird, erklärt sich daraus, dass seit eben dieser Zeit die früher bei dem Augustustempel abgehaltenen Kulthandlungen aus den Protokollen verschwinden (vgl. Henzen, Acta

Zeugnisse ein Urteil gestatten, auch nicht weiter als bis auf Septimius Severus hinunterreichen, so hat man wahrscheinlich am Anfange des 3. Jahrhunderts auch die Ernennung von Einzelpriestern für jeden Divus fallen gelassen und der Dienst im Templum Divorum ist von den zu allgemeinen Kaiserpriestern gewordenen Sodales Antoniniani wahrgenommen worden. Die letzte einem Divus gewidmete Kapelle ist der noch erhaltene kleine Rundtempel, welchen Maxentius seinem im J. 309 verstorbenen und consecrierten Sohne Romulus weihte: nach dem Siege des Constantin auf diesen, also den lebenden Kaiser, übertragen,[1]) schied er aus der Reihe der dem Dienste der Divi geweihten Baulichkeiten aus, und gleichzeitig hat diese ganze Klasse römischer Staatsgötter zu existieren aufgehört. Denn wenn auch noch lange Zeit weiter die Kaiser nach ihrem Tode den Titel Divus erhalten, so hat dieser doch alle und jede sakrale Bedeutung verloren und ist zu einem blossen rühmenden Praedikate geworden, ebenso wie die hie und da noch den lebenden Kaisern in den äusseren Formen des Kultes dargebotenen Ehrungen des religiösen Charakters ganz entkleidet und zu blossen Loyalitätskundgebungen herabgedrückt erscheinen: das signifikanteste Beispiel für die veränderten Zustände gibt das Reskript Constantins an die umbrische Gemeinde Hispellum (CIL XI 5265 = Dessau 705), worin dieser die Erbauung eines dem Provinzialkulte von Umbrien dienenden *templum Flaviae gentis* gestattet wird,[2]) jedoch mit der Einschränkung, *ne aedis nostro nomini dedicata cuiusquam contagiosae superstitionis fraudibus polluatur.*

Litteratur: Preller-Jordan, Röm. Mythol. II 353 ff. 425 ff. Marquardt, Staatsverw. III 463 ff. E. Desjardins, Revue de philol. III (1879) 33 ff. R. Mowat, Bull. epigr. de la Gaule V (1885) 221 ff. 308 ff. VI (1886) 31 ff. 137 ff. 272 ff. O. Hirschfeld, Sitz.Ber. Akad. Berlin 1888, 833 ff. E. Beurlier, Le culte impérial, son histoire et son organisation depuis Auguste jusqu'à Justinian, Paris 1891. M. Krascheninnikoff, Philologus LIII (N. F. VII) 1894, 147 ff.

Fünfter Abschnitt.

Sacra peregrina.

56. Die kappadokische Mâ-Bellona. Für die Bekanntschaft der Römer mit den ausschweifenden Gottesdiensten Vorderasiens sind insbesondere die asiatischen Feldzüge des Sulla und Pompejus bedeutungsvoll geworden, auf denen die römischen Heere eine Reihe fremdartiger Gottesdienste kennen lernten und von ihnen um so stärkere Anregungen empfingen, als die ganze Neigung der Zeit bei Hoch und Niedrig aller Art fremder Superstition und allen auf sinnlichen Effekt berechneten Kultübungen sehr weit entgegenkam. Eine andre Verehrungsform derselben mütterlichen Natur-

fratr. Arval. p. 70). Unsicher ist die Beziehung von Suet. Galba 1: *novissimo Neronis anno . . . tacta de caelo Caesarum aede capita omnibus simul statuis deciderunt, Augusti etiam sceptrum e manibus excussum est.*

[1]) CIL VI 1147; vgl. De Rossi, Bull. archeol. crist. 1867, 66 ff. Lanciani, Bull. arch. com. X 1882, 29 ff.

[2]) Auch in Afrika hören wir von einem *sacerdotium decretum Flaviae genti,* Aur. Vict. Caes. 40, 28 (vgl. CIL VI 1736); unter den römischen Priestertümern wird das eines *pontifex Flavialis* aufgezählt in dem Cursus honorum des L. Aradius Proculus, Cos. 340 (CIL VI 1690 f.).

gottheit, die als Magna Mater in Rom bereits seit Ausgang des 3. Jahrhunderts v. Chr. ihren Kult besass (oben § 53), lernten die römischen Soldaten in dem kappadokischen Komana kennen, als im J. 662 = 92 der Propraetor Sulla in diese Landschaft einrückte: die Eigenart dieses merkwürdigen, in die Schluchten des Antitauros eingebetteten Gottesstaates, in dem ein königlicher Priester herrschte und die Mehrzahl der Bewohner als Hierodulen und *θεοφόρητοι* im unmittelbaren Dienste der Göttin stand,[1]) mag auf die Soldaten nicht minder wie auf den abergläubischen Anwandlungen leicht zugänglichen Feldherrn[2]) einen tiefen Eindruck gemacht haben, und als weiterhin sowohl im Verlaufe der mithradatischen Kriege als bei dem Marsche Caesars gegen Pharnakes die Römer wiederholt mit diesem Heiligtume und seiner Filiale in dem pontischen Komana in erneute Berührung kamen, war das Interesse für diesen fremden Gottesdienst so gestiegen, dass im Gefolge der zurückkehrenden Heere die Priester der Göttin von Komana auch in Rom Einzug hielten. Diese Göttin, deren einheimischen Namen Mâ nur Strabon (XII 535) bezeugt, wurde von den Griechen mit der taurischen Artemis, Selene, Athena oder Enyo, von den Römern im Anschlusse an die letztgenannte Gleichung mit Bellona identifiziert,[3]) wofür namentlich der kriegerische und blutige Charakter des Ceremoniells massgebend war, das ihre Priester bei ihren Umzügen zur Darstellung brachten. In unheimlich düsterer Gewandung führen sie, durch die anreizende Musik von Pauken und Trompeten in heilige Raserei versetzt, wilde Tänze auf, bei denen sie sich mit dem eigentümlich geformten Doppelbeile selbst an Leib und Armen verwunden, um schliesslich, durch den Anblick oder gar den Genuss des aus den eigenen Wunden strömenden Blutes in Verzückung zu geraten und zukunftkündende Sprüche zum Besten zu geben.[4]) Diese Diener der Bellona (*bellonarii*, Schol. Hor. sat. II 3, 223) spielen im religiösen Leben und im Strassenbilde Roms eine ganz ähnliche Rolle wie die Galli der Grossen Mutter,[5]) Staatspriester waren sie ebensowenig wie jene, und wie jene haben sie sich nur aus eingewanderten Anhängern der Göttin, nicht aus römischen Bürgern rekrutiert. Dass aber neben diesen unter bestimmten Bedingungen für die Öffentlichkeit zugelassenen Religionsübungen einer landfremden Kultgenossenschaft am Beginne der Kaiserzeit auch ein Staatskult der Bellona bestanden hätte, wie dies bei Magna Mater thatsächlich der Fall war, ist nicht nur nicht bezeugt, sondern wird auch dadurch widerlegt, dass im J. 706 = 48 ein Heiligtum der Bellona von Staatswegen zerstört wurde, wobei man angeblich Töpfe voll Menschenfleisch fand (Cass. Dio XLII 26, 2):

---

[1]) Strab. XII 535 und über das Tochterheiligtum in der gleichnamigen pontischen Stadt XII 557 ff. 575; vgl. Th. Reinach, Mithradates Eupator (deutsch von A. Goetz) S. 238 ff. Drexler in Roschers Mythol. Lexik. II 2215 ff.

[2]) Nach Plut. Sulla 9 erscheint ihm vor dem Marsche gegen Rom die kappadokische Göttin im Traume.

[3]) Plut. Sulla 9. Strab. XII 535. Bell. Alex. 66.

[4]) Tibull. I 6, 43 ff.; vgl. Hor. sat. II 3, 223. Martial. XII 57, 11. Juven. 4, 123. Hist. aug. Commod. 9, 5. Minuc. Fel. 30, 5. Tertull. apol. 9; de pall. 4. Lact. inst. I 21, 16 f.

[5]) Daher oft zusammen genannt, z. B. Lucan. I 565 ff. Juven. 6, 511 ff. Lact. a. a. O., auch zusammen mit den Schaustellungen der Isispriester, Sen. de vita beata 26, 8; vgl. im allgemeinen über derartige Aufzüge O. Jahn, Abhandl. Akad. München I. Kl. Bd. VIII 2. Abt. S. 251 ff.

dies beweist, dass es sich nur um einen zwar geduldeten, aber polizeilich überwachten Fremdkult handelt.[1]) Wann die staatliche Anerkennung des Bellona-Dienstes erfolgt ist, lässt sich nicht mit Sicherheit sagen; dass sie erfolgte, darf man aus der Existenz einer *aedes Bellonae Pulvinensis*[2]) schliessen, die doch wohl als Staatstempel zu verstehen ist; jedenfalls liegt kein Grund vor, der uns nötigte, dieses Heiligtum für älter zu halten als den Anfang des 3. nachchristlichen Jahrhunderts, also als die Zeit, wo sich überhaupt die Grenze zwischen *sacra Romana* und *peregrina* verwischt (oben S. 79). Die Lage jenes Tempels ist in keiner Weise zu ermitteln, denn die allgemein geltende Ansicht, er habe benachbart dem Tempel der altrömischen Bellona (oben S. 137) in der Nähe des Circus Flaminius gelegen, beruht auf der ganz willkürlichen Voraussetzung, dass das *pulvinar,* nach dem die Göttin ihren Namen führt, ein dem bekannten *pulvinar ad circum* (*maximum*) entsprechendes, sonst nie erwähntes *pulvinar ad circum Flaminium* sei; da es in Rom zahlreiche *pulvinaria* gab, wäre die Nachbarschaft eines solchen eine wenig passende Ortsbestimmung gewesen, vielmehr wird das *pulvinar,* nach dem sich die *Bellona Pulvinensis* nennt, ebenso zum Tempel und Dienste der Bellona selbst gehört haben,[3]) wie der daselbst bezeugte (CIL VI 2232) heilige Hain. Das Tempelpersonal wird unter dem Namen der *fanatici* begriffen,[4]) den wir auch für die Priester der Isis (CIL VI 2234) und der Magna Mater[5]) angewendet finden; ausserdem wird ein *cistophorus* erwähnt.[6]) Enge Beziehungen zum Dienste der wesensverwandten Grossen Mutter zeigen sich nicht nur darin, dass die Priester der einen Gottheit Weihungen an die andere veranstalten,[7]) sondern besonders in dem Zeugnisse einer Inschrift aus Kastel bei Mainz, wo die *hastiferi civitatis Mattiacor*(*um*) *deae Virtuti Bellonae montem Vaticanum vetustate conlabsum restituerun*(*t*)[8]), was sicher auf das römische Taurobolienheiligtum der Göttermutter im vaticanischen Gebiete (oben S. 267) hinweist; möglicherweise bezeichnet der zweimal in Inschriften[9]) der Bellona beigelegte Name *dea pedisequa* sie geradezu als zum Gefolge der Grossen Mutter gehörig.[10]) Im übrigen er-

[1]) Die Worte des Lact. a. a. O. *publica illa sacra . . ., quorum alia sunt Matris, in quibus homines suis ipsi virilibus litant, ... alia Virtutis, quam eandem Bellonam vocant, in quibus ipsi sacerdotes non alieno, sed suo cruore sacrificant,* bezeugen nicht einmal für des Lactanz eigene Zeit einen Staatskult, da die Worte *publica sacra* nichts andres bedeuten als *sacra in publico fieri solita* im Gegensatz zu Geheimkulten.

[2]) CIL VI 490. 2232 f., dazu gehört gewiss auch der *vicus Bellonae* CIL VI 2235 (vgl. 3674[a]); verschieden davon ist die *aedes Bellonae Rufiliae* CIL VI 2234, wie der Name zeigt, eine private Gründung.

[3]) Dass bei den Fremdkulten *pulvinaria* vorkamen, zeigt die pompejanische Inschrift CIL IV 2155 *fanatici tres a pulvinar Synethaei.*

[4]) CIL VI 490. 2232. 2235; vgl. Juven. 4, 123.

[5]) Juven. 2, 112. Prud. peristeph. X 1061.

[6]) CIL VI 2233 mit einem Reliefbilde dieses Priesters im vollen Ornate, Daremberg-Saglio, Dict. I 686 fig. 815.

[7]) CIL VI 490. IX 3146; Beziehungen von Bellona zu Isis und Serapis CIL VI 2234.

[8]) Orelli 4983 (Litteratur darüber bei Liebenam, Vereinswes. S. 302 f.); *Bellonae montes* erwähnt Tertull. de pall. 4, eine *hasta in aede Bellona*(*e*) CIL VI 2232.

[9]) CIL VI 3674[a]. Cagnat, L'année épigraph. 1898 nr. 61; vgl. *cistifer pedisequarius* und *pedisequaria* als Titel von Eingeweihten des Liber pater in einer afrikanischen Inschrift, Cagnat a. a. O. 1894 nr. 85.

[10]) Dagegen beruht die weit verbreitete Annahme, der innerhalb der Frühlingsfeier der Magna Mater gelegene *Dies sanguinis* am 24. März (s. oben S. 266) sei ein Festtag

geben die Weihinschriften, die vereinzelt in verschiedenen Gegenden, in etwas grösserer Zahl nur in Afrika vorkommen,[1]) für Kult und Auffassung der Göttin so wenig, dass man im einzelnen Falle nicht einmal immer mit Bestimmtheit sagen kann, ob dem Dedicanten die alte römische Bellona oder die komanische Mâ oder eine als Bellona gedeutete epichorische Gottheit verwandter Natur[2]) vorgeschwebt hat; dass für die mehrfach bezeugte Identifikation der Bellona mit Virtus[3]) der Weg über die altrömische Bellona und deren Gleichsetzung mit Nerio-Virtus (August. c. d. VI 10, vgl. oben S. 134) geführt habe, ist zum mindesten nicht nachweisbar, kaum wahrscheinlich.

Litteratur: C. Tiesler, De Bellonae cultu et sacris, Berolini 1842. Marquardt, Staatsverw. III 75 f. E. Aust bei Pauly-Wissowa, Real-Encycl. III 255 ff.

57. Isis und die Götter Ägyptens. Einen ganz analogen Entwicklungsgang wie die Gottesdienste der Magna Mater und der Bellona weist auch der römische und italische Kult der Isis und der in ihrem Gefolge erscheinenden ägyptisch-alexandrinischen Gottheiten, insbesondere des Serapis, auf. Wenn eine innerhalb der römischen Gemeinde von Isis-Verehrern bestehende Tradition deren Anfänge bis in die Zeit des Sulla zurückführte (Apul. met. XI 30), so haben wir an der Richtigkeit dieser Überlieferung zu zweifeln um so weniger Anlass, als der Dienst der ägyptischen Götter in den campanischen Küstenstädten mit Sicherheit bereits im 2. Jahrhundert v. Chr. nachweisbar ist:[4]) namentlich hat die verkehrsreiche Hafenstadt Puteoli alten Serapiskult,[5]) und der Umstand, dass dieser Hafen nicht nur im allgemeinen für den Austausch der Waaren mit dem Orient den Hauptmittelpunkt bildete, sondern namentlich auch enge Verkehrsbeziehungen zu Delos unterhielt (Paul. p. 91), wo die ägyptischen Gottheiten seit dem 3. Jahrhundert an hervorragender Stelle verehrt wurden,[6]) zeigt uns zum mindesten einen der Kanäle, durch welche diese Religionsanschauungen ihren Weg nach Rom und Italien fanden. Da die Zeitverhältnisse der sullanischen Epoche dem Eindringen eines solchen fremdartigen und geheimnisvollen Gottesdienstes durchaus günstig waren, ist der zunächst im Verborgenen betriebene Isiskult privater Genossenschaften bald derartig störend in die Öffentlichkeit getreten, dass ein Einschreiten der Behörden gegen diese nicht anerkannte und allem Anscheine nach der allgemeinen Ordnung gefährliche Religionsübung notwendig wurde: nachdem zuerst die Consuln des J. 696 = 58 die Altäre

---

der Bellona gewesen, auf evident falscher Interpretation von Lyd. de mens. IV 42, wo vielmehr vom Tubilustrium (oben S. 131) und von Nerio die Rede ist.

[1]) D. Vaglieri bei Ruggiero, Dizion. epigraf. I 988 f.; s. auch Notiz. d. scavi 1898, 66 f.

[2]) Amm. Marc. XXVII 4, 4 z. B. bezeichnet die Hauptgottheiten der thrakischen Skordisker als Bellona und Mars.

[3]) Lact. inst. I 21, 16. Orelli 4983. CIL V 6507. Cagnat a. a. O. 1898 nr. 61.

[4]) Die nach dem Erdbeben vom J. 63 n. Chr. wiederhergestellte (CIL X 846) *aedes Isidis* in Pompeji stammt sicher noch aus vorrömischer Zeit (Nissen, Pompejan. Stud. S. 170 ff. Overbeck-Mau, Pompeji S. 105); in Katane und Syrakus geht die Bekanntschaft mit dem Serapisdienste bis auf die Zeit des Agathokles zurück (A. Holm, Catania S. 11. 44).

[5]) Die *aedes Serapis* (vgl. über sie namentlich Th. Wiegand, Jahrb. f. Philol. Suppl. XX 697 ff.) ist dort schon im J. 649 = 105 bezeugt (CIL X 1781 I 6; vgl. X 1593 f.).

[6]) Litteratur bei Drexler, Mythol. Beiträge I S. 5 Anm. 1.

der Isis und ihres Gefolges auf dem Capitol zerstört hatten,[1]) wurde im Verlaufe des folgenden Jahrzehntes noch dreimal ein ähnliches energisches Vorgehen nötig,[2]) ein Beweis dafür, dass der neue Kult bereits so erstarkt war, dass er trotz der Verfolgungen und Vertreibungen immer wieder von neuem sich einzunisten und Boden zu gewinnen wusste. Wenn die Triumvirn im J. 711 = 43 mit dieser Politik der Unterdrückung brachen und die Erbauung eines Staatstempels der Isis, also Aufnahme ihres Kultes unter die *sacra publica p. R.*, beschlossen (Cass. Dio XLVII 15, 4), so war das jedenfalls eine Concession an die Vorliebe der Massen, deren Neigung man gewinnen wollte. Dass jener Beschluss aber ausgeführt worden wäre, ist weder bezeugt noch auch wahrscheinlich, da im Kampfe zwischen Octavian und Antonius die Götter Ägyptens die Beschützer des Staatsfeindes waren[3]) und Augustus als Kaiser seiner Abneigung gegen die Fremdkulte (Suet. Aug. 93) bei jeder Gelegenheit Ausdruck gegeben hat: wenn er im J. 726 = 28 die Errichtung von Privatkapellen der ägyptischen Gottheiten innerhalb des Pomeriums verbot (Cass. Dio LIII 2, 4) und Agrippa während seiner Führung der städtischen Verwaltungsgeschäfte im J. 733 = 21 vorgekommene Verstösse gegen diese Verordnung dazu benützt hat, diese noch zu verschärfen und die Ausschliessungsgrenze bis zur Bannmeile vorzurücken, so sieht man darin deutlich das Streben nach möglichster Einschränkung einer Bewegung, die ganz zu verhindern man ausser stande war.[4]) Dass Tiberius im J. 19 n. Chr. aus Anlass eines sehr bösen Vorfalles, wo die Isismysterien zur Vergewaltigung einer Matrone missbraucht worden waren, das betreffende Heiligtum zerstören und das Bild der Göttin in den Tiber werfen liess,[5]) wurde bereits oben S. 79 erwähnt. All diese Massregeln treffen eine staatlich nicht recipierte, nur mehr oder weniger geduldete Religionsübung, deren private Kultstätten ein ziemlich zahlreiches Publikum namentlich aus den unteren Volksschichten und insbesondere den Frauen der Halbwelt um sich vereinigen.[6]) Bei der starken Zunahme der Privatkapellen[7]) — von

[1]) Tertull. apol. 6; ad nat. I 10 (aus Varro). Arnob. II 73; die genaue Angabe der Consulnamen zeigt, dass dies das erste bekannte Einschreiten der Behörden gegen den Isisdienst war, und damit verliert die an sich ansprechende Konjektur J. Ziehens (Hermes XXXIII 341 f.), der bei Cic. ad Att. II 17, 2 (geschrieben Anfang Mai 695 = 59) herstellen möchte *iacet enim ille* (Pompejus) *sic, ut prae hoc Isis Curiana* (die Hss. *sic ut phocis curiana*) *stare videatur* an Wahrscheinlichkeit.

[2]) Im J. 701 = 53 Cass. Dio XL 47, 3; im J. 704 = 50 Val. Max. epit. I 3, 4 (über die Datierung s. Marquardt-Wissowa, Staatsverw. III 77, 4); im J. 706 = 48 Cass. Dio XLII 26, 6.

[3]) Verg. Aen. VIII 696 ff. Prop. IV 11, 39 ff. Ovid. met. XV 827 f.

[4]) Interessant ist es, dass in der Inschrift einer im J. 754 = 1 n. Chr. von einem L. Lucretius L. l. Zethus in Rom gesetzten *ara Augusta* (v. Premerstein, Arch. epigr. Mitt. aus Oesterr. XV 1892, 77 ff.) Isis bereits mitten in der Reihe der angerufenen Götter erscheint; vgl. auch Ovid. ex Ponto I 1, 37 *ecquis ita est audax, ut limine cogat abire iactantem Pharia tinnula sistra manu.*

[5]) Joseph. ant. XVIII 65 ff.; vgl. Tac. ann. II 85. Suet. Tib. 36.

[6]) Die ältesten Zeugnisse sind die Angriffe auf die *Alexandrini di* (Serv. Aen. VIII 698) und die im Namen des Serapis getriebene Kurpfuscherei in Varros menippeischen Satiren (frg. 128. 152; vgl. E. Norden, Jahrb. f. Philol. Suppl. XVIII 337, über Serapis als Heilgott auch Eckhel, D. N. VII 213) und die Erwähnung der *Isiaci coniectores* bei Cic. de div. I 132 (vgl. auch II 123; de nat. deor. III 47), dann häufig in der augusteischen Poesie (Tibull. I 3, 23 ff. 7, 27 ff. Prop. III 33, 1 ff. Ovid. a. am. I 77 f.; amor. I 8, 74. II 13, 7 ff.; ex Ponto I 1, 37 f. 51 ff.).

[7]) Ein Verzeichnis römischer Isiskapellen bei Gilbert, Topogr. III 112, 1.

einem wirklichen Tempel der Isis oder ihrer Genossen ist unter den ersten Kaisern noch nirgends die Rede[1]) — hat man sich wahrscheinlich über die Verordnung, die sie von der inneren Stadt ausschloss, vielfach hinweggesetzt: wenigstens bestand das im J. 696 = 58 kassierte Heiligtum auf dem Capitol (oben S. 293 Anm. 1) am Ende der Regierung des Nero wieder ungestört.[2]) Selbstverständlich aber musste die gesetzliche Beschränkung innegehalten werden, als man der Isis den ersten Staatstempel erbaute:[3]) dieser stand ausserhalb des Pomeriums auf dem Marsfelde, weshalb auch die Göttin *de templi situ sumpto nomine* als *Isis Campensis* bezeichnet wurde (Apul. met. XI 26). Das Gründungsjahr ist nicht überliefert, erwähnt wird das Heiligtum zum erstenmale beim Triumphe des Vespasian und Titus im J. 71, wo die beiden Fürsten die Nacht vor ihrem Einzuge in die Stadt in ihm zubringen;[4]) ein sicherer Terminus post quem ergibt sich jedenfalls aus dem gewaltsamen Vorgehen des Tiberius gegen die *sacra Aegyptia* im J. 19, ein Terminus ante quem aus den Worten des im J. 65 gestorbenen Lucan VIII 831 ff.: *nos in templa tuam Romana accepimus Isim semideosque canes et sistra iubentia luctus et quem tu plangens hominem testaris Osirim.*[5]) Eine Bestätigung und genauere Bestimmung dieses Ansatzes liefert die Geschichte der Isisfeste, insbesondere desjenigen, auf das Lucan anspielt, der jährlichen Trauerfeier um den Tod des Osiris (s. unten). Während nämlich der Kalender des Philocalus die Tage vom 28. Oktober bis 1. November als *Isia* bezeichnet und dem letzten Tage noch die Bemerkung hinzufügt *ex se nato* (das ist Osiris) *c(ircenses) m(issus) XXIV*, notieren die sicher noch dem ersten Jahrhundert der Kaiserzeit angehörigen Menologia rustica ein Fest *Heuresis*[6]) im November, und zwar nach dem *Iovis epulum* des 13. November; dass es sich in beiden Fällen um das gleiche Hauptfest der Isis handelt, unterliegt keinem Zweifel, die Verschiedenheit der Ansetzung aber hat Mommsen (CIL I² p. 333 f.) in ebenso

---

[1]) Man beachte die Nomenclatur: *ad Sarapin* Catull. 10, 26; *ad Isim* Ovid. am. II 2, 25; *templa Isidis* Ovid. a. a. I 77. III 464; *Isidis aede* Ovid. trist. II 297, später Juven. 6, 489 *sacraria*. 9, 22 *fana*.

[2]) Dies zeigt die Erzählung von Domitians Flucht im J. 69, der sich beim Sturme der Vitellianer auf das Capitol rettet *Isiaci celatus habitu interque sacrificulos vanae superstitionis* (Suet. Dom. 1. Tac. hist. III 74; eine ganz ähnliche Erzählung von der Flucht eines im J. 711 = 43 proscribierten Aedilen M. Volusius bei Val. Max. VII 3, 8. App. b. c. IV 47). Auf dasselbe Heiligtum bezieht sich jedenfalls auch Schol. Veron. zu Verg. Aen. II 714 *<in Capitolio> po(st) aedem Opis ara est Isidis desertae.* Priester der *Isis Capitolina* aus republikanischer Zeit CIL VI 2247 f.

[3]) Diese Periode extrapomerialen Staatskultes vor der Oeffnung der Pomeriumsschranke durch Caracalla habe ich früher verkannt und darum oben S. 78 f. die Reception des Isisdienstes beträchtlich zu spät angesetzt.

[4]) Joseph. bell. Jud. VII 123 (auch für die Lage des Tempels wichtig, ebenso wie Juven. 6, 528. Mart. II 14, 7). Der Tempel wird im J. 80 durch Feuer zerstört (Cass. Dio LXVI 24, 2) und von Domitian wiederhergestellt (Eutrop. VII 23, 5 = Hieron. chron. ad a. Abr. 2105. Mommsen, Chron. min. I 146), später von Alexander Severus neu ausgestattet (Hist. aug. Alex. 26, 8) und von Diocletian und Maximian restauriert (Mommsen a. a. O. 148). Ueber erhaltene Reste vgl. Lanciani, Bull. arch. com. XI 1883, 33 ff.

[5]) Vgl. auch Tertull. apol. 6. Minuc. Fel. 22, 2 und namentlich Cass. Dio XL 47, 4: *οὐ γὰρ δὴ τοὺς θεοὺς τούτους ἐπὶ πολὺ ἐνόμισαν, καὶ ὅτε γε καὶ ἐξενίκησεν ὥςτε καὶ δημοσίᾳ αὐτοὺς σέβεσθαι, ἔξω τοῦ πωμηρίου σφας ἱδρύσαντο.*

[6]) Auch auf der Inschrift eines *sac(erdos) p(ublicus) deae Isidis et Serapidis* von Acerrae (CIL X 3759) findet sich *Heuresi* als Ueberschrift.

scharfsinniger wie überzeugender Weise damit erklärt, dass man den im ägyptischen Kalender auf den 19. Athyr fallenden Festtag der Auffindung des Osiris (Plut. de Is. et Osir. 39) bald als Datum des ägyptischen Wandeljahres bald als solches des festen alexandrinischen Gemeinjahres auffasste und demgemäss in das julianische Jahr übertrug: im letzteren Falle entspricht der 19. Athyr dem 15. November, also dem Datum der Bauernkalender, im ersteren muss angenommen werden, dass man dasjenige Datum des julianischen Jahres, mit dem zufällig im Jahre der Reception des Festes der 19. Athyr des ägyptischen Wandeljahres zusammenfiel, für alle Zeiten festhielt, und es ist daher für die Ermittlung der Zeit der Reception entscheidend, in welchen Jahren der 19. Athyr auf julian. 31. Oktober[1]) fiel: dies ist der Fall in den Jahren 36—39 n. Chr., d. h. am Ende der Regierung des Tiberius und am Anfange der des Caligula, und letztgenannter Kaiser wird als derjenige anzusehen sein, der in Opposition gegen das Verhalten seines Vorgängers die staatliche Anerkennung des Isisdienstes vollzog; man kann dafür auch anführen, dass bereits Seneca (apocol. 13) den bei der Auffindung des Osiris üblichen Jubelruf *εὑρήκαμεν συγχαίρομεν*[2]) als etwas allgemein Bekanntes verwendet. Der Verlauf des Festes wird uns (freilich erst von späteren Gewährsmännern) häufig geschildert:[3]) Isis sucht unter lautem Wehklagen und den heftigsten Äusserungen des Schmerzes, an denen sich die ganze Schaar der Priester und Gläubigen beteiligt, mit Hilfe von Nephthys und Anubis die Leiche des von Typhon getöteten und zerstückelten Osiris-Serapis, bis nach Auffindung und Neubelebung des wieder zusammengesetzten Körpers die Trauer in ebenso lauten und ausgelassenen Jubel umschlägt; dieser Freudenstimmung sind die drei auf den Tag der Heuresis folgenden Tage (1.—3. November) gewidmet,[4]) von denen der letzte, wie der entsprechende Tag im Frühlingsfeste der Grossen Mutter (s. oben S. 266), den Namen *Hilaria* führt, während der vorletzte, vielleicht nach einem von $3 \times 9 = 27$ Beteiligten[5]) gesungenen Chore, als *Ter novena* bezeichnet ist. Wahrscheinlich gleichzeitig mit diesem Hauptfeste haben die Römer auch ein Frühlingsfest der Isis aufgenommen, welches die Göttin in ihrer Eigenschaft als Beherrscherin des Meeres und Beschützerin der Seefahrer[6]) feiert: es ist dies das ebenfalls bereits im Bauernkalender verzeichnete

[1]) Man wird besser diesen Tag als den 1. November für den Tag der Heuresis halten, da das Fest nach Plutarch a. a. O. ein viertägiges war und die römischen *Isia* am 28. Oktober beginnen; die Circusspiele am 1. November sind wahrscheinlich ebenso eine Erweiterung der ursprünglichen Feier, wie die bei Philocalus am 2. und 3. November verzeichneten weiteren Festtage (s. unten).

[2]) Juven. 8, 29 m. Schol. Firm. Mat. err. prof. rel. 2, 9; vgl. übrigens auch Seneca bei August. c. d. VI 10.

[3]) Am ausführlichsten Minuc. Fel. 22, 1 und namentlich Firmic. Mat. a. a. O. 2, 1—3; vgl. auch Tert. adv. Marc. I 13. Lact. inst. I 21, 20. Carm. c. pagan. 98 ff. Paulin. Nol. c. 19, 110 ff. 82, 116 ff. Prud. c. Symm. I 629 f. Serv. Aen. IV 609. VI 154; Georg. I 166. Rutil. Namat. I 375 f. u. a.

[4]) Lyd. de mens. frg. Caseol. p. 113 Bekk.: *τῇ πρὸ τεσσάρων καὶ τριῶν νωνῶν Νοεμβρίων* (= 2. 3. Nov.) *ἐν τῷ ναῷ τῆς Ἴσιδος συμπέρασμα τῶν ἑορτῶν.*

[5]) Ueber die Bedeutung dieser Zahl im Kultus s. Diels, Sibyllin. Blätter S. 42 f.

[6]) Tibull. I 3, 27 ff. Juven. 12, 24 ff. Stat. silv. III 2, 101 ff. Lucian. dial. deor. 4; daher *Pelagia* genannt (*aedituus ab Isim Pelagiam* CIL VI 8707, vgl. Paus. II 4, 6. Inscr. graec. insul. maris Aeg. II 113) und als Erfinderin des Segels gefeiert (Hygin. fab. 277. Cassiod. var. V 17, 4).

Isidis navigium[1]) am 5. März, eine Feier zur Wiedereröffnung der von November bis März geschlossenen (Veget. de re mil. IV 39) Seefahrt, wobei ein kostbar ausgestattetes und mit Spezereien angefülltes Schiff ins Meer hinausgestossen wurde. So wenigstens schildert Apulejus (met. XI 8—17, vgl. 5) diese Feier in Kenchreai; wenn ihr die römische entsprach, müssen wir sie uns, etwa in der Art wie das ostiensische Fest der Castores (s. oben S. 219), als an der Tibermündung begangen vorstellen, wo ja sowohl in Ostia wie in Portus der Kult von Isis und Serapis eine sehr bedeutsame Stellung einnahm.[2]) Ausserdem notieren die Menologia rustica noch zwei ägyptische Feste, beide im April, das *sacrum Phariae*[3]) und die *Sarapia,* letztere nach dem Kalender des Philocalus auf den 25. April fallend, ersteres also früher anzusetzen; sonst werden diese Feiern nirgends erwähnt, wahrscheinlich stand eine von ihnen, wenn nicht beide, mit dem Stiftungstage des Iseum Campense in Verbindung. Ein weiteres Fest, *Pelusia* am 20. März, kennen erst Philocalus und Lydus (de mens. IV 40) nach dem es eine von den Römern übernommene Feier der ägyptischen Nilschwelle gewesen wäre.[4])

Somit befand sich der Isiskult als Staatsgottesdienst in einer ähnlichen Rechtsstellung, wie sie die griechischen Kulte vor dem J. 537 = 217 eingenommen hatten (s. oben S. 55). Das wurde anders, als Caracalla die Beschränkung der *sacra Aegyptia* auf die extrapomeriale Zone aufhob und seinen prächtigen Serapistempel auf dem Quirinal erbaute,[5]) vielleicht auch das *Iseum et Serapeum* auf dem Caelius, welches der dritten Region ihren Namen gegeben hat:[6]) erst jetzt standen diese Fremdkulte den altrömischen Gottesdiensten völlig gleich, und man konnte darum Caracalla mit Fug und Recht als denjenigen bezeichnen, der *sacra Isidis Romam deportavit,* so anstössig auch diese Behauptung angesichts des notorischen jahrhundertelangen früheren Bestehens römischen Isisdienstes dem Biographen des Kaisers erschien.[7]) Seitdem steht der Isiskult durchaus im Vordergrunde des religiösen Lebens in Rom und Italien, und welche Herrschaft er über die Gemüter ausübte, zeigt nicht nur das Hohelied von der

---

[1]) Lact. inst. I 11, 21. Auson. de fer. 24 p. 105 Peip. Claudian. carm. min. app. 11 p. 409 Birt; der griechische Name ist Πλοιαφέσια, Lyd. de mens. IV 32. Apul. met. XI 17, vgl. Mommsen, CIL I² p. 311.

[2]) G. Gatti, Bull. arch. com. XIV 1886, 173 ff. Dessau, CIL XIV p. 18; über das angesehene Collegium der νεωκόροι des Serapistempels zu Portus (Kaibel, Inscr. graec. Sicil. Ital. nr. 914—921. 1030. 1102—1104. CIL XIV 188) vgl. Dessau, Bull. d. Inst. 1882, 152 ff.

[3]) *Pharia* als Beiname der Isis häufig, z. B. Tertull. ad nat. II 8. Minuc. Fel. 21, 1. Carm. c. pagan. 99. Inscr. graec. Sicil. Ital. nr. 1005. Eckhel, D. N. VIII 140.

[4]) Die Worte Hist. aug. M. Aurel. 23, 8 *lavacra mixta summovit; mores matronarum composuit diffluentes et iuvenum nobilium; sacra Serapidis a vulgaritate Pelusiae summovit* kann ich auch nach den Bemerkungen Mommsens, CIL I² p. 313 nicht voll verstehen.

[5]) CIL VI 570. 573. Inscr. graec. Sicil. Ital. nr. 1024. Hülsen, Rhein. Mus. XLIX 1894, 394 ff.

[6]) Hist. aug. trig. tyr. 25, 4. Notiz. d. scavi 1888, 626. Visconti, Bull. arch. com. XV 1887, 132 ff.

[7]) Hist. aug. Carac. 9, 10 f.: *Sacra Isidos Romam deportavit* (vgl. Aur. Vict. Caes. 21, 4) *et templa ubique magnifica eidem deae fecit ... in quo quidem mihi mirum videtur, quemadmodum sacra Isidis primum per hunc Romam venisse dicantur, cum Antoninus Commodus ita ea celebraverit, ut et Anubin portaret et pausas ederet* (vgl. Commod. 9, 4; Pescenn. Nig. 6, 9); *nisi forte iste addidit celebritati, non eam primus invexit;* vgl. Gilbert, Topogr. III 111, 3.

Allmacht und Güte der Isis, das Apulejus im 11. Buche seiner Metamorphosen angestimmt hat, sondern vielleicht mit noch grösserer Deutlichkeit die Heftigkeit und Erbitterung der christlichen Polemik gerade gegen diesen Gottesdienst (s. oben S. 84). Auf die schaulustige Menge musste schon der bei den öffentlichen Festen der Göttin hervortretende fremdartige Prunk einen tiefen Eindruck machen,[1] die Prozession der Gläubigen und Priester mit ihren weissen Linnengewändern[2] und ihren kahlgeschorenen Köpfen,[3] die reizvolle Musik und das geheimnisvolle Klappern des Sistrum,[4] das Einhertragen wundersam gestalteter Symbole und Instrumente,[5] endlich der Aufzug der von Priestern dargestellten tiergestaltigen Götter selbst, insbesondere des hundsköpfigen Anubis und der heiligen Isiskuh.[6] Aber viel stärker war die intimere Wirkung des inneren Isisdienstes und seiner Mysterien auf das ganze Denken und Fühlen der Gläubigen, dessen er sich mit einer den altrömischen Kulten fernliegenden Ausschliesslichkeit bemächtigte: Isis die Königin,[7] die Trägerin zahlloser Namen,[8] die aller andern Götter Eigenschaften und Machtbefugnisse in sich zu vereinigen behauptet (s. oben S. 81), verlangt von ihren Anhängern die Beobachtung eines komplicierten Rituals und zahlreicher symbolischer Gebräuche,[9] Fasten[10] und geschlechtliche Enthaltsamkeit,[11] namentlich auch das Bestehen mehrfach sich wiederholender Prüfungen, auf Grund deren der Neophyte stufenweise in die Geheimnisse der Göttin eingeführt wird:

---

[1]) Eingehende Schilderung der Festprozession des Navigium Isidis bei Apul. met. XI 8—11, vgl. auch Claudian. de IV cons. Hon. 570 ff. Eine wichtige, noch keineswegs hinreichend ausgebeutete Quelle bieten hier die Bildwerke, namentlich Bilder aus Pompeji und Herculanum (Helbig, Wandgem. nr. 1 ff. 1094 ff. Sogliano, Pitture murali nr. 487 ff.) und zahlreiche Statuen und Reliefs; vgl. Lafaye, Culte des divinités d'Alexandrie p. 285 ff.

[2]) Ovid. met. I 747. Juven. 6, 533. Mart. XII 29, 19. Suet. Otho 12. Apul. a. a. O. 10. Claudian. a. a. O. 573 u. a.

[3]) Juven. Mart. aa. OO. Apul. met. II 28. XI 10. 28. 30. Minuc. Fel. 22, 1. Carm. c. pagan. 98. Ambros. epist. 58, 3 (Migne, Patrol. lat. XVI 1179). Hieron. in Ezech. XIII 44 (Migne XXV 437) u. a.

[4]) Apul. met. XI 9. In Rom gibt es eine *ἱερὰ τάξις τῶν παιανιστῶν τοῦ ἐν Ῥώμῃ Διὸς Ἡλίου μεγάλου Σαράπιδος καὶ θεῶν Σεβαστῶν* (Inscr. graec. Sicil. Ital. nr. 1084, vgl. 1059). Ueber das Klapperblech (*σεῖστρον*) s. Plut. de Is. et Osir. 63 und dazu Parthey S. 256.

[5]) Bei Apul. met. XI 10 f. eine Lampe in Schiffsform, Altäre (*auxilia* vgl. CIL XI 816), Siegespalme, Caduceus, eine geöffnete linke Hand als Symbol der Gerechtigkeit, ein Goldgefäss zur Libation in Gestalt einer weiblichen Brust, eine goldne Wanne mit Lorbeerzweigen u. a. m. Interessant sind auch die beiden Inventare grösserer Schenkungen von Gerätschaften und Schmucksachen an die Tempel der Isis und Bubastis zu Nemi (CIL XIV 2215) und der *Isis puel(laris)* zu Acci in Spanien (CIL II 3386); vgl. W. Henzen, Hermes VI 8 ff.

[6]) Apul. a. a. O. 11.

[7]) *Isis Regina* z. B. CIL VI 354. IX 1153. XI 1577 ff. XIV 352. Ephem. epigr. IV 875. VII 1194; ebenso *victrix* z. B. CIL VI 352 f. IX 3144. 5179. XI 695, *triumphalis* CIL VI 355.

[8]) Ueber *Isis myrionyma* s. Drexler, Mythol. Beitr. I 125 ff.

[9]) z. B. Besprengung mit Nilwasser (Juven. 6, 528. Serv. Aen. II 116. Firm. Mat. err. prof. rel. 2, 5), Ritualbücher in geheimnisvoller Hieroglyphenschrift (Apul. a. a. O. 22), Gewänder mit eingestickten Gestalten wunderbarer Tiere (ebd. 24), strenge Auswahl der Opfertiere (die Gans beliebt, Ovid. fast. I 454; das Schaf ausgeschlossen, Schol. Veron. zu Verg. Aen. II 714) u. a.

[10]) Fasten sind in doppelter Art bezeugt, einerseits als Enthaltung von Fleisch und Wein (Apul. a. a. O. 23. 28. 30), andrerseits als *temperatus ab alimonio panis* (Arnob. V 16. Tertull. de ieiun. 16. Hieron. epist. 107, 10; contra Jovin. II 5 = Migne XXII 876. XXIII 291).

[11]) Ueber die *puri Isidos dies* (Prop. V 5, 34) klagen die Verliebten häufig, Tib. I 3, 26. Prop. III 33, 1 ff. Ovid. am. I 8, 74. III 9, 34.

aber dafür schützt sie ihre Anhänger nicht nur in allen Nöten und Fährnissen des Lebens, sondern sichert ihnen auch nach ihrem Tode ein Fortleben in einem glücklichen Jenseits, wo sie fortfahren, ihrer Göttin anbetend zu dienen.[1]) Es liegt in der Natur der Sache, dass wir von der Art der Weihen (*teletae*) und der Geheimlehren im einzelnen nichts erfahren, Apulejus (met. XI 23) begnügt sich mit der Andeutung: *accessi confinium mortis et calcato Proserpinae limine per omnia vectus elementa remeavi; nocte media vidi solem candido coruscantem lumine; deos inferos et deos superos accessi coram et adoravi de proxumo.* Die über das ganze Reich, wenn auch nicht überall in gleicher Häufigkeit, verbreiteten[2]) Gemeinden der Isisverehrer[3]) stehen unter sich derart in Verbindung, dass der Gläubige die höheren Grade der Weihung auch in einer andern Gemeinde als in der, in die er zuerst eingetreten ist, erreichen kann, es scheint sogar, als habe in Rom eine Art von Centralleitung bestanden.[4]) Nach Apulejus gab es drei Grade, von denen der erste speziell der Isis, der zweite auch dem Osiris galt,[5]) der dritte wohl die Aufnahme unter die eigentliche Priesterschaft in sich schloss; der Held des Apulejus geniesst den Vorzug, nach Erlangung der dritten Weihen sogleich in das Collegium der Pastophori (und zwar als Vorstandsmitglied, *inter ipsos decurionum quinquennales*, met. XI 30) einzutreten, d. h. diejenigen, die das Ehrenrecht besitzen, bei den Processionen die kleinen Kapellchen mit den Bildern und Symbolen der Götter tragen zu dürfen;[6]) eine ähnliche Vorzugsstellung muss die der *Anubiaci*[7]) und *Bubastiacae*[8]) gewesen sein, die bei denselben Anlässen im Kostüme der Gottheiten Anubis und Bubastis erschienen. An der Spitze der zahlreichen Priesterschaft[9]) scheint ein *profeta*[10]) gestanden zu haben,

---

[1]) Apul. met. XI 6: *vives autem beatus, vives in mea tutela gloriosus, et cum spatium saeculi tui permensus ad inferos demearis, ibi quoque in ipso subterraneo semirutundo me quam vides Acherontis tenebris interlucentem Stygiisque penetralibus regnantem campos Elysios incolens ipse tibi propitiam frequens adorabis. quodsi sedulis obsequiis et religiosis ministeriis et tenacibus castimoniis numen nostrum promerueris, scies ultra statuta fato tuo spatia vitam quoque tibi prorogare mihi tantum licere.*

[2]) Uebersicht bei Drexler in Roschers Mythol. Lexik. II 373 ff.

[3]) *Collegia Isidis* CIL III 882. VI 355. IX 3338; *cultores* X 5049, *corporati* VI 349, *telestini* XI 574; *sodalicium vernarum colentes Isidem* II 3730; *Isiaci* CIL IV 787. 1011. XIV 18. 302. 343. 352. Eph. epigr. VII 1194 (*Isiaca* VI 1780) und oft bei Schriftstellern, z. B. Val. Max. VII 3, 8. Plin. n. h. XXVII 53. Suet. Dom. 1. Hist. aug. Commod. 9, 6. Minuc. Fel. 22, 1. Ps. Cypr. carm. ad senat. 25.

[4]) In Mutina nennt sich M. Aemilius Phoebus *sacrorum* (*Isidis*) *ab Roma*, CIL XI 819.

[5]) Wir kennen für die Eingeweihten die Namen *sacrorum Isidis* (Männer CIL VI 2244. XI 819, *sacrorum cultor* V 7682; Frauen VI 2245. XI 579, bloss *sacrorum* ohne *Isidis* VI 2279—2282. X 1. XII 263) und *pater sacrorum* (CIL VI 2278 f., bloss *pater* III 882; *πατὴρ τῆς προγεγραμμένης τάξεως*, nämlich *τῶν παιανιστῶν* [s. oben S. 297 Anm. 4] Inscr. gr. Sic. Ital. 1084) bezw. *mater sacrorum* (Orelli 2313), letztere Bezeichnungen wohl den Eingeweihten des zweiten Grades vorbehalten.

[6]) Apul. a. a. O. 17. 27. 30. CIL V 2806. 7468. XII 714, 10. 11. Eph. epigr. IV 874; vgl. Diod. I 29, 4. Clem. Alex. paed. III 2, 4 p. 93 S.; strom. VI 4, 37 p. 269 S.

[7]) CIL XII 3043. XIV 352. Eph. epigr. VII 1194; *anuboforus* XII 1919; vgl. Hist. aug. Comm. 9, 4. 6; Pesc. Nig. 6, 9; Carac. 9, 11. App. b. c. IV 47.

[8]) CIL VI 3880. XIV 21 add.; vgl. VI 2249.

[9]) *Sacerdotes Isidis* männlichen Geschlechts sind auf Inschriften sehr häufig, weibliche z. B. CIL VI 512. 2246. IX 1153. XII 3224 add.

[10]) CIL VI 846. XII 410 add. Inscr. gr. Sic. Ital. 961. 1032. 1084. Apul. met. II 28 *propheta primarius*.

der wahrscheinlich mit dem bei Apulejus wiederholt erwähnten Oberpriester[1]) identisch ist; ein anderer Priester von hohem Range war der Grammateus,[2]) während unter dem sonstigen Kultpersonale[3]) namentlich die *pausarii* Erwähnung verdienen, die ihren Namen von den Stationen (*pausae*) der Isisprozessionen führen.[4])

Im innern wie im äussern Gottesdienste sind, wie es scheint, mit Isis stets Serapis sowie die übrigen *θεοὶ σύνναοι καὶ σύμβωμοι*,[5]) Anubis Harpokrates Bubastis Kanopos[6]) u. a., vereinigt gewesen, und es hängt von nicht mehr feststellbaren Elementen in der Gründungsgeschichte des einzelnen Heiligtums ab, ob in seiner Bestimmung die eine oder die andere Gottheit in den Vordergrund tritt.[7]) Von sonstigen Kulten ist zunächst der des Antinous mit den *sacra Aegyptia* in Verbindung getreten,[8]) später vereinigt sich das Priestertum der Isis zuweilen mit dem der Grossen Mutter,[9]) auch dem der Dea Suria;[10]) als schicksalsmächtige Gottheit endlich wird Isis auch gern mit Tyche-Fortuna zusammengebracht[11]) und sogar in kombinierter Namensform als Isityche[12]) verehrt.

Litteratur: C. Reichel, De Isidis apud Romanos cultu, Berlin 1849. Preller-Jordan, Röm. Mythol. II 773 ff. G. Lafaye, Histoire du culte des divinités d'Alexandrie Sérapis Isis Harpocrate et Anubis hors de l'Égypte (Bibl. des écoles franç. d'Athènes et de Rome fasc. 33), Paris 1884. A. Parisotti, Studj e Documenti di Storia e Diritto IX 1888, 43 ff. Ueberreiche Materialsammlung ohne Sichtung und Ordnung bei W. Drexler, Mythologische Beiträge I: Der Cultus der aegyptischen Gottheiten in den Donauländern, Leipz. 1890 und in Roschers Mythol. Lexik. II 373—548.

58. Die syrischen Gottheiten. Sehr viel langsamer und allmäliger als das Eindringen der um Isis sich gruppierenden ägyptischen Religionsvorstellungen hat sich die Aufnahme der Gottheiten Syriens in Rom voll-

[1]) *Summus sacerdos* Apul. a. a. O. 16. 20, *sacerdos maximus* ebd. 17, *primarius* 21, *praecipuus* 22.

[2]) Apul. a. a. O. 17; Porph. de abst. IV 8 stellt die *προφῆται, ἱεροστολισταί* und *ἱερογραμματεῖς* als höhere Gattung dem *λοιπὸν τῶν ἱερέων τε καὶ παστοφόρων καὶ νεωκόρων πλῆθος* gegenüber.

[3]) *Fanaticus ab Isis Serapis* CIL VI 2234, *Isidis scoparius* in Syrakus X 7129, *megaloforus* Eph. epigr. IV 875, *aeditui* VI 345. 8707; eine Anzahl griechischer Titel Inscr. gr. Sic. Ital. 914.

[4]) Hist. aug. Pesc. Nig. 6, 9: *quibus Commodus adeo deditus fuit, ut et caput raderet et Anubim portaret et omnis pausas expleret* (*et pausas ederet* Carac. 9, 11). CIL VI 348: *pro salute domus augustae et corpore pausariorum et argentariorum Isidi et Osiridi mansionem aedificavimus.* XII 734 ein *pausarius Isidis.*

[5]) CIG 2230 *Ἴσιδι Σεράπιδι Ἀνούβιδι Ἁρποκράτει θεοῖς συννάοις καὶ συνβώμοις*, vgl. 1800. Aehnliche Zusammenstellungen z. B. auch bei Ovid. am. II 13, 7 ff.; met. IX 687 ff.

[6]) Osiris kommt in Weihinschriften aus Rom und Italien nur zusammen mit Isis vor (CIL VI 348. XI 1160. 1543 f.), ebenso Bubastis (XIV 2215, vgl. VI 2249), die übrigen Gottheiten überhaupt nicht (CIL V 8210 *Anubi aug(usto)* aus Aquileja).

[7]) Der römische Tempel der *Isis Campensis* (oben S. 294 Anm. 4) heisst vielfach *Iseum et Serapeum* (z. B. Cass. Dio LXVI 24, 2. Hist. aug. Alex. Sev. 26, 8. Eutr. VII 23, 5 u. a.), und die Inschriften bieten massenhaft Beispiele gemeinsamer Weihungen an Isis und Serapis, auch gemeinsamer Tempel und Priester, wobei bald die eine bald die andere Gottheit voransteht (CIL VI 573 f. 3709. IX 17. 4112. 4772. X 1. 3759. 6989. 7514. XIV 20. 2427. 3941); der Serapistempel in Portus (oben S. 296 Anm. 2) ist geweiht *Διὶ Ἡλίῳ μεγάλῳ Σαράπιδι καὶ τοῖς συννάοις θεοῖς*, ebenso der Tempel von Praeneste (CIL XIV 2901 = Inscr. gr. Sic. Ital. 1127).

[8]) *Ἀντινόῳ συνθρόνῳ τῶν ἐν Αἰγύπτῳ θεῶν* Inscr. gr. Sic. Ital. 960. 961 (Rom).

[9]) CIL V 4007. IX 1153. XI 3123. XIV 429.

[10]) CIL IX 6099 (Brundisium): *sac(erdos) Matr(is) Magn(ae) et Suriae deae et sacror(um) Isidis*; vgl. *gallus Diasuriaes ab Isis et Serapis* Eph. epigr. IV 873.

[11]) Apul. met. XI 15; vgl. R. Peter in Roschers Mythol. Lexik. I 1530 ff. 1549 ff.

[12]) CIL XIV 2867. Inscr. gr. Sic. Ital. 1006. Arch. epigr. Mitt. aus Oesterr. II 1878, 193 nr. 6. Bull. de corr. hell. VI 1882, 339.

zogen, und erheblich später erst sind diese zu staatlicher Anerkennung und einem massgebenden Einflusse durchgedrungen: immerhin aber reichen die Anfänge des Interesses für diese Gottesdienste bis in die letzten Jahrzehnte der republikanischen Zeit zurück, wo die Einverleibung Syriens in den römischen Reichsverband und der starke Zustrom von Kaufleuten und Sklaven aus jenen Gegenden die Bekanntschaft mit ihnen vermittelte. Der Kult des Adonis freilich, dessen römischen Gottesdienst bereits Ovid (a. a. I 75) kennt und dessen Festfeier später in der Zeit des ausgehenden Heidentums mehrfach erwähnt wird,[1]) ist wohl kaum direkt aus der Heimat des Gottes, dem phönizischen Byblos,[2]) nach Rom gekommen, sondern zunächst in hellenisierter Form, etwa wie der Dienst der Grossen Mutter, übernommen worden. Aber auch ohne ihn ist die Reihe rein syrischer Gottheiten, deren Dienst uns in Rom begegnet, lang genug. Da es sich überall um die unter sich nach Wesen und Eigenschaften wenig verschiedenen Gottheiten einzelner Stämme und Städte handelt, so zeigen diese Kulte bei ihrer Übertragung nach dem Abendlande nur selten charakteristische Unterschiede von einander, ihre Anziehungskraft für den Römer liegt in dem ihnen innewohnenden monotheistischen Zuge und in dem fremdartig orientalischen Ritual, durch das sie sich von den römisch-griechischen Gottesdiensten unterscheiden. Die enge Verwandtschaft dieser Kultformen mit den bei der Verehrung der Bellona, der Magna Mater und zum Teil auch der Isis üblichen tritt namentlich im Dienste der weiblichen Hauptgottheit des nördlichen Syriens hervor, die mit ihrem heimischen Namen Atargatis heisst,[3]) von den Römern aber als Dea Suria[4]) schlechthin verehrt wird: die Umzüge, welche die verschnittenen Bettelpriester mit dem Bilde der Göttin halten, und ihre verzückten Tänze und Selbstverwundungen, die schliesslich auf eine Kollekte bei dem schaulustigen Publikum hinauslaufen,[5]) gleichen durchaus den analogen Veranstaltungen der Galli und der Bellonarii, wenn sie auch im Strassenleben Roms nie eine so grosse Rolle gespielt haben wie jene; dass das Priestertum der syrischen Göttin zuweilen mit dem der Grossen Mutter und der Isis in einer Person vereinigt wird,[6]) weist ebenfalls auf nahe Beziehungen dieser Kulte zu einander hin. Das in Bambyke-Hierapolis in der nordsyrischen Landschaft Kyrrhestike gelegene Mutterheiligtum der Atargatis,[7]) von dessen

[1]) Hist. aug. Heliog. 7, 4 *Salambonem etiam omni planctu et iactatione Syriaci cultus exhibuit* vgl. mit Etym. M. p. 747, 48 *Σαλαμβὰς ἡ δαίμων . . . ὅτι περιέρχεται θρηνοῦσα τὸν Ἄδωνιν*. Firm. Mat. err. prof. rel. 9, 1. Paulin. Nol. carm. 32, 139 f. CIL III Suppl. 10392. VIII 1211.

[2]) Strab. XVI 755. Luc. dea Syr. 6. Mart. Cap. II 192 v. 31. Macr. S. I 21, 1 ff.

[3]) *Atargatim Syrorum* Tert. ad nat. II 8 in der Liste von Spezialgöttern einzelner Stämme (in der Parallelstelle apol. 24 hat die Gesamtüberlieferung *Syriae Astartes*, nur der Fuldensis *Syriae Atargatis*). Im allgemeinen s. Baudissin in Herzogs Realencycl. f. protest. Theol. II² 171 ff.

[4]) So CIL VI 399. VII 758; *Suria dea* IX 6099; *Diasuria* III Suppl. 10393. Eph. epigr. IV 873; *Diasura* CIL VI 115; *Dasyr(ia)* X 1554; *Dea Syria* VI 116. VII 272.

[5]) Lucian. Luc. 35 ff. = Apul. met. VIII 24 ff.; über die Verschnittenen in ihrem Dienste s. Luc. dea Syr. 50 ff. und die römische Inschrift Eph. epigr. IV 873 *gallus Diasuriae ab Isis et Serapis*.

[6]) CIL IX 6099 (s. oben S. 299 Anm. 10); vgl. Apul. met. VIII 25. IX 10. Ueber Beziehungen zwischen den Orgeonen der Grossen Mutter im Piraeus und dem Dienste der *Ἀφροδίτη Συρία* s. Foucart, Associat. relig. 98 ff. 196 ff. Maass, Orpheus 73 ff.

[7]) Strab. XVI 748. Plin. n. h. V 81 u. a.

Anlage und Einrichtung die lucianische Schrift περὶ τῆς Συρίης ϑεοῦ (c. 28 ff.) ein sehr anschauliches Bild entwirft, wurde im J. 700 = 54 beim syrischen Feldzuge des Crassus von den Römern geplündert (Plut. Crass. 17); aber schon früher war die Göttin wenigstens in Sicilien nicht unbekannt gewesen, denn schon der Führer des grossen Sklavenaufstandes von Enna, ein aus Apameia stammender Sklave Namens Eunus, trat als verzückter Prophet der Syrischen Göttin auf;[1]) auch in den Hafenstädten Brundisium (CIL IX 6099) und namentlich Puteoli (CIL X 1554), dem Sammelpunkte aller orientalischen Gottesdienste, wird man die freilich erst für spätere Zeit bezeugte Verehrung der Göttin hoch hinauf datieren dürfen. Während ihr im Heere die aus Syrien stammenden Truppenteile Eingang verschafften,[2]) gibt über die Eintrittswege ihres Kultes in die Hauptstadt die Thatsache Aufschluss, dass von den auf den Sklavenmarkt bezüglichen Weihinschriften CIL VI 396—399 eine (399) *Iovi o(ptimo) m(aximo) et Deae Suriae et Genio venalici* gewidmet ist; in dem *Sol divinus,* der in der sonst gleichlautenden Weihung nr. 398 an Stelle der Dea Suria erscheint, ist vielleicht der in Hierapolis an der Seite der Atargatis verehrte Gott zu verstehen, der mit einheimischem Namen Hadad hiess und von Griechen und Römern für einen Sonnengott angesehen wurde.[3]) Auf zwei zusammengehörigen römischen Altären (CIL VI 116. 117), von denen der eine der *Dea Syria,* der andere dem *I(uppiter) o(ptimus) m(aximus)* gewidmet ist, ist dasselbe Götterpaar gemeint, wie die beigegebenen Reliefbilder (die Göttin thronend zwischen zwei Löwen, der Juppiter ebenso zwischen zwei Stieren) beweisen, die ganz und gar der von Lucian (de dea Syr. 31) gegebenen Beschreibung der Statuen im hierapolitanischen Heiligtume entsprechen.[4]) Jene Inschriften vom Sklavenmarkte gehören dem ersten Jahrhundert der Kaizerzeit an und bestätigen die anderweitig bezeugte Thatsache (Suet. Nero 56), dass die private Verehrung der Göttin schon zur Zeit des Nero in Rom bestand und von seiten dieses Kaisers zeitweise besondere Förderung erfuhr, um dann bei veränderter Laune von ihm um so verächtlicher behandelt zu werden. Von einem Staatskulte kann in dieser Zeit noch keine Rede sein; ob Dea Suria einen solchen jemals genossen, ist nicht mit Sicherheit zu ermitteln, immerhin hindert nichts anzunehmen, dass ihr für die Zeit des Alexander Severus bezeugter, wahrscheinlich in Trastevere gelegener Tempel[5]) eine *aedes publica* war. Die

---

[1]) Diod. XXXIV frg. 2. Flor. II 7, 4; später besteht eine Kultgenossenschaft der Syrischen Göttin in Syrakus, Inscr. gr. Sicil. Ital. nr. 9.

[2]) Dea Suria als Schutzgottheit der *coh(ors) I Hamior[um]* auf dem britannischen Altar CIL VII 758, vgl. v. Domaszewski, Westd. Zschr. XIV 52. Sonstige Weihinschriften aus den Provinzen CIL VII 272 (vgl. Inscr. gr. Sic. Ital. 2553). III Suppl. 7864. 10393; in letzterer Inschrift ist die Göttin verbunden mit *Baltis dia divina,* die auch ebd. 10964 erscheint und wohl nicht als eine pannonische Lokalgottheit, sondern als die osrhoenische Göttin dieses Namens zu verstehen ist; vgl. Cumont bei Pauly-Wissowa, Realencycl. II 2842.

[3]) Macr. S. I 23, 17 ff., vgl. I 17, 66 ff. Plin. n. h. XXXVII 186. Das Paar Ἄδαδος und Ἀτάργατις begegnet seit dem Ende des 2. Jhdts. n. Chr. häufig auf Delos (vgl. Hauvette-Besnault, Bull. de corr. hell. VI 1882, 470 ff.), und wahrscheinlich hat demnach der Gottesdienst des syrischen Paares seinen Weg nach Italien über die Etappen Hierapolis—Delos—Puteoli genommen (vgl. oben S. 292).

[4]) Dieselben Darstellungen finden sich auch auf Vorder- und Rückseite einer Münze des Alexander Severus, Eckhel, D. N. III 262 f.

[5]) In dem beim Chronographen vom

in der gelehrten Litteratur vorgetragenen Spekulationen über das Wesen der Göttin und ihre Identität mit dieser oder jener Gestalt der griechischen Götterwelt[1]) haben auf die Ausübung ihres Dienstes keinen bemerkbaren Einfluss geübt, ihren Anhängern ist sie in universalistischer Auffassung die allmächtige und allschaffende Gottheit (*omnipotens et omniparens Dea Syria* Apul. met. VIII 25), mit der Göttermutter, der Dea Caelestis u. a. im letzten Grunde identisch.[2])

Während bei dem Götterpaare Hadad-Atargatis der weibliche Teil unzweifelhaft im Vordergrunde steht, spielt bei den übrigen Kulten gleicher Herkunft, in denen in der Regel auch ein Baʿal mit einer Baʿalath als Herr und Herrin eines bestimmten Ortes vereinigt ist, durchweg der männliche Gott die führende Rolle, und seine Genossin verschwindet so gut wie ganz hinter ihm. Das gilt insbesondere von dem aus der nächsten Nachbarschaft der hierapolitanischen Göttin stammenden Baʿal der kommagenischen Stadt Doliche, der namentlich durch die seit den flavischen Kaisern bestehenden *cohortes Commagenorum* (mindestens 6) in den Provinzen weite Verbreitung fand: die ältesten Zeugnisse reichen bis in die Zeit des Antoninus Pius und Marc Aurel hinauf,[3]) häufig werden sie jedoch erst seit der für alle orientalischen Gottesdienste so wichtigen Regierung des Septimius Severus und Caracalla. In Rom besass der Gott eine private Kapelle (*sacrarium* CIL VI 414) auf dem Esquilin (extrapomerial) bereits im J. 191,[4]) dagegen wird man das auf dem Aventin bei S. Alessio gelegene Heiligtum, welches das Regionenbuch (reg. XIII) als *Dolocenum* aufführt, für einen Staatstempel halten dürfen: die hier gefundenen inschriftlichen Zeugnisse gehören dem 3. Jahrhundert an, das älteste (CIL VI 410) fällt zwischen 198 und 209, eine der Inschriften (CIL VI 406) lehrt uns ein mannigfaltig abgestuftes Kultpersonal kennen. Die zahlreichen bildlichen Darstellungen[5]) zeigen uns den Gott durchweg in derselben Bildung, als bärtigen Mann mit Panzer und Beinschienen, der auf dem Rücken eines Stieres stehend in der linken Hand den Blitz, in der

J. 354 (Mommsen, Chron. min. I 147) unter Alexander Severus erwähnten *templum lasurae* hat Jordan, Hermes VI 314 ff. scharfsinnig *iasurae* d. i. *Diasurae* erkannt und das Heiligtum nach dem Fundorte der Inschrift CIL VI 115 (wohl auch 116 f.) in Trastevere gesucht; nur irrt er, wenn er Tempel und Inschrift in die Zeit Neros hinaufrücken möchte.

[1]) Gewöhnlich wird sie mit Hera oder Aphrodite gleichgesetzt (Plut. Crass. 17), aber auch mit Artemis (Gran. Lic. p. 9 Bonn., vgl. CIL IX 4187 aus Amiternum: *Deanae Syri[ae]*), und Lucian (dea Syr. 32) findet in ihrem Bilde zu Hierapolis der von Hera entlehnten Grundauffassung Züge von Athena, Aphrodite, Selene, Rhea, Artemis, Nemesis und den Moiren beigemischt. Gedeutet wird sie als *ἀρχὰς καὶ σπέρματα πᾶσιν ἐξ ὑγρῶν παρασχοῦσα αἰτία καὶ φύσις* (Plut. a. a. O.), als Mutter Erde (Macr. S. I 23, 18 ff.) u. a. m.

[2]) Für die Identifizierung mit Rhea-Magna Mater s. Cornut. nat. deor. 6 und oben S. 300 Anm. 6; für die mit der Dea Caelestis das an letztere gerichtete Weihgedicht CIL VII 759 = Buecheler, Anth. epigr. nr. 24.

[3]) CIL VII 506 unter Antoninus Pius, Inschrift eines Centurio (s. darüber v. Domaszewski, Westd. Zschr. XIV 58). III 5973 vom J. 163; unter Commodus CIRhen. 1752. CIL V 1870 (beide von Centurionen herrührend). XIV 22.

[4]) CIL VI 406—413, vgl. Lugari, Bull. arch. com. XXI 1893, 223 ff., dessen Ausführungen ich jedoch nicht beitreten kann.

[5]) Gute Sammlung und Sichtung des ganzen Vorrates von Denkmälern und Inschriften bei F. Hettner, De Iove Dolicheno, Diss. Bonn 1877, an dessen Ergebnissen auch das seitdem neu hinzugekommene Material nichts Wesentliches geändert hat; vgl. Ed. Meyer in Roschers Mythol. Lexik. I 1191 ff. und die Abbildungen bei v. Domaszewski a. a. O. Taf. III fig. 1. 2.

rechten ein Doppelbeil (dasselbe, das wir aus dem Ceremoniell der Mâ-Bellona kennen, s. oben S. 290) hält; ihm gegenüber finden wir zuweilen eine auf einem Steinbocke (oder einem verwandten Tiere) stehende Göttin im Typus der Hera, die auch inschriftlich ebenso als Juno bezeichnet wird,[1]) wie der Gott selbst ständig den Namen *Iuppiter optimus maximus Dolichenus* führt. Diese Gleichsetzung mit Juppiter optimus maximus teilt der Gott von Doliche mit einer ganzen Reihe von Ba'alim anderer syrischer Städte, die von syrischen Soldaten und Händlern (*Suri negotiatores* CIL III Suppl. 7761) nach dem Westen mitgebracht wurden. Besonders reichlich sind diese Gottheiten in den mit orientalischer Kultur stark durchsetzten Donauprovinzen verehrt worden, doch sind viele von ihnen auch bis nach Rom selbst vorgedrungen, wo ihnen ihre Landsleute Kapellen errichteten und auch wohl in den unteren Schichten der hauptstädtischen Bevölkerung Verehrer für sie warben: so wird z. B. der Inhaber eines angesehenen Heiligtums in der Nähe von Berytos, Ba'al Marqod,[2]) auch in Rom als Juppiter O. M. Balmarcodes von einem Legionscenturionen verehrt,[3]) und ein zwar in seiner genauen örtlichen Zugehörigkeit nicht bestimmbarer, aber sicher syrischer Gott Beellefarus erhält nicht nur einen Altar durch zwei aus Syrien stammende Equites singulares,[4]) sondern hat auch auf dem rechten Tiberufer in der Gegend der Porta Portuensis ein Heiligtum besessen, von dessen Statut neuerdings ein Bruchstück zu Tage gekommen ist.[5]) Nicht weit davon, ausserhalb des Thores, lag ein ganzer Complex solcher Kapellen, so eine, die einem als Sol bezeichneten, sonst aber nicht näher zu bestimmenden orientalischen Gotte geweiht war und sicher im J. 102 n. Chr. bestand,[6]) eine andere, in der ebenfalls in trajanischer Zeit der bald mit Mars bald mit Apollo identificierte edessenische Gott Azizos verehrt wurde,[7]) eine dritte jüngere endlich, die eine palmyrenische Kultgenossenschaft den Göttern ihrer Heimat Belus Malachbelus Aglibolus und Iaribolus geweiht hatte,[8]) Göttern, deren Dienst uns in derselben Zeit, d. h. seit Alexander Severus, auch in Dacien und Pannonien, sowie sonst vereinzelt begegnet.[9]) Aus derselben Stadtgegend stammt auch die Stele, die ein Veteran einer orientalischen Legion dem Stadtgotte von Damaskos, Juppiter O. M. Damascenus (CIL VI 405), gewidmet

---

[1]) CIL VI 365—367. 413. VII 98.

[2]) Lebas nr. 1855 ff. CIL III 155 ff.; Suppl. 6680 ff. Clermont-Ganneau, Recueil d'archéol. orient. 1 (1888) S. 94 ff. 101 ff.

[3]) CIL VI 403; in Potaissa in Dacien (CIL III 7680) weiht ein Veteran einen Altar [*I(ovi) o(ptimo) m(aximo)*] *Bal(marcodi) et Iuno*[*ni*], es hatte also auch dieser Ba'al eine göttliche Genossin neben sich (vgl. CIL III 159 = 6669).

[4]) Annali d. Inst. 1885, 288 nr. 33 *dis deabusque Iovi Beellefaro sacrum* u. s. w.

[5]) Notiz. d. scavi 1887, 176; vgl. G. Lafaye, Rev. d. l'hist. d. relig. XVII 1888, 219 ff.

[6]) CIL VI 31034. 52. 709; vgl. Borsari, Bull. arch. com. XV 1887, 90 ff.

[7]) Inscr. gr. Sicil. Ital. 962 Ἄρῃ θεῷ πατρῴῳ ἐπηκόῳ vom J. 133 (vgl. Drexler, Jahrb. f. Philol. CXLIX 1894, 329 f.), gedeutet nach Julian. or. IV 150 D. 154 A; über den Kult dieses Gottes in den Lagern von Apulum (CIL III 1130 ff.; Suppl. 7652), Potaissa (III 875), Lambaesis (VIII 2665) und Carnuntum s. v. Domaszewski a. a. O. S. 64 ff.

[8]) CIL VI 50. 51. 710. 31046. Inscr. gr. Sicil. Ital. 969—972 (nr. 971 ist datiert auf 235/6 n. Chr.); vgl. Visconti, Annali d. Inst. 1860, 415 ff. Helbig, Führer I nr. 423.

[9]) CIL III 1108 (*deo Soli Hierobolo*); Suppl. 7954 ff. VIII 2497. 8795. XII 1277 (= Buecheler, Anth. epigr. nr. 872). Eph. epigr. VII 801. Cagnat, L'année epigr. 1890 nr. 100. 1896 nr. 131.

hat, und mehrere von syrischen Soldaten dem Gotte von Baalbek, Juppiter O. M. Heliopolitanus, geweihte Altäre, die auf ein dort gelegenes Heiligtum schliessen lassen.[1]) Die beiden letztgenannten Götter sind früher als in Rom in Puteoli durch die Mitglieder der bedeutenden tyrischen Handelsfaktorei, die dort bestand,[2]) verehrt worden: bezeugt sind für Puteoli sowohl *sacerdotes Iovis optimi maximi Damasceni* (CIL X 1575—1577) als *cultores Iovis Heliopolitani Berytenses,*[3]) *qui Puteolis consistunt* (CIL X 1634, vgl. 1578 f.), während sich im allgemeinen der Dienst dieses Gottes erst seit dem 3. Jahrhundert[4]) in ähnlicher, wenn auch etwas spärlicherer Verbreitung als der des Herrn von Doliche (beide vereint CIL III 3462. 3908) findet. Wenn dem Juppiter Heliopolitanus auf einigen Inschriften[5]) eine als Venus bezeichnete Gottheit zur Seite steht, so ist darin natürlich die Kultgenossin des Gottes in seinem von Antoninus Pius mit besonderer Pracht neugebauten (Malal. XI p. 280 Dind.) heliopolitanischen Tempel zu erkennen, dessen angesehenes Orakel schon Trajan consultiert hatte.[6]) Das Kultbild dieses Heiligtums beschreibt uns Macrobius (S. I 23, 12) als das eines stehenden bartlosen Mannes, der in der erhobenen Rechten eine Peitsche, in der Linken Blitz und Ähren vereint hält; erhaltene Nachbildungen[7]) ergänzen dies dahin, dass der Gott zwischen zwei Stieren stand, ähnlich wie der neben der Göttin von Hierapolis verehrte Hadad (oben S. 301).

So wenig individuell auch die Persönlichkeiten dieser nur durch die Verschiedenheit ihrer lokalen Wirkungskreise und Verehrungsstätten unterschiedenen Gottheiten ausgeprägt sind, so tragen sie doch wenigstens im Namen noch die Bestimmung ihrer Herkunft; daneben aber begegnen uns in den Provinzen und in Rom selbst eine ganze Reihe weiterer syrischer Gottheiten, die ihren einheimischen Namen aufgegeben haben und nur eine ganz allgemeine Bezeichnung tragen, etwa als „der Ewige“[8]) oder „der Himmelsgott“[9]) oder — und das ist besonders häufig — als der Sonnengott (Serv. Aen. I 642. 729), eine Auffassung, die für den höchsten Gott

---

[1]) CIL VI 422. 423, vgl. 420 f. (nr. 420, die älteste der Inschriften, ist vom J. 186).

[2]) Vgl. über sie Inscr. gr. Sicil. Ital. 830 und dazu Mommsen, Ber. d. sächs. Gesellsch. d. Wiss. 1850, 57 ff.

[3]) Berytier als Weihende auch CIL XII 3072. CIRhen. 1408 (in der Herstellung von v. Domaszewski, Korresp.Bl. d. Westd. Zschr. 1897, 172 ff.).

[4]) Ueber ältere Steine s. v. Domaszewski, Westd. Zschr. XIV 58.

[5]) CIL III Suppl. 11139 f. CIRhen. 1408 (s. oben Anm. 3). Cagnat, L'année epigr. 1889 nr. 93.

[6]) Macr. S. I 23, 14 ff.; was ebd. 17 ff. von dem Paare Hadad-Atargatis erzählt wird, bezieht sich nicht mehr auf den Kult von Baalbek-Heliopolis, sondern auf den von Bambyke-Hierapolis. Dass auch der Baʿal von Damaskos eine solche Baʿalath neben sich hatte, zeigt Justin. XXXVI 2, 2. Doch fehlt uns zur genaueren Bestimmung dieser unter sich verwandten, aber doch verschiedenen Götterpaare das Material.

[7]) F. Lenormant, Gazette archéol. II 1876, 78 ff. F. Studniczka, Arch epigr. Mitt. aus Oesterr. VIII 1884, 61 ff. P. Wolters, Americ. Journ. of Archeol. VI 1890, 65 ff. W. Gurlitt, Arch. epigr. Mitt. aus Oesterr. XIV 1891, 120 ff.

[8]) Aus Rom *Aeterno sancto* (CIL VI 3671) mit dem Bilde des Gottes (Bull. arch. com. III 1875 Taf. 21), ausserdem zahlreiche Steine aus den Provinzen, namentlich aus Dacien, sämtlich nachantoninischer Zeit; vgl. F. Cumont, Revue archéol. XI (1888) 184 ff. und bei Pauly-Wissowa, Real-Encycl. I 696 f.

[9]) *Optimus maximus Caelus aeternus Iuppiter* CIL VI 81, vgl. 83. 84. Wissowa, Real-Encycl. III 1277. F. Cumont, Benndorf-Festschrift S. 291 ff.

dieser orientalischen Kulte besonders nahe lag und darum auch veranlasste, dass manche der bisher erwähnten Baʿalim statt mit Juppiter O. M. auch mit Sol geglichen[1]) oder mit einem als Sol bezeichneten Gotte verbunden wurden.[2]) Einer für Sol oder für Sol und Luna bestimmten Weihinschrift kann man es allerdings in den meisten Fällen nicht ansehen, ob sie sich auf den römischen (§ 52) oder den orientalischen Kult bezieht; doch spricht seit der Mitte des 2. Jahrhunderts die Wahrscheinlichkeit an sich für den letzteren, und im dritten ist — um von Mithras hier abzusehen — unter Sol kaum je ein andrer Gott als einer der syrischen Baʿalim verstanden worden:[3]) Beiworte wie *aeternus* (CIL III 604. II 259) oder *divinus*[4]) sichern diese Beziehung, insbesondere aber ist der Name *Sol invictus* oder *deus invictus* ganz und gar diesem Kultkreise vorbehalten geblieben.[5]) Dieser Sol invictus erhält im 3. Jahrhundert eine ganz dominierende Stellung dadurch, dass er nach einander zur Bezeichnung zweier verschiedenen in den römischen Staatskult aufgenommenen syrischen Gottesdienste wird, von denen der erste allerdings nach kurzer Herrschaft bald wieder gänzlich verschwunden ist. Als im J. 218 der Priester des zu Hemesa in Gestalt eines schwarzen Steinkegels verehrten Gottes[6]) den römischen Kaiserthron bestieg, war seine erste und vornehmste Sorge die, den Gott, dem er bisher gedient hatte, zum Hauptgotte des römischen Staates zu machen:[7]) der Fetisch wurde nach Rom gebracht und erhielt als *invictus Sol Elagabal*[8]) (oder *Alagabal*) den Platz an der Spitze der römischen Staatsgötter (Cass. Dio LXXIX 11, 1. Herodian. V 5, 7) dergestalt, dass der Kaiser seine durch Senatsbeschluss sanktionierte Würde als Oberpriester dieses Gottes im Range über die des Pontifex maximus stellte (CIL III Suppl. p. 1997 f. X 5827). Ein Staatspriestertum für den weiteren Dienst des Gottes Elagabal wurde eingesetzt[9]) und ein Jahresfest geschaffen, auch im Gottesdienste des Heeres wusste der Eindringling Fuss zu fassen.[10]) In Rom lagen die

---

[1]) z. B. Hierobolus und Melagbelus CIL III 1108; Suppl. 7956. VI 31046; in der zweisprachigen Inschrift CIL VI 710 wird der im palmyrenischen Texte als Malakbel bezeichnete Gott im lateinischen *Sol sanctissimus* genannt.

[2]) z. B. Dolichenus und Sol CIL VI 412. 30741.

[3]) Interessant ist z. B. CIL VI 700: *Soli sacrum*, geweiht von einem *natus in Suria Nisybin, liber factus Romae*.

[4]) CIL III Suppl. 11146. V 4948. VI 398 (vom J. 86 n. Chr., s. oben S. 301). 709. Annali d. Inst. 1885, 259 nr. 22 (vom J. 126).

[5]) Das älteste datierte Beispiel CIL VI 717 (*Soli invicto deo*) stammt aus dem J. 158; vgl. aus der nächsten Zeit CIL III Suppl. 7483 (*deo invicto*). III 1111 (*Soli invicto*). VI 740 (*Soli invicto*).

[6]) Vgl. über ihn im allgemeinen J. H. Mordtmann, ZDMG XXXI 1877, 91 ff. F. Lenormant, Rev. de l'hist. d. relig. III 1881, 310 ff. Studniczka, Arch. epigr. Mitt. aus Oesterr. VIII 1884, 64 ff. P. Habel, Comment. in honor. Studemundi (1889) S. 93 ff.

[7]) Cass. Dio LXXIX 11 f. Herodian. V 3 ff. Hist. aug. Heliog. 3. 6 f. Aurel. Vict. Caes. 23.

[8]) Dies der offizielle Name; im übrigen gilt das bei den orientalischen Gottheiten übliche Schwanken der Umnennung zwischen Juppiter und Sol auch für den Gott von Hemesa (Hist. aug. Carac. 11, 7; Heliog. 1, 5. 17, 8).

[9]) Wir kennen nur einen *s(acerdos) Sol(is) Alagabali* Ti. Julius Balbillus (CIL VI 2269; vgl. 708), der schon vor der Zeit des Elagabal *sacerdos Solis* (CIL VI 2270. 1663. 2129 aus den Jahren 199. 201. 215), d. h. Priester eines andern syrischen Baʿal, war und nun dem neuen Dienste sich zuwendete.

[10]) CIL III 4300 und dazu v. Domaszewski, Westd. Zschr. XIV 60 f.; über die Bedeutung des hier dem Gotte gegebenen Beinamens *Ammudates* (Commod. instr. I 18) s. Ed. Meyer in Roschers Mythol. Lexik. I 291. 1229. Studniczka a. a. O. S. 65 f. Tümpel bei Pauly-Wissowa, Real-Encycl. I 1868 f.

Heiligtümer des neuen Gottes in unmittelbarer Nähe der Residenzstätten des Kaisers, eines auf dem Palatin, angrenzend an den kaiserlichen Palast,[1]) ein anderes, in das der Gott jeden Sommer zusammen mit dem Kaiser übersiedelte, bei der Sommerresidenz in der Vorstadt ad Spem veterem.[2]) In den erstgenannten Tempel liess der Kaiser nicht nur alle sonst in Rom befindlichen anikonischen Symbole der verschiedensten Gottheiten, das Feuer der Vesta, die Schilde der Salier, das Palladium, den Stein der Grossen Mutter, zusammenschleppen (Hist. aug. Heliog. 3, 4. 6, 8), sondern er feierte hier auch in den offiziellen Formen des *ἱερὸς γάμος* die Vermählung seines Gottes mit der karthagischen Caelestis (s. unten § 60), deren Bildsäule nach Rom gebracht und nach der Hochzeitsfeier im palatinischen Tempel aufgestellt wurde.[3]) Nachdem dieses wüste Treiben, die ärgste Entwürdigung, die römisches Wesen und römische Religion je erfahren haben, fast drei Jahre gedauert hatte, machte der Sturz des Kaisers und die darauf folgende *damnatio memoriae* dem Kulte des Gottes Elagabal für Rom ein für allemal ein Ende,[4]) während der Tempel von Hemesa als ein im ganzen Orient weithin angesehenes Heiligtum fortbestand.[5]) In Rom aber hat fünfzig Jahre später abermals der Kult eines *deus Sol invictus*, und zwar diesmal zu längerer Herrschaft, Einzug gehalten, indem Aurelian im J. 274 diesem Gotte auf dem Campus Agrippae einen grossartigen Tempel mit umgebenden Säulenhallen und prunkvoller Innenausstattung weihte.[6]) Dass der Name des Sonnengottes hier wie überall in dieser Zeit einen orientalischen Kult deckt, steht ausser Zweifel, doch hat man darüber gestritten, welcher Gott gemeint sei: die weit verbreitete Ansicht (z. B. Marquardt, Staatsverw. III 83), dass Aurelian den Dienst des Elagabal von Hemesa von neuem in Rom eingeführt habe, ist durch die *damnatio memoriae,* die mit dem Kaiser notwendig auch den Gott treffen musste, ausgeschlossen; aber auch der Gedanke an den persischen Mithras[7]) wird, abgesehen von der sonst hervortretenden Verschiedenheit der beiden Kulte und der Unmöglichkeit, sich das *spelaeum* des Mithrasdienstes (s. § 59) durch einen Prachttempel ersetzt zu denken, widerlegt durch das Zeugnis des Zosimos I 61, der im Tempel *Ἡλίου καὶ Βήλου ἀγάλματα* erwähnt, was nur auf syrische Ba'alim passt. Unter diesen aber liegt der Stadtgott von Palmyra, der als Belus oder Sol in Rom von Palmyrenern schon früher verehrt worden war (oben S. 303, vgl. S. 305 Anm. 1),

---

[1]) Hist. aug. Heliog. 3, 4, vgl. 1, 6. Herod. V 5, 8. Aur. Vict. Caes. 23, 1. Mommsen, Chron. min. I 147. Aust, Die stadtröm. Tempelgründ. d. Kaiserz. S. XXIII f.

[2]) Herod. V 6, 6 ff., vgl. Hist. aug. Heliog. 13, 5. 14, 5.

[3]) Herod. V 6, 4 f. Cass. Dio LXXIX 12; vgl. A. Dieterich, Inschrift des Aberkios S. 28 ff.

[4]) Cass. Dio LXXIX 21, 2 *ὅ τε Ἐλεγάβαλος αὐτὸς ἐκ τῆς Ῥώμης παντάπασιν ἐξέπεσεν*; vgl. Herod. VI 1, 3, wo aber nicht, wie gewöhnlich angenommen wird, von der (gewiss in der That erfolgten) Rücksendung des Fetisch in den Tempel von Hemesa, sondern von der Rücklieferung der aus den stadtrömischen Tempeln in das palatinische Elagabalheiligtum zusammengeschleppten Göttersymbole die Rede ist.

[5]) Hist. aug. Aurel. 25, 4. Avien. orb. terr. 1083 ff.

[6]) Zosim. I 61. Hist. aug. Aurel. 35, 3. 39, 2, vgl. 1, 3. 10, 2. 25, 6. 28, 5. 48, 4; Tac. 9, 2; Firm. 3, 4. Aurel. Vict. Caes. 35, 7. Eutr. IX 15. Mommsen, Chron. min. I 148. Not. reg. VII. Hülsen, Bull. arch. com. XXIII (1895) 39 ff. Lanciani, ebd. 94 ff.

[7]) Usener, Philos. Aufsätze Ed. Zeller gewidmet (1887) S. 279 f. Habel a. a. O. S. 97 f.

deshalb am nächsten,[1]) weil die Gründung des Tempels in unmittelbarem Zusammenhange mit dem Triumphe über die Einnahme Palmyras stand und die palmyrenische Beute zu seiner Ausstattung verwendet wurde.[2]) Dass man Wesen und Herkunft des durch Aurelian zum Reichsgotte erhobenen Sonnengottes so schwer genau feststellen kann, hat seinen Grund darin, dass dieser Kaiser, weit entfernt davon, wie Elagabal den ganzen Schwulst und Schmutz eines semitischen Baʿalsdienstes den Römern aufdrängen zu wollen, seinen Gott vielmehr ganz in den Formen des römischen Kultes verehren liess: nach römischem Brauche wurde der Stiftungstag des Tempels, der 25. Dezember, zum Jahresfeste des Sol invictus,[3]) nach dem Vorbilde des von Domitian eingesetzten Agon Capitolinus (oben S. 113 Anm. 6) wurde für den neuen Gott ein alle vier Jahre wiederkehrender *agon Solis*[4]) begründet, sein Dienst lag nicht in den Händen orientalischer Priester, sondern eines vornehmen *collegium publicum,* das der ersten Priesterschaft der alten Religion den Namen entlehnte und unter dem Namen der *pontifices Solis* neben oder vor die alten Pontifices (jetzt auch *pontifices Vestae*) trat.[5]) Das Bild des Gottes, wie es uns auf den Münzen Aurelians sowohl wie der Kaiser des 4. Jahrhunderts häufig entgegentritt, zeigt daher nicht die Fremdartigkeit der Darstellungen des Dolichenus oder Heliopolitanus, sondern gibt den Gott in griechisch-römischer Auffassung wieder, in der ganzen Gestalt dem auf den Münzen der gleichen Zeit ebenfalls oft dargestellten Genius populi Romani ähnlich: eine nur mit einem Mantel bekleidete nackte Jünglingsgestalt mit der Strahlenkrone auf dem Haupte, die rechte Hand erhoben (manchmal mit der Peitsche des Wagenlenkers), in der linken die Weltkugel haltend. Aus den Donauländern stammend, in denen sich in eigentümlicher Weise griechische, römische und orientalische Kultur mischte und durchkreuzte, beabsichtigte der Kaiser in dem Gotte, den er auf seinen Münzen als *dominus imp(erii) Romani* feiert (Eckhel, D. N. VII 483), die vielgestaltigen Religionsanschauungen der verschiedenen Teile des Riesenreiches zu vereinigen und zu versöhnen, und bis zu welchem Grade ihm das gelang, zeigt noch fast ein Jahrhundert später die (4.) Rede Julians *εἰς τὸν βασιλέα Ἥλιον*, in der alle Mythologie und Religion der bekannten Welt sich in eine Verherrlichung des Königs der Götter, des Sonnengottes, umsetzt.

Litteratur: Preller-Jordan, Röm. Mythol. II 394 ff. J. Réville, Die Religion zu Rom unter den Severern (deutsch von G. Krüger, Leipz. 1888) S. 67 ff. 236 ff. F. Cumont bei Pauly-Wissowa, Real-Encycl. II 2647 ff. 2842 f.

59. Der Mithrasdienst. Mit der Mithrasreligion, die von Persien aus bereits in hellenistischer Zeit in die Länder des östlichen Kleinasiens vorgedrungen war, sind die Römer dem Anscheine nach zuerst bei der Niederwerfung der kilikischen Seeräuber in Berührung gekommen, unter

[1]) An den Gott von Baalbek-Heliopolis denken u. a. Hülsen a. a. O. Aust a. a. O. p. XXVII; doch sind keinerlei spezielle Beziehungen Aurelians zu diesem Gotte nachweisbar.

[2]) Zosim. Aurel. Vict. aa. OO.

[3]) *N(atalis) Invicti. c(ircenses) m(issus) XXX* Philoc., vgl. Julian. or. IV 156 B. C und mehr bei Mommsen, CIL I² p. 338 f. Die vom 19.—22. Oktober bei Philocalus verzeichneten *ludi Solis* sind ungewisser Herkunft, vgl. Mommsen, CIL I² p. 333.

[4]) Mommsen, Chron. min. I 148. Julian. or. IV 155 B.

[5]) Habel a. a. O. S. 100 ff.

denen sich auch Mithrasverehrer befanden (Plut. Pomp. 24). Eine wirkliche Einwirkung dieses Gottesdienstes auf Rom und den Westen können wir aber erst gegen Ende des 1. Jahrhunderts der Kaiserzeit[1]) bemerken, wobei wohl die armenischen Feldzüge des Corbulo und die seit Vespasian in weiterem Umfange stattfindende Aushebung von Auxiliartruppen in jenen Gegenden eine Rolle gespielt haben. Wenn Statius bereits von der Darstellung des stiertötenden Mithras in der Felsgrotte Kunde hat[2]) und Plutarch (a. a. O.) die Mithrasweihen als zu seiner Zeit bestehend erwähnt, so stimmt dazu vollkommen die Thatsache, dass die ältesten mit Sicherheit datierbaren Mithraeen in Rom und Umgebung bis in die Regierungszeit des Trajan und Hadrian hinaufreichen.[3]) Der eigentliche Aufschwung des Mithraskultes aber datiert erst von Commodus, der, wie an den Gottesdiensten der Isis und Bellona, auch an den Mysterien des Mithras selbst teilnahm (Hist. aug. Comm. 9, 6) und damit diese sozusagen hoffähig machte: nicht nur Soldaten und kleine Bürger, Sklaven und Freigelassene[4]) beteiligen sich seitdem an diesem Gottesdienste, sondern die höchsten Beamtenkreise, bis schliesslich Diocletian und Maximian samt ihren Mitregenten im Lager von Carnuntum den Deus Sol invictus Mithras geradezu als den *fautor imperii sui* verehren (CIL III 4413). Sowohl die stadtrömischen Mithraeen, deren wir aus Inschriften- und Denkmälerfunden etwa ein Dutzend kennen, wie die zahlreichen, zum Teil sehr wohl erhaltenen Heiligtümer des Gottes in Italien (Ostia, Capri u. a.) und allen Provinzen der westlichen Reichshälfte, namentlich den Donau- und Rheinländern (Sarmizegetusa, Carnuntum, Neuenheim, Osterburken, Gross-Krotzenburg, Heddernheim, Dormagen, Saarburg), zeigen, von unwesentlichen Abweichungen abgesehen, durchweg eine übereinstimmende Anlage,[5]) die für die Eigenart des ganzen Gottesdienstes von hervorragender Bedeutung ist: aus einem Vorraume steigt man auf einer Treppe in die stets unterirdisch angelegte eigentliche Cella hinab, die an ihrer Rückwand in einer Nische das Reliefbild des stiertötenden Mithras zeigt, während die beiden Längsseiten von erhöhten Podien eingenommen werden, auf denen, wie ihre Oberflächenbeschaffenheit erkennen lässt, die Gläubigen knieten; im Mittelraum der Cella vor dem Bilde stehen gewöhnlich zwei Altäre, Spuren von Tieropfern sind noch vielfach erhalten. Diese Heiligtümer heissen mit technischer Bezeichnung *spelaea*[6]) und sind zum Teil wirkliche

[1]) Eine angeblich aus Tiberius' Zeit stammende Inschrift CIL VI 968* scheidet als Fälschung aus.

[2]) Stat. Theb. I 719 *seu Persei sub rupibus antri indignata sequi torquentem cornua Mithram.*

[3]) Das älteste Denkmal aus Rom ist, wenn die Ausführungen von Hülsen (Berl. philol. Wochenschr. 1889, 683) zutreffen, CIL VI 718 = 30818 aus Trajans Zeit, nicht viel später auch VI 732 = Inscr. gr. Sic. Ital. 996. In einem der Mithraeen von Ostia (Cumont, Textes et monum. II p. 414 ff. 523 f.) finden sich Inschriften aus den Jahren 142 und 143 n. Chr. (CIL XIV 67. 33); in die Zeit des M. Aurel hinauf lassen sich ein andres Mithraeum in Ostia (CIL XIV 59) und das von Nersa (CIL IX 4109) verfolgen.

[4]) Interessant ist CIL VI 2271, wo ein Freigelassener des Septimius Severus, Caracalla und Geta als *pater et sacerdos invicti Mithrae domus Augustanae* erscheint; es bildete also das kaiserliche Gesinde eine eigene Mithrasgemeinde.

[5]) G. Wolff, Das Römerkastell und das Mithrasheiligtum von Gross-Krotzenburg am Main (Cassel 1882) S. 85 ff.; Westd. Zschr. XIII 1894, 39 ff. F. Cumont, Notes sur un temple Mithriaque d'Ostie, Gand 1891 und Textes et monum. I 54 ff.

[6]) z. B. CIL III Suppl. 11088. 13283. V 810. 5795. VI 733. 3723. VIII 6975. IX

Felsgrotten, zum Teil Kellerräumlichkeiten oder künstlich unterirdisch angelegte Gemächer; ihre Dimensionen sind so klein, dass kaum mehr als je hundert Gläubige in einem solchen Heiligtume Platz gefunden haben können, aus welchem Grunde bei einer weiteren Ausdehnung des Kultes am gleichen Orte mehrere Spelaeen (in Heddernheim 3, in Carnuntum 4, in Ostia 5) angelegt werden mussten. Schon diese Eigentümlichkeit der äusseren Verehrungsformen scheidet die Mithrasreligion scharf von allen sonstigen einheimischen wie recipierten Staatskulten und gehört zu den Gründen, aus denen jene trotz ihrer weitreichenden Bedeutung nie offiziell als Bestandteil der Staatsreligion anerkannt worden ist. Dazu kommt die damit zusammenhängende strenge Gliederung der Mithrasgläubigen in Gemeinden von *sacrati*,[1]) deren jede ihre eigene Vorstandschaft[2]) und eigene Priester[3]) besitzt: die Beschränkung eines Gottesdienstes auf derartige Kultgenossenschaften bedeutet den direkten Gegensatz zum Staatskulte. Die Gesamtheit der Gläubigen einer jeden Gemeinde ist nach Graden der Einweihung geschieden, welche eigenartige und geheimnisvolle Namen tragen:[4]) als Rabe (*corax*) beginnend erreicht der Myste über die Grade des Geheimen (*κρύφιος*) und des Streiters (*miles*) die Würde eines Löwen (*leo*), die ihm, wie es scheint, die volle Zugehörigkeit zu der heiligen Gemeinschaft erschloss, während die früheren Stufen nur der Vorbereitung dienten; die höchsten Grade der Perser (*Persa*), Sonnenläufer (*ἡλιοδρόμος*) und Väter (*pater*, auch *pater sacrorum*) waren naturgemäss besonders bevorzugten und eifrigen Mitgliedern vorbehalten; an der Spitze der *patres* (diese und die *leones* sind die am häufigsten erwähnten Grade) stand ein *pater patrum*, der vielleicht als das geistliche Oberhaupt aller Mithrasgemeinden eines Ortes angesehen werden darf und jedenfalls mit dem von Tertullian (de praescr. haer. 40) erwähnten *summus pontifex* identisch ist. Bei der Aufnahme aus einem niederen Grade in einen höheren[5]) kamen nicht nur Gebet, Enthaltsamkeit und eine Anzahl symbolischer Akte zur Anwendung, sondern es waren auch gewisse Prüfungen zu bestehen, die, wie die spärlichen Andeutungen unserer Quellen erkennen lassen, vor allem darauf hinausliefen, den Neophyten in Schrecken zu setzen und seinen Mut und seine Standhaftigkeit auf die Probe zu stellen;[6]) was spätere Zeugen von Menschenopfern und grässlichen Qualen der Aufzunehmenden zu erzählen wissen,[7]) gehört offenbar in den Bereich der gruselichen Fabel.

8808; vgl. Stat. Theb. I 719. Justin. Mart. dial. c. Tryph. 70. Porphyr. de antro nymph. 5. Tertull. de cor. 15. Firm. Mat. err. prof. rel. 5, 2.

[1]) CIL VI 730. 737. 742; ein *album sacrato[rum]* aus Portus CIL XIV 286, ein Verzeichnis der *cultores d(ei) S(olis) i(nvicti) Mithrae* aus Sentinum XI 5737.

[2]) *Magistri* CIL VI 47. 717. 734. 1675; *decem primi* VI 86.

[3]) Ausser den sehr oft erwähnten *sacerdotes* (*ordo sacerdotum* CIL VI 2151), die häufig zugleich *patres* sind (CIL VI 738. 2271. 3727. XIV 63), begegnen auch *antistites* (CIL VI 716. XIV 57. 3567 u. a.), deren einer den Grad eines Löwen bekleidet (CIL VI 737).

[4]) Hieron. epist. 107, 2 = Migne, Patr. lat. XXII 869. Porphyr. de abst. IV 16; vgl. Henzen zu CIL VI 754.

[5]) Der Terminus für den Akt der Aufnahme ist *hierocoracica tradere, cryfios tradere* oder *ostendere, leontica, persica, heliaca, patrica tradere,* CIL VI 749 ff.; vgl. Porphyr. de abstin. IV 16; de antro nymph. 15.

[6]) Hist. aug. Comm. 9, 6: *sacra Mithriaca homicidio vero polluit, cum illic aliquid ad speciem timoris vel dici vel fingi soleat.* Tert. de cor. 15. Porphyr. de abst. IV 16. August. quaest. vet. et novi test. 114 = Migne XXXV 2343.

[7]) Greg. Naz. or. 4, 70. 89. 39, 5 =

Über den dogmatischen Inhalt der Mithrasreligion erhalten wir fast ausschliesslich durch die Denkmäler der Mithraeen Auskunft, naturgemäss oft nur eine recht unsichere und vieldeutige, weil uns der Schlüssel zu der fremdartigen Symbolik dieser Darstellungen fehlt. Das in allen Mithraeen wiederkehrende Hauptbild zeigt Mithras als jugendlichen Gott in persischer Gewandung, wie er den nach rechts stürmenden Stier von hinten niederreisst und ihm ein breites Messer in den Hals stösst, während ein Hund nach der Wunde aufspringt, eine Schlange das entströmende Blut aufleckt, und ein Skorpion die Hoden des gefällten Tieres, dessen Schwanz in ein Ährenbüschel ausläuft, angreift: Zeuge der Handlung ist ein dabei sitzender oder fliegender Rabe, um ein im Vordergrunde befindliches Gefäss bewegen sich ein Löwe und eine Schlange, zu beiden Seiten der Gruppe stehen zwei Jünglinge in persischer Tracht, der eine mit gehobener, der andere mit gesenkter Fackel; ihre Namen Cautes und Cautopates stehen jetzt inschriftlich fest.[1]) Das Hauptbild wird oft umrahmt von einer Anzahl kleiner Reliefbilder, die in typischer Reihenfolge und Wiederkehr Scenen eines *ἱερὸς λόγος* vorführen, in denen Mithras immer wieder die handelnde Person ist, zuweilen im Verkehr mit dem durch Strahlenkranz und Peitsche gekennzeichneten Sonnengotte, vielfach in Verbindung mit dem Stiere, den er zähmt, reitet oder gar auf dem Rücken fortschleppt, auch in andern Handlungen, z. B. einen Pfeil gegen einen Felsen abschiessend, aus dem eine Quelle entspringt, namentlich aber, wie er, als Kind gebildet, nackt bis auf die persische Mütze, in der rechten Hand ein Messer, in der linken eine Fackel haltend, mit halbem Leibe aus einem Felsen aufsteigt. Diese letztgenannte Darstellung, die häufig auch selbständig statuarisch gebildet ist, ist die einzige, deren Deutung durch Inschriften und Schriftstellerzeugnisse völlig sichergestellt ist: es ist die Geburt des Mithras aus dem Felsen, ein Mythus, der das erste Erscheinen des Tageslichtes auf den Berggipfeln zu versinnlichen scheint.[2]) Für alle andern Scenen geben uns die Quellen wohl mehr oder minder künstliche symbolische Deutungen,[3]) aber keinen Bericht über die mythischen Vorgänge, die uns im Bilde entgegentreten und deren Kenntnis Vorbedingung wäre für die Deutung des religiösen Inhaltes. Selbst die Auffassung des Hauptbildes ist insofern strittig, als die einen darin die Darstellung eines kosmogonischen Mythus der Perser, die andern ein von Mithras zu gunsten seiner Anhänger gebrachtes Entsühnungsopfer sehen:

Migne, Patr. gr. XXXV 592. 620. XXXVI 340 und dazu die *ἱστορίαι* des Nonnos (Cumont, Textes et monum. II p. 18 ff.).

[1]) Die Benennung ist sicher gestellt durch die Inschriften einer Stele im dritten Mithraeum zu Heddernheim (Cumont, Westd. Zschr. XIII 88 f.), wodurch sich frühere Versuche (zuletzt Cumont, Rev. archéol. XII 1888, 95 ff.) erledigen. Beide Namen sind Beinamen des Mithras (CIL III 4416. VII 650. CIRhen. 1413), mit dem die Figuren auch in Aussehen und Kleidung ganz identisch gebildet sind. Die Etymologie ist ebenso unsicher, wie die eines andern Beinamens *Nabarzes* (CIL III 1549. 3481; Suppl. 7938. VI 722. 742).

[2]) *Θεὸς ἐκ πέτρας* Firm. Mat. err. prof. rel. 20, 5; vgl. Justin. Mart. dial. c. Tryph. 70. Commod. instr. I 13. Hieron. adv. Jovin. I 7 = Migne, Patrol. lat. XXIII 219. Lyd. de mens. III 26. Inschriften mit *Petrae genetrici* CIL III 4424. 4543; Suppl. 8679. Westd. Ztschr. XIII 84, vgl. CIL V 5020. Im allgemeinen s. E. Maionica, Arch. epigr. Mitt. aus Oesterr. II 1878, 33 ff.

[3]) s. namentlich Porphyr. de antro nymph. 5. 18. 24. Schol. Stat. Theb. I 717 ff.

für die zweite dieser — übrigens miteinander keineswegs unvereinbaren — Ansichten spricht die Bezeichnung des aus der Wunde des Stieres fliessenden Blutes als *nama cunctis*,[1]) das für alle vergossene heilige Nass, eine Wendung, die es uns gleichzeitig begreifen lässt, wie die Christen den Mithrasverehrern vom Teufel eingegebene Nachahmung christlicher Sakramente vorwerfen konnten.[2]) Neben den aus dem persischen Mythus selbst entnommenen Darstellungen enthalten die Mithraeen auch zahlreiche Hinweisungen auf den chaldäischen Gestirndienst in Bildern nicht nur von Sol und Luna, sondern auch den Planetengöttern und den Gottheiten des Tierkreises, ferner symbolische Darstellungen der Elemente und ihres Zusammenwirkens, phantastische Gestalten des persischen Glaubens, wie z. B. den geflügelten und von einer Schlange umwundenen löwenköpfigen Gott mit seinen zahlreichen symbolischen Attributen, den Zoëga Aion nannte,[3]) daneben wieder vielfach die Bilder griechischer und römischer Götter, die man nicht durchweg als Übersetzungen persischer Gottheiten in die Göttertypik der griechisch-römischen Kunst auffassen darf, sondern als einen Hinweis darauf, dass die Mithrasreligion alle früheren griechischen und römischen Götterdienste sich unterwirft und in sich aufgehen lässt.

So rätselhaft und geheimnisvoll auch der gesamte römische Mithrasdienst ist und bleibt, so ist doch soviel klar, dass der hier verehrte Gott sowohl in seiner Identifikation mit der Sonne, die sich in dem Namen Sol invictus Mithras ausspricht, wie namentlich in der dominierenden Stellung, die er über allen andern Gottheiten einnimmt, von dem gleichnamigen Gotte des Avesta ganz beträchtlich verschieden ist,[4]) wie auch der ganze Kreis von Religionsvorstellungen, der im occidentalen Mithraskulte zum Ausdrucke kommt, sicher ausser den persischen auch fremdartige, insbesonders chaldäische Elemente enthält. Die Darstellungen des in den Mithraeen immer wiederkehrenden Bildercyklus, in denen Sol und Mithras als unter sich verschiedene Gottheiten neben einander stehen, zeigen einen merkwürdigen Widerspruch mit dem offiziellen Namen des Gottes: denn die Bezeichnung *Sol invictus Mithras* beweist, dass man in Rom Mithras prinzipiell nicht schied von der langen Reihe orientalischer Gottheiten, in welche die ebenfalls als *Sol invictus* bezeichneten Baʿalim von Hemesa und Palmyra gehören. Man darf daraus vielleicht schliessen, dass die für den Westen des Reiches massgebend gewordene Umbildung der ursprünglichen Mithrasauffassung eben in jenen Gegenden erfolgt ist, aus denen die im vorigen Abschnitte (§ 58) charakterisierten Gottheiten nach Rom kamen, etwa in Kommagene, möglicherweise auch in Armenien oder Kappadokien. Auf alle Fälle war diese Umbildung abgeschlossen, als der Mithraskult in Rom und den westlichen Provinzen Eingang fand, denn er tritt uns dort durchweg als etwas vollkommen Fertiges und Einheitliches entgegen und hat während der drei Jahrhunderte, aus denen unsere Denk-

---

[1]) CIL XIV 3567; vgl. VI 719. 731.

[2]) Justin. Mart. apol. I 66. Tertull. de praescr. haer. 40; de bapt. 5.

[3]) Cumont, Westd. Zschr. XIII 97 ff.

[4]) Auch dass in den Mithraeen dem Arimanius, d. h. dem göttlichen Vertreter des bösen Prinzips, Altäre errichtet werden (CIL VI 47. III 3414 f.), steht im Widerspruche mit persischer Anschauung.

mäler stammen, irgendwie nachweisbare und erhebliche Veränderungen und Ausgestaltungen nicht erfahren. Seine Hauptblüte fällt zusammen mit der der syrischen Gottesdienste in das ausgehende zweite und namentlich das dritte Jahrhundert n. Chr.; in den Provinzen erlischt er zu Anfang des 4. Jahrhunderts,[1]) in Rom hat er dagegen gerade in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts noch einen erneuten Aufschwung genommen, wie nicht nur die heftigen Angriffe des Firmicus Maternus, Paulinus von Nola und des sogen. Carmen contra paganos (oben S. 88), sondern auch die Denkmäler beweisen, vor allem die Inschriften aus dem bei San Silvestro in Capite gelegenen Mithraeum (CIL VI 749 ff.), die bis in das vorletzte Jahrzehnt des Jahrhunderts hinunterreichen: von der engen Verbindung, die der Mithraskult in diesen letzten Zeiten des Heidentums mit dem Dienste der Magna Mater und andern Fremdkulten einging, legen zahlreiche Taurobolienaltäre der gleichen Zeit (CIL VI 500 ff.) Zeugnis ab, deren Stifter die Priestertümer der Grossen Mutter, des Mithras, der Hekate, des Liber und oft auch anderer Gottheiten in einer Person vereinigen (s. oben S. 87 Anm. 3).

Litteratur. Dieser Abschnitt konnte kurz gestaltet werden mit Rücksicht auf das gediegene Werk von F. Cumont, Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithras, dessen 2. Band (Bruxelles 1896) eine erschöpfende Sammlung und Wiedergabe des gesamten litterärischen, epigraphischen und Denkmälermaterials bietet, während von dem die zusammenfassende Erörterung (Introduction) enthaltenden 1. Bande zur Zeit erst die erste Hälfte (1899) vorliegt; für den fehlenden Teil treten vorläufig ergänzend ein Cumonts Darlegungen in der Westd. Zeitschrift XIII 1894 S. 69 ff. und in Roschers Mythol. Lexik. II 3029 ff. Aus der sehr reichen älteren Litteratur verdienen Anführung noch G. Zoëga, Abhandlungen (herausg. von Welcker) S. 89 ff. F. Lajard, Introduction au culte de Mithra, Paris 1847; Recherches sur le culte de Mithra, Paris 1867. F. Windischmann, Abhandlungen f. d. Kunde des Morgenlandes I (1859) S. 1 ff. K. B. Stark, Zwei Mithraeen der Grossherzogl. Altertumssamml. in Karlsruhe, Heidelberg 1866.

60. Sonstige Fremdkulte. Die Masse fremder Gottesdienste, die seit dem Ausgange des 2. Jahrhunderts in Rom irgendwo private Ausübung finden, ist unübersehbar und kann hier nicht erschöpfend dargestellt werden; nur einige Kulte, die zeitweise auch für die weitere Öffentlichkeit eine massgebende Bedeutung gewonnen haben, sollen an dieser Stelle kurze Würdigung finden. Obenan steht in dieser Hinsicht der Dienst der Stadtgöttin von Karthago, die, mit ihrem einheimischen Namen תנת (Tanith) genannt,[2]) als Dea Caelestis im ausgehenden Altertume auch im religiösen Leben der Hauptstadt und des Heeres eine wichtige Rolle spielte. Diese „himmlische Herrin" des punischen Afrika,[3]) deren berühmter und prächtiger Tempel zu Karthago[4]) bis zum Ende des 4. Jahrhunderts be-

[1]) Das jüngste Zeugnis ist wohl CIL III 4796 aus Virunum, wonach im J. 311 der Praeses der Provinz Noricum Aurelius Hermodorus das *templum vetusta(te) conlabsum, quot fuit per annos amplius L desertum,* wiederherstellt.

[2]) S. namentlich Nöldeke bei v. Domaszewski, Westd. Zschr. XIV 74 f. und im allgemeinen Cumont bei Pauly-Wissowa, Real-Encycl. II 1247 ff. Roscher, Mythol. Lexik. II 612 ff.

[3]) *Caelestis Afrorum* (*dea*) Tert. ad nat. II 8 = apol. 24; vgl. Salvian. de gubern. dei VIII 9. Ambros. epist. I 18, 30 = Migne XVI 980.

[4]) R. Cagnat, Rev. archéol. XXIV 1894, 188 ff.; vgl. über den karthagischen Gottesdienst mit seinen ausschweifenden Festen und seinen Orakeln namentlich August. c. d. II 4. 26. Hist. aug. Pertin. 4, 2; Macrin. 3, 1; tyr. trig. 29, 1. Herodian. V 6, 4. Ulpian. reg. 22, 6.

stand[1]) und deren Dienst von Karthago aus auch in Numidien, Mauretanien und bis nach Spanien hinein Verbreitung gefunden hatte,[2]) wurde in Rom durch den aus Afrika gebürtigen Kaiser Septimius Severus heimisch. Wenn eine späte Überlieferung[3]) schon bei der Zerstörung Karthagos durch Scipio Africanus minor die Stadtgöttin vermittels Evocation nach Rom kommen lässt, so ist das sicher eine später zurechtgemachte Legende, die sich einmal dadurch widerlegt, dass die Römer die Evocation und Übernahme von Gottheiten unterworfener und zerstörter Städte nicht über eine eng begrenzte Zone der Nachbarschaft hinaus ausgedehnt haben (oben S. 44), vor allem aber auch völlig unvereinbar ist mit dem Fehlen aller Zeugnisse für einen stadtrömischen Dienst der Caelestis vor Septimius Severus. Dagegen erscheint ihr Bild[4]) auf den Münzen des genannten Kaisers (Eckhel, D. N. VII 183), und Julia Domna lässt sich beim rheinischen Heere als Caelestis dea Altäre errichten.[5]) Ein stadtrömisches Heiligtum, dessen Existenz für das Jahr 259 bezeugt ist,[6]) lag an bevorzugter Stelle, auf der nördlichen Anhöhe des capitolinischen Hügels, und ist wegen dieser intrapomerialen Lage wohl erst als eine Gründung des Caracalla anzusehen: wenn dieses Heiligtum nicht nach Trastevere oder in ein anderes entlegenes Stadtviertel verwiesen wurde, sondern recht im Herzen der Stadt seinen Platz fand, so wird man daraus auf staatliche Reception des Gottesdienstes schliessen dürfen, und für die Wahl des Ortes ist, da man die karthagische Göttin seit Vergil ziemlich allgemein mit Juno gleichzusetzen pflegte,[7]) gewiss die Nachbarschaft des altberühmten Tempels der Juno Moneta massgebend gewesen. Welches Ansehen die Göttin zur Zeit des Kaisers

---

[1]) Er wurde im J. 399 in eine christliche Kirche verwandelt, bald darauf aber ganz zerstört, Auct. de promiss. et praedict. dei III 38 = Migne, Patrol. lat. LI 835. Vict. Vit. hist. persec. Vand. I 8; vgl. August. enarr. in psalm. 62, 7. 98, 14; serm. 105, 12 = Migne XXXVI 752. XXXVII 1270. XXXVIII 624.

[2]) Die inschriftlichen Zeugnisse bei Ruggiero, Dizion. epigraf. II 4 f., vgl. Cumont a. a. O.

[3]) Serv. Aen. XII 841: *constat bello Punico secundo exoratam Iunonem, tertio vero bello a Scipione sacris quibusdam etiam Romam esse translatam*; wenn bei Macr. S. III 9, 7 das Formular der *evocatio* auf Karthago gestellt ist, so hat dies wohl erst der von Macrobius indirekt benützte Serenus Sammonicus, ein Zeitgenosse des Septimius Severus (s. Wissowa, Hermes XVI 502 ff.), so angeordnet.

[4]) Die Göttin sitzt auf einem rasch laufenden Löwen; vgl. Apul. met. VI 4 *celsae Carthaginis, quae te virginem vectura leonis commeantem percolit.* Cass. Dio LXXIX 12, 2. Tert. apol. 12.

[5]) Westd. Zschr. IX 296 = Körber, Röm. Inschr. d. Mainzer Museums (1897) nr. 13; vgl. v. Domaszewski a. a. O. S. 72 ff.; andre Militärinschriften an Caelestis CIL III Suppl. 10407. 10955, vgl. auch III 992 f.

[6]) Durch die neu gefundene Inschrift Notiz. d. scavi 1892, 407, die von G. Gatti, Dissert. d. pontif. accad. Rom. di archeol. ser. II t. VI (1897) S. 331 ff. schön erläutert worden ist. Sonstige stadtrömische Inschriften CIL VI 77—80. 545. 2242.

[7]) z. B. Hor. c. II 1, 25. Plin. n. h. VI 20. Minuc. Fel. 25, 9. Tertull. ad nat. II 17 = apol. 25. Apul. met. VI 4. Firm. Mat. err. prof. rel. 4, 1; letztgenannter Autor bezeichnet sie zugleich als *Venus virgo* (*Iuno virgo* Apul. a. a. O.), und diese Hervorhebung der Jungfräulichkeit findet sich ausserdem sowohl bei Augustin. c. d. II 4. 26. Tert. apol. 23. Commod. instr. I 16, 9 als auch inschriftlich (CIL VIII 9796. Not. d. scavi 1892, 407). Das Beiwort *caelestis* erhalten ausser Juno (CIL III Suppl. 10407. VIII 1424) und Venus (CIL V 8137 f. VI 780. IX 2562. X 1596) auch Diana (CIL V 5765. VIII 999. XIV 3536, vgl. Herodian. V 6, 4), Fortuna (CIL VIII 6943; vgl. Philastr. de haeres. 15: *alia haeresis quae Reginam, quam et Fortunam caeli nuncupant, quam et Caelestem vocant in Africa*) und Bona Dea (CIL X 4849. XIV 3530), ohne dass die Beziehung auf die punische Göttin dadurch überall gesichert wäre.

Elagabal genoss, beweist die Thatsache, dass er gerade sie für würdig erachtete, die Gemahlin des Sonnengottes von Hemesa (oben S. 306) zu werden, und darum ihr aus dem karthagischen Mutterheiligtume herbeigeholtes Bild in der feierlichen Form des *ἱερὸς γάμος* mit seinem Gotte vermählen liess.[1]) Über die Formen des Kultes der Caelestis fehlt es uns an Nachrichten: die Verehrung durch Gemeinden von Eingeweihten[2]) und den ausgeprägt monotheistischen Zug[3]) hat sie mit den andern Fremdkulten östlichen Ursprungs gemeinsam, mit denen sie auch hin und wieder in Verbindung tritt:[4]) ihre Bedeutung noch im 4. Jahrhundert beweist die Polemik des Firmicus Maternus (de err. prof. relig. 4), der sie zusammen mit Isis, Magna Mater und Mithras zum Gegenstande seiner heftigsten Angriffe macht, und noch im 5. Jahrhundert eifert Salvianus (de gub. dei VIII 9 f.) erregt gegen ihre Anhänger in Afrika. Dass die karthagische Göttin wie jede semitische Baʿalath auch einen männlichen Kultgenossen neben sich hatte, würde man auch ohne direktes Zeugnis anzunehmen berechtigt sein: auf zwei Inschriften wird dieser Genosse als Aesculapius bezeichnet,[5]) und ein Tempel dieses Gottes, d. h. des phönizischen Eschmun, lag auf der Byrsa von Karthago,[6]) d. h. also in unmittelbarer Nachbarschaft desjenigen der Stadtgöttin. Es scheint aber auch ein Zusammenhang zwischen Caelestis und dem in römischer Ausdrucksweise Juppiter optimus maximus Hammon[7]) genannten Gotte bestanden zu haben, in dem sich der kyrenäische Ammon und der phönizische Baʿal Chamman vereinigen.[8])

Eine besondere Gruppe von grossem Interesse bilden die thrakisch-phrygischen Gottheiten,[9]) unter denen der von den Griechen meist mit Dionysos,[10]) von den Römern durchweg mit Juppiter identifizierte[11]) Savazios[12]) obenan steht. Obwohl sein Name schon in der republikanischen

---

[1]) Herodian. V 6, 4. Cass. Dio LXXIX 12, 1.

[2]) *Sacratae* Not. d. scavi 1892, 407 (vgl. August. c. d. II 26), wo auch Priesterinnen und *canistrariae* erwähnt werden; Priester mehrfach in Afrika, ein *princeps sacerdotium deae Caelestis* in Rom CIL VI 2242.

[3]) Bezeichnend dafür sind namentlich die beiden von Buecheler mit Recht auf Caelestis bezogenen Gedichte vom Hadrianswall und aus Auzia in Mauretanien, CIL VII 759. VIII 9018 = Buecheler, Anth. epigr. nr. 24. 253.

[4]) z. B. machen *leones* des Mithraskultes eine Weihung an Caelestis, CIL VI 80.

[5]) *Caelesti augustae et Aesculapio augusto et Genio Carthaginis* CIL III 993; *sacerdos publicus deae Caelestis et Aesculapi* VIII Suppl. 16417.

[6]) Strab. XVII 832. Liv. XLI 22, 2. XLII 24, 3.

[7]) CIL III 3463. VI 378. XI 3077; vgl. II 3729. III Suppl. 11128.

[8]) Interessant ist namentlich das Gedicht CIL VIII 9018 = Buecheler, Anth. epigr. nr. 253, wo Caelestis angeredet wird: *[Pan]thea cornigeri sacris adiuncta Tonantis, [q]uae Libycis Maurisque simul venerabilis oris [his] etiam colitur terris, quam Iuppiter Hammon [inter] utrumque lat[us] m[e]diam cum Dite severo [dext]er sede tegit.* Im allgemeinen vgl. v. Domaszewski und Nöldeke, Westd. Zschr. XIV 73 ff. R. Pietschmann bei Pauly-Wissowa, Real-Encycl. I 1856.

[9]) Ueber die ethnographischen und religionsgeschichtlichen Zusammenhänge der Thraker und Phryger vgl. P. Kretschmer, Einl. in die Gesch. d. griech. Sprache S. 171 ff., namentlich S. 194 ff.

[10]) Cic. de nat. deor. III 58. Plut. Quaest. conv. IV 6, 2. Macr. S. I 18, 11. Lyd. de mens. IV 38.

[11]) Inschriftlich CIL VI 429 f. XI 1323. XIV 2894.

[12]) Ueber die Namensform s. Usener, Götternamen S. 43 f. Kretschmer a. a. O. S. 195 f. Ueber den Gott im allgemeinen s. F. Lenormant, Rev. archéol. N. S. XXVIII (1874) 300 ff. 380 ff. XXIX (1875) 43 ff. Preller-Robert, Griech. Mythol. S. 701 f.; vgl. auch Monum. d. Inst. Suppl. tav. 28.

Zeit den Römern bekannt war und mit dem des Gottes der Juden *deus Sabaoth* vermengt wurde,[1]) so haben wir doch keinen Anhaltspunkt für die Annahme, dass sein Gottesdienst und seine Mysterien, die *sacra Savadia*[2]), in Rom und Italien früher als gegen Ende des 2. christlichen Jahrhunderts eingedrungen wären:[3]) datierte Zeugnisse, wie ein Lageraltar aus Mainz (v. DOMASZEWSKI, Westd. Ztschr. XIV 41) und einer der Steine der Equites singulares (v. J. 241, HENZEN, Annali d. Inst. 1885, 273), führen uns nur bis in die Mitte des 3. Jahrhunderts hinauf, und sicher nicht älter ist auch der *Vincentius antistes Sabazis* (CIL VI 142), der die mit den bekannten Gemälden geschmückte Grabkammer der Vibia errichten liess.[4]) Der *Ζεὺς Βροντῶν* von Dorylaion[5]) hatte als *Deus Bronton* oder *Iuppiter sanctus Bronton* in Rom Verehrer und Priester,[6]) während die Annahme, dass auch der ausschweifende Geheimdienst der thrakischen Kotyto in Rom geübt worden sei, auf einem Missverständnisse beruht.[7]) Von besonderem Interesse sind die zahlreichen im Bereiche des Prätorianerlagers gefundenen Votivsteine, die im 3. Jahrhundert von thrakischen Angehörigen der *cohortes praetoriae* den Göttern ihrer Heimat (*diis paternis*) gesetzt sind, z. B. dem Deus sanctus Heros, dem Asclepius Zimidrenus, dem Zbelthiurdos u. a.[8]) Blieben auch selbstverständlich diese Gottheiten fremder Soldaten von den Staatsgöttern eben so streng geschieden wie z. B. die von den keltischen und germanischen Equites singulares verehrten Fata, Suleviae und Campestres (s. oben S. 77), so zeigt doch das Beispiel der ebenfalls keltischen Epona, die seit dem 1. Jahrhundert n. Chr. auch in Rom selbst in ziemlich weitem Umfange zur Schutzgöttin der Ställe geworden ist,[9]) wie stark unter Umständen wenigstens der Privatkult von solchen fremden Religionsvorstellungen sich beeinflussen liess.

Zu den in erster Linie von den Soldaten verehrten Gottheiten gehört auch Nemesis,[10]) und zwar weist nicht nur die grosse Ausdehnung

---

[1]) Val. Max I 3, 3 (aus dem J. 615 = 139): *Iudaeos, qui Sabazi Iovis cultu Romanos inficere mores conati erant, repetere domos suas coegit*; vgl. F. CUMONT, Hypsistos (Rev. de l'instruct. publ. en Belg. XL 1897 Supplém.) S. 5 f.

[2]) *Sacerdos sacrorum Savadiorum* CIL X 5197; vgl. *sacra et ritus initiationis ipsius, quibus Sebadiis nomen est*, Arnob. V 21, wo auch einige Angaben über den Inhalt der Mysterien stehen (vgl. Clem. Alex. protr. 2. Firm. Mat. err. prof. rel. 10, 2).

[3]) Apul. met. VIII 25: *omnipotens et omniparens Dea Syria et sanctus Sabadius et Bellona et Mater Idaea et cum suo Adone Venus domina caecum reddant* beweist nichts für römischen Kult.

[4]) Dass diese Gemälde eine direkte Beziehung auf die Savazios-Mysterien hätten (MAASS, Orpheus S. 207 ff.), ist nicht erweislich.

[5]) CUMONT bei PAULY-WISSOWA, Real-Encycl. III 891.

[6]) CIL VI 432. 733 (vgl. unten S. 317 Anm. 3). 2241. Inscr. gr. Sicil. Ital. 982 f.

[7]) Die Erwähnungen der *spurca Cotyttia* bei Verg. catal. 5, 19 und Hor. epod. 17, 56 sind rein litterarischer Natur und gehen ebensowenig auf römische Verhältnisse wie Juven. 2, 92.

[8]) CIL VI 2797—2860 und dazu MOMMSEN p. 720; vgl. HENZEN, Bull. arch. com. III 1875, 83 ff. HENZEN und VISCONTI ebd. IV 1876, 61 ff. LANCIANI ebd. VIII 1880, 12. G. GATTI ebd. XVI 1888, 140.

[9]) Juven. 8, 154. Minuc. Fel. 27, 7. Tert. ad nat. I 11 = apol. 16. Prud. apoth. 197. CIL VI 293. Annali d. Inst. 1881 Tav. d'agg. S; s. auch oben S. 77 Anm. 2. 3.

[10]) Unter den zahlreichen, meist dem 3. Jhdt. angehörenden Soldateninschriften ist beachtenswert namentlich CIL VI 2821 (vom J. 246): *I. O. M. et Marti et Nemesi* [*et*] *Soli et Victoriae et omnibus diis patriensibus civ*(*es*) *ex prov*(*incia*) *Belgica Au*-*g*(*usta*) *Viromanduoru*(*m*) (folgen die Namen zweier Prätorianer).

ihres Kultes in den Donauländern, sondern namentlich auch die Thatsache, dass sie im Bilde mit Diana, der Hauptgöttin der Westthraker (oben S. 203 Anm. 1) verschmolzen wird[1]), auf jene Gegenden als lokalen Ausgangspunkt ihres Dienstes hin: bei den Truppen wird sie einerseits (anknüpfend an griechische Anschauungen) als die Beschützerin der Arena,[2]) andererseits als eine der Schutzgottheiten des Exerzierplatzes verehrt, in welcher Eigenschaft sie den Namen *Nemesis campestris* führt.[3]) Aber auch die auf griechischem Boden in der Kaiserzeit weit verbreitete allgemeinere Vorstellung, die in Nemesis eine mit Tyche-Fortuna identische oder mindestens nahe verwandte Gottheit sah,[4]) hat in Rom Eingang gefunden. Ein auf dem Capitol befindliches Nemesisbild freilich, dessen der ältere Plinius Erwähnung thut,[5]) diente gewiss nicht Kultzwecken, aber im 3. Jahrhundert begegnen uns nicht ganz selten sichere Zeugnisse für den Glauben an eine den Weltlauf beherrschende,[6]) aller übrigen Götter Macht in sich vereinigende Nemesis-Fortuna,[7]) die von ihren Anhängern, den *Nemesiaci*[8]), in den ausschweifenden Formen der Fremdkulte[9]) verehrt wird. Doch scheint sich ihr Dienst mehr auf die unteren und mittleren Schichten der Bevölkerung beschränkt zu haben; wenigstens finden wir unter den fremden Gottesdiensten, deren Würden und Grade von den vornehmen Vorkämpfern des sinkenden Heidentums im 4. Jahrhundert bekleidet werden (oben S. 87), den der Nemesis nie erwähnt, dagegen — neben den Weihen des Mithras, der Grossen Mutter, der Isis u. a. — fast ausnahmslos das Priestertum der Hekate (*hierophanta Hecatae*),[10]) mit dem sich ziemlich regelmässig die Würde eines *archibucolus dei Liberi*[11]) verbindet. Da die römischen Hekatemysterien aus Aegina herstammten[12]) und die dortigen Weihen als von Orpheus begründet galten,[13]) so haben die Römer wohl

---

[1]) CIL III 4738; Suppl. 10440 und mehr bei J. Zingerle, Arch. epigr. Mitt. aus Oesterr. XX 1897, 228 ff.

[2]) So namentlich bei den Amphitheatern von Aquincum (CIL III Suppl. 10439 ff.), Carnuntum (Arch. epigr. Mitt. XX 205 ff.) u. a., vgl. A. v. Premerstein, Philol. LIII (N. F. VII 1894) 407 ff.

[3]) CIL VI 533 (herrührend von einem *campi doctor*); vgl. die ganz ähnliche Weihung an *Mars campester* CIL II 4083 und M. Siebourg, De Sulevis Campestribus Fatis (Diss. Bonn 1886) p. 36 ff.

[4]) Ueber die griechischen Nemesisvorstellungen s. H. Posnanski, Nemesis und Adrasteia [Bresl. philol. Abhandl. V 2], Breslau 1890. O. Rossbach in Roschers Mythol. Lexik. III 117 ff.

[5]) Plin. n. h. XI 251. XXVIII 22; vgl. Auson. Mos. 379.

[6]) *Regina* heisst sie z. B. CIL III 827. 1438. 4008 u. a.; *μεγάλη Νέμεσις ἡ βασιλεύουσα τοῦ κόσμου* Inscr. gr. Sicil. Ital. 1012 = CIL VI 532.

[7]) Amm. Marc. XIV 11, 25 ff. Mart. Cap. I 88. CIL III 1125: *deae Nemesi sive Fortunae.* Hist. aug. Max. et Balb. 8, 6: *Nemesis, id est vis quaedam Fortunae.* Dass der Restitutionstag des Tempels der Nemesis in Aquincum, der 24. Juni 214 (CIL III Suppl. 10439), auf das Datum des *natalis Fortis Fortunae* (oben S. 206) fällt (Mommsen, Ephem. epigr. IV p. 127), ist wohl nicht mehr als ein Zufall.

[8]) Commod. instr. I 19. Paulin. Nol. epist. 16, 4. Cod. Theod. XIV 8, 3.

[9]) Nemesis und Magna Mater zusammen in Ostia, CIL XIV 34; mit Isis wird Nemesis identifiziert von Apul. met. XI 2, mit der Sonne von Macr. S. I 22, 2.

[10]) CIL VI 504. 511. 1675. Eph. epigr. VIII 648; bloss *hierofanta* CIL VI 261. 1778 f.; *s(acerdos) d(eae) Hecate* VI 500, *hierophanta Hecatar(um)* VI 510, vgl. 507.

[11]) CIL VI 504. 510. 1675. Eph. epigr. VIII 648; *s(acerdos) d(ei) L(iberi)* VI 500, *hierophantes Liberi patris et Hecatarum* VI 507.

[12]) Aconia Fabia Paulina, welche *hierophantria deae Hecatae* ist (CIL VI 1780), nennt sich *sacrata apud Eginam Hecatae* (VI 1779; vgl. *sacrata apud Aeginam deabus* 1780).

[13]) Paus. II 30, 2; vgl. A. Dieterich, De

die Geheimdienste von Hekate und Dionysos gemeinsam aus Aegina erhalten. Wo von *Hecatae* oder *deae* in der Mehrzahl die Rede ist, sind darunter Hekate und Persephone zu verstehen (vgl. Apul. met. XI 2), die Feier der Mysterien in nächtlichem Dunkel und unter düsterem Ceremoniell[1]) entspricht dem Charakter der Göttinnen. Offen bleibt die Frage nach der Zeit, in der der gemeinsame Geheimdienst von Hekate und Dionysos in Rom Aufnahme fand. Die angeführten Zeugnisse stammen sämtlich erst aus dem 4. Jahrhundert; da jedoch Mysterien des Dionysos in Rom mit Sicherheit schon zur Zeit des Septimius Severus nachweisbar sind (CIL VI 461) und die für diese bestimmten Kultgenossenschaften (*spirae*, s. oben S. 248) schon damals Beziehungen zum Hekatedienste haben,[2]) so werden wir annehmen dürfen, dass dieser ganze Kult im 3. Jahrhundert sich mehr in den niederen Kreisen der Bevölkerung hielt, im 4. Jahrhundert aber unter dem Drucke des siegreich vordringenden Christentums mit den übrigen *sacra peregrina* in engere Beziehung trat[3]) und daraufhin zu jenen vornehmen Gottesdiensten gezählt wurde, durch deren Übung und Erhaltung man dem absterbenden Heidentume neues Leben einflössen zu können meinte.

---

hymnis Orphicis (1891) S. 44 f. Maass, Orpheus S. 176.

[1]) Im J. 377 nennt sich Sabina *ὄργια Δηοῦς καὶ φοβερὰς Ἑκάτης νύκτας ἐπισταμένη* Inscr. gr. Sic. Ital. 1019; vgl. CIL VI 1779 = Buecheler, Anth. epigr. nr. 111, 28 *Hecates ministram trina secreta edoces*. Zosim. IV 3.

[2]) CIL VI 261 *Fla*(*via*) *Procla Cal*(*ocaeri*) *et spira; pro salu*(*te*) *Augg. nn. M. Aur*(*elius*) *Sabinus d. d. d. suppl*(*icante*) *C. Iul*(*io*) *Calocaero ierof*(*anta*) steht auf der Basis einer Hekatestatue; vgl. CIL XI 671 *sacerdos Liberi et Ecate.*

[3]) Ein *sacerdos dei Brontontis et Aecate* gründet ein *spelaeum* des Mithras, CIL VI 733; Annäherung an Magna Mater beweist die Wendung *Cibeles triodeia signa* CIL VI 511 = Buecheler, Anth. epigr. nr. 1529 A 5; unter den zahlreichen Gottheiten, deren Qualitäten Isis in sich vereinigt, erscheint Hekate schon bei Apul. met. XI 5.

Dritter Teil.

Die Formen der Götterverehrung.

61. Sacralrechtliche Grundlagen. Zwischen dem Römer, dem einzelnen sowohl wie der Gemeinde, und der Gottheit besteht ein fester Rechtsverkehr, der sich nach den Sätzen des vom *ius humanum* streng geschiedenen *ius divinum* vollzieht;[1]) dieses *ius divinum* greift sowohl in öffentliche wie in private Rechtsverhältnisse ein, da aber der Staat nicht nur im Namen der Gesamtheit zur Gottheit in Beziehung tritt, sondern auch den Einzelverkehr seiner Bürger mit ihr regelt und beaufsichtigt, so bildet das *ius sacrum* einen Teil des *ius publicum*.[2]) Grundlage und Voraussetzung für die gesamte Götterverehrung ist das Gefühl der Abhängigkeit von der göttlichen Macht und Fürsorge (*religio*)[3]) und der Wunsch, die höheren Gewalten sich gnädig zu stimmen und zu erhalten, als dessen Ausfluss sich der gesamte öffentliche wie private Gottesdienst giebt: er erhält seine bestimmte Gestaltung durch eine lange Reihe von Einzelfestsetzungen, indem der Staat oder der Einzelne in rechtsverbindlicher Form Verpflichtungen zu einmaligen oder wiederkehrenden Leistungen eingeht und durch deren gewissenhafte Einhaltung auch die Gottheit an die Erfüllung der mehr oder weniger ausdrücklich ausbedungenen Gegenleistungen für gebunden erachtet, mag diese Gegenleistung in der dauernden Gewährung und Erhaltung der göttlichen Huld, wie sie sich in Fernhaltung alles Bösen und Herbeiführung alles Guten und Erwünschten zeigt, bestehen oder in einer Dokumentierung dieser Huld im Einzelfalle durch Abwendung einer bestimmten Gefahr oder Leitung eines speziellen Beistandes.

---

[1]) Gai. II 2: *summa itaque rerum divisio in duos articulos diducitur, nam aliae sunt divini iuris, aliae humani.* Serv. Georg. I 269: *fas et iura sinunt, id est divina humanaque iura permittunt: nam ad religionem fas, ad homines iura pertinent.*

[2]) Ulpian. Dig. I 1, 1, 2: *publicum ius est, quod ad statum rei Romanae spectat. privatum quod ad singulorum utilitatem .... publicum ius in sacris, in sacerdotibus, in magistratibus consistit;* vgl. Mommsen, Staatsr. II 52.

[3]) Cic. de har. resp. 19: *pietate ac religione atque hac una sapientia, quod deorum numine omnia regi gubernarique perspeximus, omnis gentis nationesque superavimus;* de inv. II 161: *religio est, quae superioris cuiusdam naturae, quam divinam vocant, curam caerimoniamque affert.* Cicero leitet das Wort von *relegere* (Gegensatz *neglegere*) ab (de nat. deor. II 72, dagegen Lact. inst. div. IV 28, 3 ff., vgl. Serv. Aen. VIII 349: *religio id est metus ab eo quod mentem religet dicta religio*).

Der Grundstock der sacralen Verpflichtungen des Staates geht zurück bis auf seine Anfänge. Wie bei der Begründung einer *colonia civium Romanorum* auf die Konstituierung des neuen Gemeinwesens sofort die Regelung seiner sacralen Verbindlichkeiten durch die ersten Magistrate unter Mitwirkung des Gemeinderates erfolgt,[1]) so denkt man sich in der Vorzeit die Begründung der römischen Staatsreligion: nachdem Romulus die Stadtgründung vollzogen und die junge Gemeinde nach aussen gesichert und im Innern gegliedert hat, ordnet sein Nachfolger die *sacra populi Romani*:[2]) mögen die Götter an sich auch selbstverständlich älter sein als der römische Staat, römische Staatsgötter gibt es erst nach der Begründung des römischen Staates, die römische Religion ist eine Staatseinrichtung sowohl was die Auswahl der Götter[3]) als was die Form ihrer Verehrung[4]) anlangt. Dieser ganze Kreis, der auf die älteste Religionsordnung zurückgehenden *sacra patria* bleibt, einmal durch Vertrag des die Gemeinde vertretenden Königs mit der Gottheit festgesetzt, für alle Zeiten unverändert bestehen, und es ist oben S. 15 ff. dargelegt worden, dass die Gottheiten, deren Verhältnis zum römischen Volke als auf jenen ältesten Sacralverträgen beruhend gedacht wurde, die *di indigetes*, bestimmte Sonderrechte genossen, indem sie allein Einzelpriester (*flamines*) besassen, nur ihre Festtage ein für allemal consecriert d. h. als *feriae* dem menschlichen Verkehre entzogen waren und nur auf ihren Dienst das schwierige und komplizierte alte Ceremonialgesetz Anwendung fand. Dieser Grundstock sacraler Verpflichtungen des römischen Staates hat aber eine andauernde Vermehrung erfahren, indem von seiten der Gemeinde stets neue Verbindlichkeiten eingegangen wurden, sei es zu neuen Leistungen gegen die bereits anerkannten Staatsgötter sei es gegen neue Gottheiten zur Aufnahme ihres Kultes.

Die Form, in welcher sich die Übernahme solcher neuen Verbindlichkeiten in der Regel vollzieht, ist das Votum, d. h. die in rechtsverbindlicher Form gegebene Feststellung sowohl dessen, was der Gelobende von der Gottheit erbittet, als dessen, was er für den Fall der Gewährung seiner Bitte jener als Gegenleistung darzubringen sich ver-

[1]) Lex. colon. Genet. (CIL II Suppl. 5439) c. 64: *IIvir(i) quicumque post col(oniam) deductam erunt, ii in diebus X proxumis, quibus eum mag(istratum) gerere coeperint, at decuriones referunto . . . quos et quot dies festos esse et quae sacra fieri publice placeat et quos ea sacra facere placeat.* Ueber die zu verehrenden Götter erübrigt sich jeder Beschluss, da die Kolonien als *quasi effigies parvae simulacraque populi Romani* (Gell. XVI 13, 9) natürlich die römischen Staatsgötter verehren.

[2]) Liv. I 19. Cic. de rep. II 26 und mehr bei Schwegler, Röm. Gesch. I 540 ff.

[3]) Liv. XXXIX 15, 2: *hos esse deos, quos colere venerari precarique maiores vestri instituissent.* Varro ant. rer. div. I bei August. c. d. VI 4: *Varronis igitur confitentis, ideo se prius de rebus humanis scripsisse, postea de divinis, quia divinae istae ab hominibus constitutae sunt, haec ratio est: „sicut prior est“ inquit „pictor quam tabula picta, prior faber quam aedificium, ita priores sunt civitates quam ea, quae a civitatibus instituta sunt“. dicit autem prius se scripturum fuisse de dis, postea de hominibus, si de omni natura deorum scriberet.*

[4]) Liv. I 20, 5: *pontificem deinde* (Numa) *. . . legit eique sacra omnia exscripta exsignataque attribuit, quibus hostiis, quibus diebus, ad quae templa sacra fierent atque unde in eos sumptus pecunia erogaretur.* Cic. Sest. 91: *tum res ad communem utilitatem, quas publicas appellamus, tum conventicula hominum, quae postea civitates appellatae sunt, domicilia coniuncta, quas urbes dicimus, invento et divino iure et humano, moenibus saepserunt.*

pflichtet.[1]) Mit dem Augenblicke der feierlichen Aussprache dieses Gelübdes[2]) ist der Gelobende bezw. die durch ihn vertretene Gemeinde an diese Erklärung gebunden; bis zu dem Zeitpunkte, der über Erfüllung oder Nichterfüllung seiner Bitte entscheidet, befindet er sich in derselben Lage wie der Angeklagte bei noch schwebendem Prozesse,[3]) sobald das Erbetene eingetreten ist, ist er rechtskräftig zur Erfüllung der gelobten Gegenleistung verurteilt:[4]) diese Erfüllung (*votum solvere, reddere*) geschieht durch Vollziehung der gelobten Handlung oder durch Überweisung der gelobten Sache an die Gottheit, die ihren Teil des Pactes erfüllt und damit die Gegenleistung verdient hat: *votum solvit lubens merito* ist darum die offizielle und unzählige Male wiederkehrende Formel.[5]) Die Anlässe zu den *vota publica* sind ebenso mannigfacher Art wie die der zahlreichen aus den Weihinschriften uns bekannten Privatgelübde. Erstreckt sich der Inhalt der Bitte, für deren Erfüllung das Gelübde gethan wird, auf das Staatswohl im allgemeinen, so wird das Votum auf eine bestimmte Zeit gestellt und nach deren Ablauf nicht nur eingelöst, sondern zugleich durch ein neues für den gleichen Zeitraum der Zukunft ersetzt: im Verfolg solcher regelmässig fortlaufender *vota pro reipublicae salute* erfolgen sowohl die Antrittsopfer der höchsten Staatsbeamten am Tage des magistratischen Neujahrs[6]) wie am Abschlusse einer jeden Censusperiode das Opfer des *lustrum*[7]) und in der Kaiserzeit die diesen nachgebildeten Feiern *pro salute imperatoris* einerseits am Beginne eines jeden Kalenderjahres,[8]) andererseits für längere Perioden von 5, 10 oder 20 Jahren (*vota quinquennalia, decennalia, vicennalia*).[9]) Für die Mehrzahl der Gelübde aber ist der Anlass ein spezieller, eine ausserordentliche und gefährliche Situation des Staates, in der man sich des besonderen Schutzes der Götter dadurch versichern will, dass man ihnen für den Fall eines guten Ausganges bestimmte Versprechungen macht; so regelmässig beim Auszuge des Feldherrn zum Kriege[10]) oder vor der Entscheidung einer schweren Schlacht,[11]) bei Seuche

---

[1]) Zum Folgenden vgl. ausser MARQUARDT, Staatsverw. III 264 ff. namentlich A. PERNICE, Sitz.-Ber. Akad. Berlin 1885, 1146 ff.

[2]) Der Terminus dafür ist *vota nuncupare* (Varro de l. l. VI 60. Fest. p. 173), daher bei den Arvalbrüdern die Formel *magister collegi fratrum Arvalium nomine vota nuncupavit in ea verba quae infra scripta sunt* (HENZEN, Acta S. 95 f.) und der Name *votorum nuncupatio* für den Festact des 3. Januar (CIL I² p. 305. MARQUARDT a. a. O. S. 267); *concipere votum* ist der Ausdruck für die Feststellung des Wortlautes, *suscipere votum* für die Anerkennung der durch das Gelübde begründeten Verpflichtung.

[3]) *voti reus* Verg. Aen. V 237. Macr. S. III 2, 6 (*reus qui suscepto voto se numinibus obligat*). Serv. Aen. IV 699; über die Bedeutung von *reus* (*omnes quorum de re disceptatur* Cic. de orat. II 183) vgl. MOMMSEN, Strafr. 189 f.

[4]) *voti* (oder *voto*) *damnatus* Verg. Ecl. 5, 80 und dazu Serv. Nepos Timol. 4, 3. Liv. V 25, 4. VII 28, 4. X 37, 16. XXVII 45, 8. XXXIX 9, 4; ältere Zeugnisse bei Non. p. 276.

[5]) vgl. auch z. B. Ovid. trist. IV 2, 56 *et dabitur merito laurea vota Iovi* und mehr bei BRISSONIUS, De formulis I 170. Für Votivgaben von Privatleuten reiche Materialsammlung bei A. DE-MARCHI, Il culto privato dei Romani I 271 ff.

[6]) MOMMSEN, Staatsr. I 594 f.

[7]) Suet. Aug. 97 *cum . . . lustrum conderet . . . vota, quae in proximum lustrum suscipi mos est, collegam suum Tiberium nuncupare iussit*; mehr bei MOMMSEN, Staatsr. II 406.

[8]) Cass. Dio LI 19, 7 zum J. 724 = 30. HENZEN, Acta fratr. Arval. S. 89 ff. MARQUARDT a. a. O. 266 f.

[9]) MARQUARDT, a. a. O. 268.

[10]) MOMMSEN, Staatsr. I 61, 6.

[11]) z. B. Liv. X 19, 17: *Bellona, si hodie nobis victoriam duis, ast ego tibi templum voveo.*

und Misswachs oder überhaupt jeder Bedrohung der Existenz des Staates, wo man durch *vota quinquennalia* (Liv. XXXI 9, 9) oder *decennalia* gewissermassen eine göttliche Garantie für das Fortbestehen des Staates zu erreichen sucht;[1]) in der Kaiserzeit begegnen uns dann die zahlreichen ausserordentlichen Vota z. B. aus Anlass einer Erkrankung des Kaisers oder seines Auszuges zum Kriege (*pro valetudine*, *pro salute et incolumitate*, *pro reditu et victoria imperatoris*).[2]) Nach der Beschaffenheit der im Gelübde enthaltenen Bitte richtet sich die Wahl sowohl der Gottheit, an die man sich wendet, als auch der Leistung, die man ihr darbietet. Die regelmässigen Vota am Jahresanfang wie die beim Auszuge zum Kriege wenden sich an die Gottheiten des Capitols als die höchsten Vertreter der gesamten Staatsgötter, das Gelübde beim Lustrum an den Kriegsgott Mars; wenn in schwankender Schlacht Mars, Bellona, Victoria, Juppiter Victor, bei Seuchen *pro valetudine populi* Apollo und Aesculapius, bei einem Erdbeben Tellus, im Seesturm die Tempestates Gelübde erhalten, so ist das leicht zu verstehen, und die lange Reihe von Gottheiten, denen die Arvalbrüder beim Auszuge Trajans gegen die Dacier Gelübde darbringen (CIL VI 2074 I 23 ff.), lässt die Gesichtspunkte der Auswahl deutlich erkennen: überall ist es hier der Gott, in dessen Machtbereich der erbetene Erfolg oder die abzuwendende Gefahr fällt. Aber auch andere Erwägungen können massgebend sein, z. B. wenn man im Kampfe den Gottheiten der Feinde ein Gelübde thut.[3]) Nur eine besondere Form dieses Gelübdes ist der Ritus der Evocation, vermittels dessen man vor dem Entscheidungskampfe die Götter der belagerten feindlichen Stadt bat, die Sache ihrer bisherigen Schutzbefohlenen aufzugeben und diese den Römern zu überlassen, wofür ihnen in Rom Tempel und Gottesdienst zugesichert wurde:[4]) dieses Gelübde ist nichts anderes als die rechtskräftige Anerkennung der Verpflichtung des römischen Staates, in die sacralen Verbindlichkeiten der von ihm politisch oder thatsächlich zu vernichtenden Gemeinde seinerseits einzutreten (s. oben S. 39), einer Verpflichtung, der die Römer innerhalb eines bestimmten lokalen Nachbarkreises ihrer Stadt (oben S. 44) unweigerlich nachgekommen sind, ohne sie aber über diesen hinaus für die Gottheiten fernerer und fremderer Stämme und Völker anzuerkennen.

---

[1]) z. B. Liv. XXII 10, 2: *si res publica populi Romani Quiritium ad quinquennium proximum, sicut velim eam salvam, servata erit hisce duellis, quod duellum populo Romano cum Carthaginiensi est quaeque duella cum Gallis sunt, qui cis Alpes sunt, tum donum duit populus Romanus Quiritium* u. s. w.

[2]) Henzen, Acta S. 114 ff. Ueber die Decennalia (Quinquennalia, Vicennalia) der Kaiser s. Eckhel, D. N. VIII 473 ff. Eichstaedt, Opusc. orat. II 208 ff. Henzen a. a. O. S. 107. L. Schwabe, Die kaiserlichen Decennalien und die alexandrinischen Münzen, Tübingen 1896, besonders S. 26 f. Wissowa, Real-Encycl. IV 2265 ff.

[3]) Das Musterbeispiel dafür in der Ueberlieferung ist die Gelobung des Castortempels durch den römischen Diktator A. Postumius in der Schlacht am See Regillus (Liv. II 20, 12 *ibi nihil nec divinae nec humanae opis dictator praetermittens aedem Castori vovisse fertur*), weil Castor der Hauptgott von Tusculum ist (oben S. 217 f.), unter dessen Führung die Latiner gegen Rom kämpfen; diejenige Form der Ueberlieferung, die von einem Eingreifen der Dioskuren in die Schlacht zu Gunsten der Römer zu erzählen weiss (Schwegler, Röm. Gesch. II 64), verkennt das Motiv des Gelübdes.

[4]) *evocari deum, cuius in tutela id oppidum esset, promittique illi eundem aut ampliorem apud Romanos cultum* Plin. n. h. XXVIII 18, die Formel bei Macr. S. III 9, 7 f.; mehr oben S. 39 Anm. 3.

Ebenso ist eine spezielle Gattung des Votum die Devotion, d. h. ein während des Kampfes vom römischen Feldherrn den Unterirdischen[1]) dargebrachtes Gelübde, durch welches dieser die Preisgabe des eigenen Lebens oder desjenigen eines von ihm bezeichneten römischen Kämpfers verspricht[2]) und als Gegenleistung von den Göttern die Vernichtung der feindlichen Heeresmacht erbittet: dabei ist das Eigenartige das, dass die gelobte Handlung im voraus, vor Eintritt der göttlichen Gegenleistung, vollzogen wird, indem der Devovierte den Tod im Kampfe sucht: findet er ihn, so haben die Götter den Pakt angenommen und sich zur Erfüllung ihres Teiles verpflichtet, nehmen sie aber das Opfer seines Lebens nicht an, so bleibt der Devovierte, falls es der Feldherr selbst ist, Zeit seines Lebens als ein mit ungelöster Gelübdeschuld Behafteter *impius,* während der vom Feldherrn devovierte Legionar im gleichen Falle durch eine symbolische Ersatzleistung und ein Piacularopfer gelöst werden kann.[3]) Der Brauch, der uns nur aus den Erzählungen vom Opfertode der beiden Decier bekannt ist,[4]) ist frühe verschollen,[5]) später hat sich im privaten Leben wenigstens der Name der *devotio* noch erhalten einerseits in den Verwünschungen feindlicher Personen, die man den Unterirdischen zur Hinraffung empfiehlt,[6]) andererseits in der zur Phrase gewordenen Selbstdevotion für das Wohl des Princeps.[7])

Die im Votum den Göttern versprochenen Leistungen können sehr mannigfacher Art sein; die bedeutsamste ist die Weihung eines Tempels oder Altars, sei es dass damit ein neuer Gottesdienst erst begründet wird oder ein alter eine neue Kultstätte erhält, aber auch jede andere Art von Leistung ist vertreten, die Ansetzung ausserordentlicher *feriae,* die Abhaltung von Spielen, Ausrichtung von Opfern und sonstigen sacralen Handlungen, Stiftung von Weihgeschenken u. s. w. Geht das Gelübde auf

---

[1]) Es sind die Di manes und Tellus (Liv. VIII 6, 10. 10, 9. X 28, 13. 29, 4), und der Hinweis darauf liegt auch in der Zusammensetzung *de-votio,* wenn man auch später häufig *devovere* ohne besondere Nuance gleichbedeutend mit *vovere* gebrauchte (Beispiele bei Pernice a. a. O. S. 1156, 1).

[2]) Liv. VIII 10, 11: *illud adiciendum videtur, licere consuli dictatorique et praetori, cum legiones hostium devoveat, non utique se, sed quem velit ex legione Romana scripta civem devovere.*

[3]) Liv. VIII 10, 12: *si is homo, qui devotus est, moritur, probe factum videri; ni moritur, tum signum septem pedes altum aut maius in terram defodi et piaculum hostiam caedi . . . . . sin autem sese devovere volet, sicuti Decius devovit, ni moritur, neque suum neque publicum divinum pure faciet, sive hostia sive quo alio volet.*

[4]) Liv. VIII 6, 9 ff. 9, 1 ff. 10, 11 ff. (dort aus guter antiquarischer Quelle das Formular des *carmen devotionis* und Angaben über die Förmlichkeiten und Rechtsgrundlagen der Devotion). X 28, 13 ff.; die Nachricht bei Liv. V 41, 3 ist apokryph (s. unten S. 338 Anm. 7).

[5]) Das bei Macr. S. III 9, 10 f. mitgeteilte *carmen* verrät nicht nur dadurch, dass es auf die Eroberung von Karthago gestellt ist und den griechischen Dis pater erwähnt (s. oben S. 190 f.), jüngeren Ursprung, sondern betrifft überhaupt keine wirkliche *devotio* im technischen Sinne, sondern die *consecratio* des Gebietes von Karthago (Cic. de leg. agr. I 5. II 51); vgl. Wissowa, Real-Encycl. IV 901 und V n. d. W. *Devotio.*

[6]) *hunc ego apud vostrum numen demando, devoveo, desacrifico,* CIL XI 1823; vgl. Marquardt a. a. O. S. 111 A. 7 und das ganze Material bei Wünsch, Defixionum tabellae Atticae p. XXV ff.

[7]) Auch wo es sich um wirkliches Votum handelt, fehlt doch die Vollziehung im voraus, Cass. Dio LIX 8, 3; übrigens bezeichnet Cass. Dio LIII 20, 2 den Brauch als *τὸν τῶν Ἰβήρων τρόπον* (vgl. auch Val. Max. II 6, 11); er hat mit der altrömischen Devotion ebensowenig etwas zu thun, wie die bei Serv. Aen. III 57 (aus Petron) erwähnte massiliensische Sitte (s. darüber H. Usener, Sitz-Ber. Akad. Wien CXXXVII 1897, III 59 ff.).

eine Handlung, so wird es eingelöst durch deren Vollziehung, geht es auf eine Darbringung, gleichviel ob es sich um die Stiftung einer Kultstätte oder um die Übergabe einer beweglichen Sache handelt, so erfolgt die Überweisung durch den Akt der Dedication, durch den sich der Verpflichtete des Eigentumsrechtes an der gelobten Sache entäussert und sie an die Gottheit auflässt; geschieht diese Überantwortung an die Gottheit von Staatswegen, so ist die Dedication zugleich Consecration, d. h. das geweihte Objekt wird Göttergut, *res sacra*, und damit dauernd dem menschlichen Rechtsverkehr entzogen.[1]) Der Privatmann kann zwar von seinem Eigentume der Gottheit dedicieren, aber diese private Dedication hat nicht jene Veränderung des gesamten Rechtszustandes der geweihten Sache zur Folge,[2]) die von einem Privatmann geweihte Örtlichkeit oder Weihgabe wird nicht *res sacra*, sie bleibt profan, wird aber eine *res religiosa*, d. h. sie steht zwar als *religione obligata* unter göttlichem Schutze,[3]) doch wer sich an ihr vergreift, begeht kein *sacrilegium*.[4])

Wenn die Römer sich selbst gern als *religiosissimi mortalium* (Sall. Cat. 12, 3) bezeichnen und die Griechen, wenn sie sich die Frage nach den Ursachen der Stärke und der Erfolge des römischen Staates vorlegen, die Grösse Roms in seiner *εὐσέβεια* und *δεισιδαιμονία* begründet finden,[5]) so trifft diese Anschauung in der That einen der Kernpunkte des gesamten römischen Wesens. Denn wie bei keinem andern Volke ist bei den Römern der Verlauf des ganzen privaten und öffentlichen Lebens mit sacralen Beziehungen durchsetzt und in jedem Augenblicke an die Gottheit geknüpft. Am deutlichsten tritt dies hervor in der der römischen Religion eigentümlichen Lehre von den Auspicia.[6]) Das Gefühl der Abhängigkeit von der Gottheit findet darin seinen Ausdruck, dass man weder im privaten noch im öffentlichen Leben eine wichtigere Handlung[7]) anders als in Übereinstimmung mit dem Willen der Gottheit vornehmen zu dürfen meint; man holt daher einerseits vor einer jeden solchen Handlung in ganz bestimmter, durch die alte *disciplina auguralis* bis ins einzelnste geregelter Form die Zeichen der göttlichen Zustimmung ein (*auguria impetrativa*),[8])

[1]) Ueber *dedicatio* und *consecratio* s. Marquardt a. a. O. S. 269 ff., der aber das Verhältnis der beiden Akte zu einander nicht richtig auffasst. Pernice a. a. O. 1150 ff. Wissowa, Real-Encycl. IV 896 ff. 2356 ff.

[2]) Fest. p. 318. 321 *Gallus Aelius ait sacrum esse, quodcumque more atque instituto civitatis consecratum sit, sive aedis sive ara sive signum sive locus sive pecunia sive aliud, quod dis dedicatum atque consecratum sit; quod autem privati suae religionis causa aliquid earum rerum deo dedicent, id pontifices Romanos non existimare sacrum*; vgl. Gai. II 5. Marcian. Dig. I 8, 6, 3.

[3]) Masurius Sabinus bei Gell. IV 9, 8 *religiosum est, quod propter sanctitatem aliquam remotum ac sepositum a nobis est;* vgl. Fest. p. 278. Pernice a. a. O. 1153. Die grösste Bedeutung hat der Begriff des *religiosum* in der Lehre von den *loca religiosa*, speziell im Gräberrecht (s. unten § 65).

[4]) Daher die Scheidung von *pecuniae publicae, sacrae, religiosae* (Mommsen, Strafr. S. 763, 2) und der Rechtssatz *qui privata sacra vel aediculas incustoditas temptaverunt, amplius quam fures, minus quam sacrilegi merentur* (Paul. Dig. XLVIII 13, 11, 1).

[5]) s. namentlich die berühmte Polybiusstelle VI 56 und Poseidonios bei Athen. VI 274 A; vgl. auch Marquardt a. a. O. S. 54 A. 3.

[6]) Mommsen, Staatsr. I 73 ff. I. M. J. Valeton, Mnemos. N. S. XVII 275 ff. 418 ff. XVIII 208 ff. 406 ff. XIX 75 ff. 229 ff. Wissowa, Real-Encycl. II 2580 ff., vgl. auch 2330 ff.

[7]) Cic. de div. I 28 (= Val. Max. II 1, 1): *nihil fere quondam maioris rei nisi auspicato ne privatim quidem gerebatur.*

[8]) Serv. Aen. III 89: *augurium est exquisita deorum voluntas per consultationem*

andererseits unterlässt man die bereits begonnene Ausführung, wenn während ihres Verlaufes die Gottheit durch unverkennbare Zeichen ihrer Missbilligung (*auguria oblativa*) die vorher erteilte Zustimmung zurücknimmt. Im privaten Kulte allmählig verkümmert,[1]) hat die Auspication im öffentlichen Leben die bedeutsamste Rolle gespielt: da alle wichtigeren Handlungen der Gemeinde in der Stadt und im Felde nur *auspicato* vorgenommen werden dürfen,[2]) die Einholung der Auspicien aber demselben Magistrate zufällt, der die Handlung selbst auszuführen hat, so ist *auspicium* neben *imperium* der Ausdruck für die Machtfülle der Obrigkeit, und da diese Machtfülle durch die immer wieder *auspicato* erfolgende Neubestellung vom Vorgänger auf den Nachfolger übergeht, so bilden diese nie unterbrochenen *auspicia populi Romani*, d. h. Zustimmungserklärungen der Gottheit zu den öffentlichen Handlungen des Staates, eine einheitliche dauernde Garantie der Gottheit für Bestand und Wohlergehen der Gemeinde. Dieser nämlichen Grundanschauung von der Unterstellung aller menschlichen Dinge unter die göttliche Billigung und Aufsicht entstammt es, dass in Rom das gesamte Privatrecht nach Form und Inhalt sich in engstem Zusammenhange mit dem *ius sacrum* entwickelt hat und die eigentlichen Bewahrer des geistlichen Rechtes, die Pontifices, auch seit alter Zeit die Sätze des *ius civile* in ihrer Obhut hatten und erst im Laufe der Zeit diese Aufgabe an die weltliche Rechtswissenschaft abtraten.[3]) Eine Erinnerung an diese frühere Ordnung ist es, wenn auch in späterer Zeit noch der Römer eine Reihe privater und öffentlicher Rechtsgeschäfte *interpositis rebus divinis* (Fest. p. 329) vollzieht und dadurch unter die Gewähr der Götter stellt.[4]) Dies ist der Fall bei der Eheschliessung durch *confarreatio*, bei welcher die *certa et sollemnia verba* (Gai. I 112. Ulpian. frg. 9), d. h. doch wohl die die Ehe begründende Erklärung der Brautleute, nicht nur vor zehn Zeugen, sondern auch in Anwesenheit der Priester und im Anschlusse an eine Opferhandlung ausgesprochen werden.[5]) In welcher Weise bei der *sponsio* das in ihr ursprünglich enthaltene sacrale Element[6]) zur Geltung kam,

avium aut signorum, quod tunc peti debet, cum id quod animo agitamus per augurium a diis volumus impetratum. VI 190: *auguria aut oblativa sunt, quae non poscuntur* (vgl. XII 259), *aut impetrativa, quae optata veniunt.*

[1]) Die privaten Auspizien (vgl. Cato bei Fest. p. 234. Liv. VI 41, 6) bestehen dem Namen nach noch fort in den *nuptiarum auspices* (Plaut. Cas. 86. Varro bei Serv. Aen. IV 45. Cic. a. a. O. Lucan. II 371. Tac. ann. XI 27. XV 37. Juv. 10, 336), die den Rest einstiger *auspicia nuptiarum* (Serv. Aen. IV 166; vgl. I 346. IV 45. Plin. n. h. X 21) darstellen; vgl. De-Marchi, Culto privato I 153 ff.

[2]) Liv. I 36, 6: *ut nihil belli domique nisi auspicato gereretur, concilia populi, summa rerum, ubi aves non admisissent, dirimerentur.* VI 41, 4: *auspiciis bello ac pace, domi militiaeque omnia geri quis ignoret.*

[3]) Fest. p. 185: *pontifex maximus . . . iudex atque arbiter habetur rerum divinarum humanarumque* (andere Stellen bei Marquardt, Staatsverw. III 317, 4); vgl. Mommsen, Staatsr. II 33 ff. Marquardt a. a. O. 302 ff. P. Jörs, Röm. Rechtswissensch. z. Zeit d. Republ. I 15 ff. R. Maschke, Profan- und Sakralrecht, Festschr. f. Ludw. Friedländer (1895) S. 322 ff.

[4]) Zum Folgenden s. H. A. A. Danz, Der sakrale Schutz im röm. Rechtsverkehr, Jena 1857. Pernice a. a. O. 1159 ff.

[5]) Die Stellen oben S. 104, vgl. 119; s. A. Rossbach, Unters. über die röm. Ehe S. 95 ff. Pernice a. a. O. 1161 f. De-Marchi a. a. O. I 155 ff. R. Leonhard bei Pauly-Wissowa, Real-Encycl. IV 862 ff. (dort weitere Litteratur).

[6]) Fest. p. 329: *Verrius . . sponsum et sponsam ex graeco dictam ait quod ii σπονδὰς interpositis rebus divinis faciant;* vgl. Pernice a. a. O. 1159 f.

wissen wir nicht, um so genauer sind wir über die Form der mit Hilfe der Fetiales abgeschlossenen Abmachungen von Volk zu Volk, insbesondere über den Abschluss des *foedus,*[1]) unterrichtet: nachdem die einzelnen Bestimmungen des durch die beiderseitigen Feldherren vereinbarten Vertrages verlesen worden sind, ergreift der Priester das Wort, um die Götter zu Zeugen[2]) für die Erklärung aufzurufen, dass das römische Volk an diesem Vertrage unverbrüchlich festhalten wolle; für den Fall des böswilligen (*publico consilio dolo malo*) Vertragsbruches ruft er die Strafe der Gottheit auf das römische Volk und auf sich selbst herab, indem er diese Verwünschung anknüpft an das gleichzeitig von ihm in altertümlicher Weise vermittels des heiligen *silex* (oben S. 103) vollzogene Opfer eines Ferkels.[3]) Dieselbe Selbstverwünschung (*exsecratio*), nur ohne die begleitende Opferhandlung und die symbolische Beziehung, finden wir in jedem Eide: denn auch in ihm wird die Erfüllung einer Verpflichtung oder eines Versprechens dadurch unter höhere Garantie gestellt, dass man die Gottheit zum Zeugen nimmt und ihr die Bestrafung des Eidbruches anheimstellt:[4]) denn ein Falscheid ist eine Beleidigung der zur Zeugenschaft angerufenen Gottheit. Ihr bleibt auch die Bestrafung des Meineidigen überlassen, der Staat greift auf Grund der Anschauung *deorum iniuriae dis curae* (Tac. ann. I 73) nicht strafend ein,[5]) nur die censorische Rüge stellt die Infamie des Sacralverbrechers (*impius*) fest.[6]) Und was hier der Schwörende für den Fall der Verletzung seines Eides selbst auf sich herabruft, das verhängt der Staat in seinen ältesten Strafgesetzen als Strafe über Verbrecher: die Bestrafung des Frevlers an der Gemeinde tritt in ihrer ältesten Form auf als *consecratio capitis et bonorum,*[7]) der Verbrecher samt seiner Habe wird als *sacer* erklärt,[8]) d. h. als der Gottheit, oder viel-

---

[1]) Mommsen, Staatsr. I 237 ff. Marquardt, Staatsverw. III 423 ff.

[2]) *audi Iuppiter* Liv. I 24, 7 (Juppiter Mars Quirinus nennt genauer Polyb. III 25, 6); dieselbe Anrufung samt der Selbstverwünschung für den Fall der Ungerechtigkeit der eigenen Sache auch bei der *clarigatio* (Liv. I 32, 6 f., vgl. 10), dagegen fehlt beides bei der Kriegserklärung (Liv. I 32, 13. Gell. XVI 4, 1).

[3]) *tum illo die, Iuppiter, populum Romanum sic ferito, ut ego hunc porcum hic hodie feriam* Liv. I 24, 8 (vgl. IX 5, 3. XXI 45, 8); darauf wird das Ferkel mit dem *silex* erschlagen und dieser fortgeworfen mit der Verwünschung der eigenen Person: *εὐορκοῦντι μὲν ποιεῖν τἀγαθά· εἰ δ' ἄλλως διανοηθείην τι ἢ πράξαιμι, πάντων τῶν ἄλλων σωζομένων ἐν ταῖς ἰδίαις πατρίσιν, ἐν τοῖς ἰδίοις νόμοις, ἐπὶ τῶν ἰδίων βίων ἱερῶν τάφων, ἐγὼ μόνος ἐκπέσοιμι οὕτως ὡς ὅδε λίθος νῦν* Polyb. III 25, 6; vgl. Paul. p. 115: *si sciens fallo, tum me Diespiter salva urbe arceque bonis eiciat, uti ego hunc lapidem.* Plut. Sulla 10.

[4]) Plut. Qu. Rom. 44: *πᾶς ὅρκος εἰς κατάραν τελευτᾷ τῆς ἐπιορκίας*; Beispiele Liv. XXII 53, 11: *si sciens fallo, tum me Iuppiter O. M. domum familiam remque meam pessimo leto adficiat.* Plin. pan. 64: *ille iuravit expressit explanavitque verba, quibus caput suum, domum suam, si sciens fefellisset, deorum irae consecraret.* CIL II 172: *si sciens fallo fefellerove, tum me liberosque meos Iuppiter O. M. ac divus Augustus ceterique omnes di immortales expertem patria incolumitate fortunisque omnibus faxint.*

[5]) Cod. Just. IV 1, 2 (vgl. IX 8, 2): *iuris iurandi contempta religio satis deum ultorem habet;* ganz konsequent gilt der Meineid beim Genius des Kaisers als *crimen maiestatis,* s. oben S. 156 und Mommsen, Strafr. S. 586.

[6]) Cic. de leg. II 22: *periurii poena divina exitium, humana dedecus;* vgl. Mommsen, Staatsr. II 366. Pernice a. a. O. 1164 ff.

[7]) Mommsen, Strafr. 900 ff.; Litteratur bei Marquardt a. a. O. S. 276 A. 7.

[8]) Fest. p. 318: *sacratae leges sunt, quibus sanctum est, qui quid adversus eas fecerit, sacer alicui deorum sit sicut familia pecuniaque . . . . . at homo sacer is est, quem populus iudicavit ob maleficium; neque fas est eum immolari, sed qui occidit parricidi non damnatur; nam lege tribunicia prima cavetur 'si quis eum, qui eo plebei scito sacer sit, occiderit, parricida ne sit'.*

mehr einer bestimmten Gottheit,[1]) verfallen: die Habe wird zu Gunsten der Tempelkasse verkauft,[2]) der Verbrecher selbst ist durch die Sacration ausserhalb des *ius humanum* gestellt, und die Ausführung der Strafe ist ursprünglich wohl der Gottheit oder demjenigen, der sich freiwillig zu ihrem Werkzeuge machen wollte,[3]) anheimgegeben worden, bis der Staat selbst den Strafvollzug übernahm.[4]) Eine Erinnerung an dieses alte sacrale Strafrecht hat sich noch erhalten in der in historischer Zeit mehrfach von den Volkstribunen als Coercitionsmittel in Anwendung gebrachten *consecratio bonorum*, die in voller Abweichung vom profanen Rechtswege ohne Prozessverfahren und sogar mit Ausschluss der Provocation in den Formen einer Opferhandlung vor sich ging.[5])

Vollziehen sich so eine Menge bedeutsamer Handlungen des privaten und staatlichen Lebens *dis immortalibus interpositis tum iudicibus tum testibus* (Cic. de leg. II 16), so entbehrt auch der Verlauf des alltäglichen Lebens nicht der ständigen Bezugnahme auf die Gottheit. Wie im häuslichen Leben bei jeder Mahlzeit des Lar familiaris gedacht wird, bei jeder Reise und Rückkehr der letzte und erste Gruss den Hausgöttern gilt, alle Familienfeste und alle wichtigeren Abschnitte der Arbeit in Haus und Feld von gottesdienstlichen Handlungen begleitet werden,[6]) so wird keine Versammlung des Volkes oder Senates ohne Gebet abgehalten, keine wichtigere Massregel der Verwaltung oder Kriegführung ohne sacrale Einleitung vorgenommen, kein bedeutsames Vorkommnis regelmässiger oder ausserordentlicher Natur spielt sich im Staatsleben ab, das nicht zu Äusserungen der Bitte oder des Dankes an die Gottheit Anlass gäbe.[7]) Wie sehr solche sacrale Akte das ganze öffentliche Leben begleiten und wiederspiegeln, beweist die Thatsache, dass die Publicationstafeln, auf denen der Pontifex maximus alle im Laufe des Jahres von Staatswegen zum Vollzuge gelangenden gottesdienstlichen Handlungen samt ihren Anlässen bekannt machte, die Grundlage der Stadtchronik und der Geschichtschreibung werden

[1]) Die Belege bei Mommsen a. a. O. 903, 3—8.

[2]) Liv. III 55, 7: *ut qui tribunis plebis . . . nocuisset, eius caput Iovi sacrum esset, familia ad aedem Cereris Liberi Liberaeque venum iret.* VIII 20, 8: *bona Semoni Sanco censuerunt consecranda* u. a.

[3]) Fest. a. a. O. Macr. S. III 7, 5: *cum cetera sacra violari nefas sit, hominem sacrum ius fuerit occidi.* Dion. Hal. II 10 u. a.

[4]) Das kommt zum Ausdrucke in der merkwürdigen Fassung des Zwölftafelgesetzes bei Plin. n. h. XVIII 12: *frugem aratro quaesitam noctu pavisse ac secuisse puberi XII tabulis capital erat suspensumque Cereri necari iubebant.* Die Auffassung der Todesstrafe als Opferung (Mommsen a. a. O. 902. 918) scheint mir unmöglich, nicht nur weil die altrömische Sacralordnung keine Menschenopfer kennt, sondern vor allem darum, weil die Opferung des Verbrechers dem Grundsatze widersprechen würde, dass die Opfergabe rein und vollkommen sein muss: der mit Strafschuld beladene Verbrecher konnte ebensowenig als eine Ehrung den Göttern dargebracht werden, wie die Missgeburt, die man stillschweigend beseitigt (Mommsen a. a. O. 904).

[5]) *capite velato, contione advocata, foculo posito* (Cic. de domo 124), *foculo posito adhibitoque tibicine* (ebd. 123); Beispiele aus den Jahren 585 = 169 (Liv. XLIII 16, 10), 623 = 131 (Plin. n. h. VII 143 f. Cic. a. a. O. 123), 684 = 70 und 696 = 58 (Cic. a. a. O. 124).

[6]) Beispiele bei Plaut. Aul. 23 f. 385 ff.; Merc. 834 ff.; Mil. glor. 1339; Rud. 1206 ff.; Trin. 39 ff. Cato de agric. 2. 5. 83. 132. 134. 139. 141. 143. Mehr bei De-Marchi, Culto privato I 129 ff. 209 ff.

[7]) Gebet vor der Verhandlung mit der Bürgerschaft Mommsen, Staatsr. III 390, 2; Opfer vor der Senatssitzung ebd. III 935, 2. Bitt- und Dankceremonien am Anfang des hannibalischen Krieges bezw. nach Hannibals Abzug aus Italien Liv. XXI 17, 4. XXX 21, 10 u. a. m.

konnten;[1]) noch in der Kaiserzeit sind die Protokolle der Arvalbrüder eine der wichtigsten Quellen für die Zeitgeschichte, da alle Gedenktage und wichtigeren Tagesereignisse durch entsprechende Opferhandlungen bezeichnet sind.[2]) Diese Durchsetzung des gesamten öffentlichen Lebens mit sacralen Beziehungen hat zur Vorbedingung das Bestehen eines durchaus sicheren Rechtszustandes, eines völlig ungetrübten Friedensverhältnisses zwischen dem Staate und der Gottheit, und der erstere hat die Pflicht, für die dauernde und unverminderte Erhaltung dieser *pax et venia deum*[3]) Sorge zu tragen. Das Mittel, durch welches man einer Gefährdung dieses Zustandes vorbeugt, ist die Lustration, unter welchem Namen man diejenigen Kultusakte begreift, die den doppelten Zweck verfolgen, einmal das zu lustrierende Objekt von jeder bewussten oder unbewussten Befleckung zu reinigen[4]) und damit jeden Anlass zu etwaigem Missfallen der Gottheit zu beseitigen,[5]) und zweitens es auf Grund der neu gesicherten göttlichen Gnade vor allen von aussen her drohenden Gefahren sicher zu stellen.[6]) Der doppelte Zweck der Lustrationen kommt zum Ausdrucke einerseits in der Anwendung von allerlei symbolischen Reinigungsmitteln, wie Wasser, Feuer, Räucherwerk (*suffimenta*), andererseits in dem Brauche, das Opfertier vor der Schlachtung um das zu lustrierende Objekt herumzuführen und dieses dadurch in einen Kreis einzuschliessen, in welchen kein Unheil eindringen kann: bei den unter die jährlichen Feste aufgenommenen Lustrationsakten tritt bald die eine bald die andere Seite mehr hervor, die Reinigung und Sühnung an den Palilien (S. 166) und an den — freilich in ihrem speziellen Ceremoniell nicht bekannten — Festen des Armilustrium und Tubilustrium (S. 131), die schützende Umkreisung bei den Ambarvalia, dem Amburbium und der privaten *lustratio agri* (S. 130) sowie wahrscheinlich ursprünglich auch bei den Robigalia (S. 162), beides vereint bei den Lupercalia (S. 172 f.), wo die Einkreisung nicht durch Herumführung des Opfertieres, sondern in wohl noch älterer Form durch Umlauf der Priester erfolgt. Solche Lustrationen geschehen aber auch ausserordentlicher Weise, so oft eine neue Sicherung der *pax deum* erforderlich erscheint, so bei dem speziell als *lustrum* bezeichneten Schlussakte des Census,[7]) bei der Überschreitung der Grenze oder vor der Schlacht als *lustratio exercitus*[8]) oder *lustratio classis*,[9]) insbesondere aber, wenn

---

[1]) Vgl. über die *tabula dealbata* des Pontifex maximus (Serv. Aen. I 373) und die *annales maximi* zuletzt Cichorius bei Pauly-Wissowa, Real-Encycl. I 2248 ff. (auch E. Bormann, Verhdl. d. Philol. Versamml. Bremen 1899 S. 105).

[2]) Henzen, Acta fratr. Arval. S. 49 ff.

[3]) Cic. Rab. perd. 5; Fontei. 30. Liv. I 31, 7. XXXIX 10, 5 und mehr bei Brissonius, De formulis I 138, auch das Gebet der Hersilia bei Gell. XIII 23, 13: *Nerio Martis te obsecro pacem da.* Jordan, Hermes XVI 236 fasst die *pax deum* zu eng als 'Verzeihung'.

[4]) *lustratio qua quid solvitur ac liberatur* Paul. p. 120; vgl. Serv. Aen. III 279: *lustramur, id est purgamur, ut Iovi sacra faciamus; aut certe 'lustramur Iovi' id est expiamur.*

[5]) Daher die ständige Formel *pacem deum exposcere* (bezw. *petere, impetrare* u. ä.), z. B. Liv. I 31, 7. III 5, 14. 7, 7. 8, 1. VII 2, 2. XLII 2, 3.

[6]) *luendis periculis publicis* Liv. X 28, 13.

[7]) Mommsen, Staatsr. II 406; vgl. namentlich Cic. de div. I 102: *in lustranda colonia ab eo, qui eam deduceret, et cum imperator exercitum, censor populum lustraret, bonis nominibus qui hostias ducerent eligebantur.*

[8]) v. Domaszewski, Arch. epigr. Mitteil. aus Oesterr. XVI 1893, 19 ff. und Korr.Blatt d. Westd. Ztschr. XVII 1898, 153 f.

[9]) Liv. XXXVI 42, 2; vgl. XXIX 27, 5 und die Beschreibung des Aktes bei Appian. b. c. V 96.

aussergewöhnliche Naturereignisse und Schreckenszeichen (*prodigia*) darauf hinweisen, dass das normale Verhältnis zwischen Gemeinde und Gottheit eine Störung erfahren hat und der ersteren ernste Gefahren drohen.[1]) Diese Anzeichen konnten ihrer Art nach sehr verschieden sein, von dem häufigsten und am wenigsten bedrohlichen, dem Blitzschlage, an bis zu Sonnenfinsternissen, Stein- und Blutregen, Missgeburten (namentlich Zwittergeburten) und anderen beängstigenden Abweichungen vom natürlichen Laufe der Dinge. Wurden solche Prodigia nach Rom gemeldet, so hatte zunächst der Senat auf Bericht der Consuln darüber zu entscheiden, ob die Meldung zuverlässig sei und ob das Geschehnis den Staat angehe;[2]) erkennt er das an, so müssen dann die Consuln nach Anhörung des Senates und im Bedarfsfalle unter Heranziehung priesterlicher Gutachten die Erledigung (*procuratio*) des Prodigiums herbeiführen; die Formen dieser Procuration sind nach Art und Schwere des Prodigiums verschieden, die wichtigste Ceremonie aber, die ursprünglich wahrscheinlich ziemlich allgemein zur Anwendung kam und erst allmählig durch die komplizierteren Akte des *graecus ritus* mehr in den Hintergrund gedrängt wurde, ist die *lustratio urbis*,[3]) d. h. eine ausserordentliche Wiederholung des alljährlich regulär gefeierten Amburbium: ganz gleichartig ist das Verfahren der Arvalbrüder, die in ihrem Haine eingetretene Prodigien (Blitzschlag bezw. Hervorwachsen eines Feigenbaumes aus dem Tempelgiebel) durch ein *lustrum missum* erledigen, d. h. durch Herumführung und Darbringung von Suovetaurilia nebst Opfern an Dea Dia und alle in ihrem Haine verehrten oder zu dem Prodigium in Beziehung stehenden Gottheiten; dieses *lustrum missum* ist nichts anderes als eine ausserordentlicher Weise angeordnete Wiederholung der von den Arvalen an ihrem Jahresfeste begangenen *lustratio segetum*.[4]) In ähnlicher Weise ist ein bei der staatlichen Procuration bestimmter Arten von Prodigien (Steinregen) nach altrömischem Brauche zur Anwendung kommender Sühnbrauch, das *novemdiale sacrum*,[5]) nichts anderes als die ausserordentliche Ausübung eines im häuslichen Gottesdienste regel-

---

[1]) Zum Folgenden s. F. Luterbacher, Prodigienglaube und Prodigienstil der Römer, Progr. Burgdorf 1880. Marquardt, Staatsverw. III 259 ff. Mommsen, Staatsr. III 1059 ff.

[2]) Liv. V 15, 1: *prodigia interim multa nuntiari, quorum pleraque et quia singuli auctores erant, parum credita spretaque et quia hostibus Etruscis per quos ea procurarent haruspices non erant.* XLIII 13, 6: *duo non suscepta prodigia sunt, alterum quod in privato loco factum esset .... alterum quod in loco peregrino.* Vgl. Mommsen in O. Jahns Ausgabe von T. Livi periochae p. XXVIII ff.

[3]) *Capitolium lustratum* Liv. III 29, 9; *urbs lustrata* Liv. XXI 62, 7. XXXV 9, 5. XXXIX 22, 4. XLII 20, 3. XLV 16, 6. Obseq. 12. 13. 44. 46. 49. 52. 63. Plin. n. h. X 36. Tac. ann. XIII 24; hist. I 87 (vgl. IV 53 über die Lustration der *area* des Capitols). Hist. aug. Aurel. 20, 3. Vgl. die Schilderung bei Lucan. I 592 ff. und dazu Usener, Religionsgesch. Unters. I 307 ff., der nur darin irrt, dass er die *lustratio urbis* zu den Akten des *graecus ritus* rechnet.

[4]) Henzen, Acta fratr. Arval. S. 140 ff. Die von Henzen u. a. für diesen Akt gewählte Bezeichnung *piacula maiora* wird dem in der Verschiedenheit des Namens, des Anlasses und des Opferritus hervortretenden Unterschiede von *lustrum* und *sacrificium piaculare*, den nur H. Oldenberg, De sacris fratr. Arval. quaest. S. 46 ff. richtig gewürdigt hat, nicht gerecht.

[5]) Liv. I 31, 4: *Romanis quoque ab eodem prodigio novemdiale sacrum publice susceptum est .... mansit certe sollemne, ut, quandoque idem prodigium nuntiaretur, feriae per novem dies agerentur.* XXX 38, 9: *in Palatio lapidibus pluit; id prodigium more patrio novemdiali sacro, cetera hostiis maioribus expiata.* Die Beispiele bei Luterbacher a. a. O. 25, 106.

mässig am neunten Tage nach einer Geburt oder nach einem Begräbnis vorgenommenen Lustrationsritus.[1])

Dem Zwecke nach mit der Lustration nahe verwandt,[2]) aber doch in der Grundanschauung von ihr wesentlich verschieden, ist das Piacularopfer; beide Kultakte dienen dazu, das gestörte oder von einer Störung bedrohte Verhältnis zur Gottheit wiederherzustellen und zu sichern, aber während die Lustration durchaus in der Form einer Bitte, sei es um die *pax deum* im allgemeinen, sei es um Schutz vor bestimmten Gefahren, auftritt,[3]) ist das Piacularopfer in erster Linie[4]) die Einlösung einer verfallenen Strafbusse für eine Unterlassung oder einen Verstoss gegen die Sätze des *ius sacrum,* die sacralrechtliche Parallele zu der *multa* des weltlichen Strafrechts.[5]) Alle Bestimmungen des *ius sacrum,* insbesondere die der ältesten Religionsordnung, verlangen die genaueste und buchstäblichste Beachtung, und nicht nur wer eine nach jenen alten Sacralverträgen der Gottheit geschuldete Leistung unterlässt, sondern auch wer nur in der Form der Darbringung im geringsten gegen die komplizierten Ritualvorschriften verstösst oder aus Unachtsamkeit eine nach den Sätzen des Sacralrechtes überhaupt oder zur Zeit unzulässige Handlung vornimmt, begeht ein *piaculum,* eine Verletzung des *ius sacrum.*[6]) Die Rechtsfolgen sind verschiedene: zunächst ist die Darbringung an die Gottheit, bei deren Begehung etwa ein *piaculum* vorfiel, ohne weiteres ungiltig, sie wird als nicht geleistet angesehen und muss wiederholt werden;[7]) der Schuldige aber hat eine

---

[1]) Macr. S. I 16, 36: *est etiam Nundina Romanorum dea a nono die nascentium, qui lustricus dicitur; est autem dies lustricus, quo infantes lustrantur et nomen accipiunt, sed is maribus nonus, octavus est feminis* (die übrigen Zeugnisse bei Marquardt-Mau, Privatl. d. Röm. S. 83). Porph. zu Hor. epod. 17, 48: *novemdiale dicitur sacrificium, quod mortuo fit nona die qua sepultus est* (mehr bei De-Marchi, Culto privato I 197 f.).

[2]) Daher finden wir im untechnischen Sprachgebrauche zuweilen das Wort *piaculum* für die zur Prokuration von Prodigien angeordneten Lustrationen gebraucht, z. B. Liv. XL 37, 2: *C. Servilius pontifex maximus piacula irae deum conquirere iussus.* Gell. XVI 6, 10 (= Macr. S. VI 9, 2): *ostentum enim est et piaculis factis procurandum.*

[3]) Es genügt, auf der einen Seite an die Wendung *pacem deum petere, exposcere* (S. 327 Anm. 5), auf der anderen an das Gebet bei der privaten *lustratio agri* (Cato de agric. 141) zu verweisen.

[4]) Dass man auch beim Piacularopfer betet *ut sies volens propitius mihi domo familiaeque meae liberisque meis* (Cato de agric. 139) ist selbstverständlich; ein Vergleich der Gebetsformel beim Piaculum (a. a. O.) und bei der *lustratio agri* (ebd. 141) zeigt den charakteristischen Unterschied, dass nur bei der ersteren Handlung die Wendung vorkommt *uti tibi ius est porco piaculo facere.*

[5]) Vgl. namentlich das Haingesetz von Spoleto (Schneider, Exempla nr. 95): *sei quis scies violasit dolo malo, Iovei bovid piaclum datod et a(sses) CCC moltai suntod.*

[6]) Serv. Aen. IV 646: *et sciendum, si quid caerimoniis non fuerit observatum, piaculum admitti.* Arnob. IV 31: *si in caerimoniis vestris rebusque divinis postilionibus locus est et piaculi dicitur contracta esse commissio, si per imprudentiae lapsum aut in verbo quispiam aut simpuvio deerrarit, aut si rursus in sollemnibus ludis curriculisque divinis commissum omnes statim in religiones clamatis sacras, si ludius constiterit aut tibicen repente conticuerit aut si patrimus et matrimus ille qui vocitatur puer omiserit per ignorantiam lorum aut tensam tenere non potuerit* (= Cic. de harusp. resp. 23). Beispiele Fab. Pict. bei Gell. X 15, 10: *eo die verberari piaculum est.* Varro bei Macr. I 16, 19: *viros vocare feriis non oportet; si vocavit, piaculum esto.*

[7]) z. B. Liv. XLI 16, 1: *Latinae feriae fuere ante diem tertium nonas Maias, in quibus quia in una hostia magistratus Lanuvinus precatus non erat populo Romano Quiritium religioni fuit. id cum ad senatum relatum esset senatusque ad pontificum collegium reiecisset, pontificibus, quia non recte factae Latinae essent, instauratis Latinis placuit Lanuvinos, quorum opera instauratae essent, hostias praebere.*

Strafe verwirkt. Ist der Verstoss wissentlich und absichtlich geschehen, so ist für ihn persönlich eine Wiederherstellung des zerstörten Verhältnisses zur Gottheit ausgeschlossen, er hat sich seinerseits ausserhalb des *ius divinum* gestellt und ist darum, ohne die Möglichkeit einer Sühnung, als *impius*[1]) zwar nicht weltlicher,[2]) wohl aber göttlicher Strafe verfallen.[3]) Ist dagegen die Verfehlung unwissentlich und versehentlich begangen worden oder ist sie erfolgt unter dem Zwange einer unausweichlichen Notwendigkeit,[4]) so geschieht die Ausgleichung durch eine sühnende Darbringung, die ebenfalls *piaculum* heisst.[5]) Der Verpflichtung zu einer solchen Sacralbusse kann die Gemeinde ebenso verfallen wie der Einzelne, soweit das *piaculum* bei einer in ihrem Namen vollzogenen Handlung vorgefallen ist[6]) oder sonst eine die ganze Gemeinde belastende Verfehlung enthält.[7]) Über Art und Umfang der Piacularleistung geben meist besondere Strafbestimmungen der alten Religionsordnung Auskunft,[8]) im Zweifelsfalle entscheidet priesterliches Gutachten.[9])

Überall treten uns die Kulthandlungen der römischen Religion, mögen sie vom Einzelnen oder vom Staate ausgehen, entgegen als Akte eines durch feste Normen geregelten und in streng vorgeschriebenen Formen

---

[1]) Varro de l. l. VI 30: *praetor qui tum* (an einen *dies nefastus*) *fatus est, si imprudens fecit, piaculari hostia facta piatur; si prudens dixit, Q. Mucius ambigebat eum expiari ut impium non posse;* vgl. Macr. S. I 16, 10.

[2]) Das vom Staate bestrafte Eigentumsverbrechen an Göttergut (*sacrilegium*, Mommsen, Strafr. S. 760 ff.) ist anderer Art, hier geht weltliche Strafe neben der göttlichen her, vgl. das Haingesetz von Spoleto (E. Schneider, Exempla nr. 95): *sei quis violasit, Iove bovid piaclum datod; sei quis scies violasit dolo malo, Iovei bovid piaclum datod et a(sses) CCC moltai suntod.*

[3]) *Sacrum commissum, quod neque expiari poterit, impie commissum esto,* Cic. de leg. II 22, vgl. I 40. II 19. 25.

[4]) So namentlich bei Bruch der Ferienfeier, Macr. S. I 16, 10 f.: *adfirmabatur eum, qui talibus diebus imprudens aliquid egisset, porco piaculum dare debere; prudentem expiari non posse Scaevola pontifex adseverabat* (s. oben Anm. 1). *sed Umbro negat eum pollui, qui opus vel ad deos pertinens sacrorumve causa fecisset vel aliquid ad urgentem vitae utilitatem respiciens actitasset. Scaevola denique consultus, quid feriis agere liceret, respondit: quod praetermissum noceret.* Dass auch in diesem Falle ein *piaculum* nötig war, zeigen z. B. das wegen Vornahme dringender ländlicher Arbeiten an *feriae* zu bringende Hundeopfer (Colum. II 22, 4) und noch mehr die Piacularopfer der Arvalbrüder *ob ferrum inlatum in aedem* (*de aede elatum*) *scripturae causa* (Henzen, Acta S. 128 ff.). Ebenso kann die mit Genehmigung der Pontifices vor sich gehende *translatio cadaveris* nur geschehen *piaculo prius dato operis faciendi ove atra* (CIL X 8259, vgl. VI 1884), denn *qui corpus perpetuae sepulturae traditum .. nudaverit ... piaculum committit* (Paul. sent. I 21, 4).

[5]) Zuerst so im Haingesetze von Spoleto (oben Anm. 2) und in der Lex spoliorum opimorum (Fest. p. 189 *cuius auspicio capta, dis piaculum dato*), dann Cato de agric. 139: *porco piaculo facito.* Gell. II 28, 3: *eas ferias si quis polluisset piaculoque ob hanc rem opus esset* u. s. w.

[6]) Liv. XXII 9, 9: (*Decemviri*) *inspectis fatalibus libris rettulerunt patribus, quod eius belli causa votum Marti foret, id non rite factum de integro atque amplius faciundum esse;* das *amplius* weist auf Hinzufügung eines Piacularopfers.

[7]) z. B. wenn ein durch *lex sacrata* Verdammter begnadigt und dadurch der Gottheit das ihr durch die *consecratio capitis* überwiesene Eigentum entzogen wird (Liv. I 26, 12 f. und dazu Mommsen, Strafr. S. 903), oder wenn der durch den römischen Feldherrn Devovierte den Tod im Kampfe nicht findet (oben S. 322 Anm. 3), oder wenn ein Magistrat sich an fremdem Tempelgut vergriffen hat (Liv. XXIX 19, 9. 21, 4. XXXI 12, 4. XXXII 1, 8. XLII 3, 10).

[8]) Vgl. z. B. ausser dem Haingesetze von Spoleto (oben Anm. 2) die Lex Numae bei Gell. IV 3, 3. Paul. p. 222: *paelex aram Iunonis ne tangito; si tagit, Iunoni crinibus demissis agnum feminam caedito.*

[9]) z. B. Liv. XXIX 19, 8: *sacrum piaculare fieri, ita ut prius ad collegium pontificum referretur, quod sacri thensauri moti violati essent, quae piacula, quibus diis, quibus hostiis fieri placeret.*

sich vollziehenden Rechtsverkehrs, die sich von den privatrechtlichen Vorgängen, trotz vielfach hervortretender Ähnlichkeit,[1]) doch in einem Punkte wesentlich unterscheiden: es sind durchweg einseitige Rechtsgeschäfte,[2]) indem bei den sacralen Verträgen (Votum) und Eigentumsübertragungen (Dedication) von den beteiligten beiden Rechtssubjekten nur das eine eine Erklärung abgibt, während von Seiten der Gottheit keinerlei Äusserung des Beitritts oder der Annahme erfolgt und eine solche für das Zustandekommen des Rechtsgeschäftes auch nicht für erforderlich erachtet wird. Wo bei öffentlich sacralen Akten neben den Magistraten die Staatspriester in Wirksamkeit treten, geschieht das nicht etwa in dem Sinne, dass sie als Rechtsvertreter der Gottheit von der Seite dieser das Vertragsverhältnis zum Abschlusse brächten: die Äusserungen von Magistrat und Priester bei Votum (Devotion), Dedication und ähnlichen Akten stehen nicht im Verhältnisse von Erklärung und Gegenerklärung, sondern sind miteinander identisch, indem der Priester als Sachkundiger dem Magistrate die zur Anwendung kommende Gebetsformel vorspricht (*praeit*), auch wohl die symbolischen Handlungen und Gesten vormacht,[3]) und damit den korrekten und rechtskräftigen Verlauf des ganzen Vorganges sichert. Eben diese korrekte Abwicklung des sacralen Rechtsgeschäftes von der menschlichen Seite ersetzt nach römischer Anschauung die mangelnde Beitrittserklärung von der andern Seite; die Gottheit gilt, ohne dass sie einen besonderen Zustimmungsakt zu vollziehen hätte, als in das Rechtsgeschäft eingetreten und an dessen Abmachungen gebunden, sobald der menschliche Contrahent an die richtige Gottheit mit der richtigen Darbringung und in der richtigen Form sich wendet. Darüber, wie man in allen drei Richtungen das Rechte treffen kann, geben im Zweifelsfalle die Priester auf Befragen ihr Gutachten (*decretum*) ab, und zwar zunächst die Bewahrer der altrömischen *caerimoniae et sacra*, die Pontifices,[4]) dann je nach Befinden des Senates auch die Ausdeuter der griechischen Orakel (Decemviri sacris faciundis) oder die Träger der *disciplina Etrusca*, die Haruspices.[5]) Insbesondere bedarf es eines derartigen Ermittlungsverfahrens über die Gottheit, an die man sich zu wenden hat, häufig bei der Procuration von Prodigien und bei vorgefallenen *piacula*: gibt nicht etwa der Ort, wo das Prodigium ein-

[1]) z. B. *voti sponsio, qua obligamur deo* Cic. de leg. II 41; *votum debere* Cic. Verr. IV 123. Val. Max. I 1, 8 (*voti debitor* Martial. IX 42, 8) u. a.; *Feroniae mancipio do* CIL IX 4874; *hunc locum monimentumque dis manibus do legoque* CIL V 2915.

[2]) Ausgeführt von Pernice a. a. O. 1146 ff.

[3]) *Praeeunte pontifice maximo* werden vom Magistrate *vota* nuncupiert (z. B. Liv. IV 27, 1), Tempel dediciert (z. B. Liv. IX 46, 6), die Devotionsformel gesprochen (Liv. VIII 9, 4. X 28, 14; vgl V 41, 3); die *obsecratio* wird vom Volke vollzogen *duumviris praeeuntibus* (Liv. IV 21, 5; vgl. Plin. n. h. XXVIII 11). Bei der Dedication macht der Pontifex dem weihenden Magistrate das symbolische *postem tenere* vor, daher die Formel, mit der der Magistrat den mitwirkenden Pontifex requiriert: *ades, . ., dum dedico . . ., ut mihi praeeas postemque teneas* (Cic. de domo 133). Sammlung von Beispielen bei Brissonius, De formulis I 103. 178. 192, s. auch Marquardt, Staatsverw. III 177. 265. 272.

[4]) Cic. de harusp. resp. 14: *pontifices, quorum auctoritati fidei prudentiae maiores nostri sacra religionesque et privatas et publicas commendarunt;* vgl. Jörs, Röm. Rechtswissensch. I 16 ff.

[5]) Im privaten Kulte tritt an Stelle des priesterlichen Gutachtens oft direkte Offenbarung der Gottheit durch Traumgesicht oder Orakel, daher die zahllosen Gelübde und Weihungen *ex visu, ex responso, iussu, monitu, somnio monitus* u. s. w. Beispiele bei Marquardt a. a. O. S. 100 A. 7. De-Marchi, Culto privato I 285 ff.

getreten ist, oder die Handlung, bei welcher der Verstoss begangen wurde, die nötige Auskunft, so müssen die Priester feststellen, welche Gottheiten es sind, deren Ungnade die Gemeinde sich zugezogen hat, und zugleich mit ihnen auch die Art der Darbringungen bezeichnen (*edere*), die man ihnen zur Wiedergewinnung der *pax deum* zu machen habe;[1]) ist die Frage nach der in Betracht kommenden Gottheit nicht sicher zu beantworten, so hilft man sich damit, dass man sich an eine unbestimmte Adresse wendet, entweder mit der Formel *sive deo sive deae* (oben S. 33) oder durch Bildung eines neuen Namens, der nur darauf hinweist, in welchem Sinne man die Gottheit anruft, ohne die betreffende göttliche Person bestimmt zu bezeichnen.[2]) Bei Bittgelöbnissen legte der Anlass meist die Wahl einer bestimmten Gottheit nahe (s. oben S. 321), aber es gab auch Fälle, wo man keinem der bekannten Götter die Macht zutraute, das Erbetene zu gewähren: die Kulte des *graecus ritus* sind durchweg in der Weise in Rom rezipiert worden, dass die Decemvirn nach Einsichtnahme in die sibyllinischen Bücher erklärten, die Gewährung dieser oder jener Bitte (z. B. reiche Ernte, Ende einer Seuche) stehe bei dieser oder jener in Rom bisher noch nicht verehrten griechischen Gottheit (Demeter, Apollon), an die man sich daher mit dem Gelübde eines dauernden Kultes zu wenden habe.[3]) Die Wahl der Darbringung wird teilweise durch die Vorschriften des betreffenden Kultes und durch das Herkommen erleichtert, aber da sie sowohl auf die angerufene Gottheit als auf den Anlass des Kultaktes Rücksicht nehmen muss, ergeben sich auch hier vielfache Schwierigkeiten, die priesterlichen Beirat zur Lösung erfordern:[4]) namentlich bei der Procuration von Prodigien ist die Frage, ob Opfer oder Spiele, Lectisternien oder Supplikationen, Tempel oder Feriae darzubringen sind, nur auf Grund genauer Kenntnis der Ritualvorschriften und der gottesdienstlichen Praxis zu entscheiden und daher bei ihrer wesentlichen Bedeutung für die Wirksamkeit des Lustrationsaktes in der Regel den Priestern zur Beantwortung überwiesen worden.[5]) Endlich aber ist von der allergrössten Wichtigkeit die richtige Art der Darbringung, sowohl was die Bewahrung aller für die betreffende Sacralhandlung vorgeschriebenen und üblichen Formalitäten[6])

[1]) Der Senatsbeschluss lautet: *consul P. Cornelius quibus dis quibusque hostiis edidissent decemviri* (an anderen Stellen sind es die Pontifices, z. B. XXX 2, 13, oder die Haruspices, z. B. XLI 13, 3) *sacrificaret,* Liv. XXXVI 37, 5.

[2]) Beispiele dafür sind neben „Augenblicksgöttern" wie Ajus Locutius (oben S. 49) und den vom Flamen Cerialis beim Saatopfer angerufenen Beschützern der ländlichen Arbeiten (oben S. 22) die bei dem *lustrum missum* der Arvalbrüder mit Opfern verehrten *numina* Adolenda, Commolenda, Coinquenda, Deferunda für die Thätigkeiten des Herunterholens (*deferre*), Zerstückelns (*commolere*), Zerhackens (*coinquere*) und Verbrennens (*adolere*) der zu beseitigenden Baumstücke; vgl. Wissowa, Real-Encycl. II 1482 f.

[3]) Die Typik des Vorganges gibt z. B. Dion. Hal. VI 17 in der Erzählung von der Stiftung des Tempels von Ceres, Liber und Libera.

[4]) Als z. B. im J. 546 = 208 Marcellus ein den Gottheiten Honos und Virtus gemachtes Gelübde einlösen will, erklären die Pontifices die Stiftung eines gemeinsamen Tempels beider Gottheiten für unzulässig (oben S. 135).

[5]) Die Zeugnisse bei Luterbacher a. a. O. S. 20 f.

[6]) z. B. das Anfassen der Thürpfosten bei der Dedication (Serv. Georg. III 16 und mehr bei Marquardt, Staatsverw. III 272), das Stehen auf einer Lanze bei der Devotion (Liv. VIII 9, 5), vorgeschriebene Handbewegungen beim Gebete zu bestimmten Gottheiten (Macr. S. III 9, 12: *cum Tellurem dicit, manibus terram tangit; cum Iovem dicit,*

und die Fernhaltung jeder Störung [1]) anlangt, als namentlich was Fassung und Vortrag der zur Anwendung kommenden Gebetsformel [2]) betrifft. Denn das Gebet ist nach römischer Vorstellung nicht sowohl ein selbständiger Akt der Frömmigkeit, als vielmehr die zu jeder sacralen Handlung und Darbringung notwendig gehörende [3]) mündliche Erklärung, die das sacrale Rechtsgeschäft von Seiten des Sterblichen perfekt macht und, wenn in richtiger Form abgegeben, zugleich auch die Gottheit in dasselbe einzutreten zwingt.[4]) Dazu gehört aber zunächst, dass man die Gottheit mit dem richtigen Namen anrede, und die Verzeichnisse dieser Anrufungsformeln (*indigitamenta*) bildeten einen wichtigen Bestandteil des pontifikalen Archivs;[5]) wegen der zwingenden Gewalt, die in einem mit der richtigen Anrede an die Gottheit sich wendenden Gebete lag, musste der Staat diese Anrufungsformeln mit dem tiefsten Geheimnisse umgeben,[6]) damit sie nicht von feindlicher Seite zu seinem eigenen Schaden zur Anwendung gebracht werden konnten.[7]) Ferner musste aber auch die ganze Fassung des Gebetes und sein Vortrag durchaus den strengsten Anforderungen entsprechen; es muss in fest vorgeschriebener Formulierung schriftlich abgefasst [8]) und

---

manus ad caelum tollit; cum votum recipere dicit, manibus pectus tangit), die Wendung von rechts nach links nach beschlossenem Gebete (Plin. n. h. XXVIII 25. Plaut. Curc. 70 und mehr bei Valeton, Mnemos. N. S. XVII 312 f., vgl. E. Samter, Quaestiones Varronianae, Berol. 1891 S. 13 f.) u. a. m.

[1]) Bei der Auspication, für die unbedingte Stille notwendig ist, genügt das Pfeifen einer Maus, um die ganze Handlung ungültig zu machen (Plin. n. h. VIII 223), ebenso führt beim Opfer jeder störende Laut oder Zwischenfall ein *piaculum* herbei (Cic. de har. resp. 23. Arnob. IV 31. Serv. Aen. VIII 110. Plut. Coriol. 25); aber es gilt dabei (wie bei den *auguria oblativa*) der Satz, dass nur diejenige Störung in Betracht kommt, die der Handelnde bemerkt (Cato bei Fest. p. 234 von der häuslichen Auspication: *servi, ancillae, si quis eorum sub centone crepuit, quod ego non sensi, nullum mihi vitium facit. si cui ibidem servo aut ancillae evenit, quod comitia prohibere solet, ne id quidem mihi vitium facit.* Plin. n. h. XXVIII 17. Serv. Aen. XII 260), und darum verhüllt nach römischem Ritus der Auspicierende oder Opfernde sein Haupt mit der rückwärts in die Höhe gezogenen Toga (andere Erklärung bei Diels, Sibyllin. Blätter S. 122. E. Samter, Philol. LIII 1894, 537; die Zeugnisse bei Marquardt a. a. O. S. 176 A. 6).

[2]) *sollemne precationis carmen* Liv. XXXIX 15, 1. Val. Max. IV 1, 10; *sollemnes precationes* Liv. X 28, 16; *sollemnis deorum comprecatio* Liv. XXXIX 15, 2; *sollemnia pontificalis carminis verba* Sen. cons. ad Marc. 13, 1 u. a. m.

[3]) Plin. n. h. XXVIII 10: *victimas caedi sine precatione non videtur referre aut deos rite consuli.*

[4]) Die Gegenüberstellung bei Val. Max. I 1, 1: *prisco etiam instituto rebus divinis opera datur, cum aliquid commendandum est, precatione, cum exposcendum, voto, cum solvendum, gratulatione, cum inquirendum, vel extis vel sortibus <vel> impetrito, cum sollemni ritu peragendum, sacrificio, quo etiam ostentorum ac fulgurum denuntiationes procurantur* ist nur rhetorisch, nicht technisch.

[5]) Dass diese *indigitamenta* die Anrufungsformeln an alle Gottheiten der alten Religionsordnung enthielten, geht daraus hervor, dass man das Fehlen des Apollo in ihnen als Beweis für das geringere Alter dieses Gottesdienstes anführte (Arnob. II 73); sie waren also nicht verschieden von den *comprecationes deorum immortalium, quae ritu Romano fiunt, expositae in libris sacerdotum populi Romani* (Gell. XIII 23, 1). Vgl. Wissowa, De dis Roman. indigetibus et novensidibus p. V.

[6]) Darum der Ausschluss bestimmter Kategorien von Menschen von der Gegenwart bei der Opferhandlung (Paul. p. 82: *exesto, extra esto; sic enim lictor in quibusdam sacris clamitabat: hostis, vinctus, mulier, virgo exesto, scilicet interesse prohibebatur*), namentlich der (landfremden) Sklaven (Serv. Aen. VIII 179. Suet. Claud. 22. Zosim. II 5, 2, vgl. Diels Sibyll. Blätter S. 96 f.).

[7]) Serv. Aen. II 351: *iure pontificum cautum est, ne suis nominibus dii Romani appellarentur, ne exaugurari possent;* vgl. Georg. I 498. Plin. n. h. XXVIII 18. Macr. S. III 9, 3.

[8]) *verba certa* Cic. de nat. deor. II 10 (Devotion). Paul. p. 88 (Dedication); *sollemnibus verbis* Cic. de domo 122. Val. Max. V 10, 1 (Dedication); *conceptis sollemnibus verbis* Senec. epist. 67, 9 (Devotion), vgl. oben

wörtlich übereinstimmend mit dem Formular vorgetragen werden, jedes Abirren in einem Worte oder jedes Versprechen oder Stocken macht den ganzen Akt rechtsungiltig.[1]) Darum musste man auch den ganzen schwerfälligen Tenor der alten Gebetsformeln unverändert beibehalten, selbst wenn dieser, wie es bei den *carmina* der Salier und Arvalbrüder sicher der Fall war, den Vortragenden selbst unverständlich geworden war.[2]) Besondere Sorgfalt verlangt aber auch die Fassung des speziellen Inhaltes des Einzelgebetes: da alle aus dem *ius sacrum* sich ergebenden Rechtsfragen nach *ius strictum* entschieden werden und für sie der Grundsatz gilt, *uti lingua nuncupassit, ita ius esto,*[3]) so muss der Wortlaut des Gebetes z. B. beim Votum so gefasst sein, dass er bei buchstäblicher Ausdeutung weder über Art und Umfang der dem Gotte gelobten Darbringung[4]) noch über den Inhalt der von diesem erwarteten Gegenleistung den geringsten Zweifel zulässt.[5]) Ist aber allen den genannten Anforderungen an Anrufung und Gebet unter Wahrung aller Vorschriften und Fernhaltung jedes Verstosses Genüge geschehen, so ist der Beitritt der Gottheit zu dem Rechtsgeschäfte gesichert, und da so eine Bindung der Gottheit durch den Sterblichen erfolgt, so kann man geradezu von einer *legum dictio* auf Seiten des letzteren reden, wie dies bei der Einholung der *auguria impetrativa* geschieht: vorausgesetzt, dass der auspicierende Magistrat und sein sachverständiger Assistent, der Augur, die richtige Formel anwenden, ist die Gottheit gehalten, ihre Zustimmung — falls sie dieselbe überhaupt erteilen will — eben in der erbetenen und nicht in einer anderen Form kundzugeben.[6])

Je nachdem der menschliche Contrahent im sacralen Rechtsgeschäfte die Gemeinde oder ein einzelner Bürger bezw. eine Gruppe von Einzelbürgern ist, ergeben sich die streng und ohne Übergänge geschiedenen Rechtskreise der *sacra publica* und *sacra privata.*[7]) Zu den letzteren gehören ausser den sacralen Beziehungen der einzelnen Individuen auch die

Anm. 2. Das *de scripto praeire* bezeugt Plin. XXVIII 11, und übereinstimmend damit tragen die Arvalbrüder ihr *carmen* vor *libellis acceptis* (Henzen, Acta S. 33); vgl. auch Fest. p. 173: *vota nuncupata dicuntur, quae consules, praetores, cum in provinciam proficiscuntur faciunt; ea in tabulas praesentibus multis referuntur.*

[1]) Cic. de har. resp. 23: *si aedilis verbo aut simpuvio aberravit, ludi sunt non rite facti.* Plin. n. h. XXVIII 11: *ne quid verborum praetereatur aut praeposterum dicatur*; vgl. XI 174. Cic. de domo 139 f.

[2]) Quint. inst. or. I 6, 40: *saliorum carmina vix sacerdotibus suis satis intellecta; sed illa mutari vetat religio et consecratis utendum est.*

[3]) Fest. p. 173. Cic. de orat. I 245; vgl. Danz, Der sacrale Schutz S. 3 ff.

[4]) So konnte im J. 554 = 200 innerhalb des Pontificalkollegiums eine Meinungsverschiedenheit darüber entstehen, ob die Gelobung von Spielen und Weihgeschenken *ex incerta pecunia,* d. h. ohne Festlegung der dafür bestimmten Summe, zulässig sei, Liv. XXXI 9, 7 ff. Die Arvalbrüder formulieren ihr Votum praecis: *[tum tibi donum] auri p(ondo) XXV argenti p(ondo) IV ex pecunia fratrum [Ar]valium nomine eorum positum iri voveo,* CIL VI 2028 a 5.

[5]) Darum die in den Gebetsformeln der Arvalbrüder geläufigen Formeln *uti* (oder *quem*) *nos sentimus dicere* (vgl. auch das *carmen devotionis* bei Macr. S. III 9, 11: *si haec ita faxitis, ut ego sciam sentiam intellegamque* und das Gelübde des Ver sacrum bei Liv. XXII 10, 2: *si res publica populi Romani . . . sicut velim eam salvam, servata erit*), wodurch die Auffassung des Erbetenen im Sinne des Bittenden gesichert wird.

[6]) Serv. Aen. III 89: *et est species ista augurii, quae legum dictio appellatur; legum dictio autem est, cum condicio ipsius augurii certa nuncupatione verborum dicitur.*

[7]) *publica privataque sacra* Liv. I 20, 6; *sacra religionesque et privatas et publicas* Cic. de har. resp. 14; *διαιρούμενοί τε δίχῃ τὰ ἱερὰ καὶ τὰ μὲν αὐτῶν κοινὰ ποιοῦντες καὶ πολιτικά, τὰ δὲ ἴδια καὶ συγγενικά* Dion. Hal. II 65, 1.

der Familien, Geschlechter und Corporationen,[1]) zu den *sacra publica* nicht nur diejenigen Akte, die im Namen der Gesamtgemeinde (*pro populo*) aus Staatsmitteln durch die dazu befugten Magistrate, Priester oder sonstigen Beauftragten vollzogen werden, sondern auch diejenigen, die innerhalb der sacralen Unterabteilungen der Gemeinde in der Weise vor sich gehen, dass zwar z. B. jede Berg- bezw. Gaugemeinde (*montani* und *pagani*) oder jede Curie oder die Anwohner eines jeden Compitum durch ihre Vertreter für sich opfern, die Gesamtheit dieser Opfer aber das Gemeindeopfer darstellt.[2]) Durchgängig wird bei diesen *sacra publica*, sowohl bei den *sacra pro populo* als bei denen der Unterverbände, die Gemeinde durch dazu befugte Personen vertreten, die Gesamtheit beteiligt sich an den Kultakten der alten Religionsordnung nur ausnahmsweise,[3]) z. B. an den Palilien, wo die Vestalinnen an jedermann die *suffimenta* zur Reinigung des eigenen Hauses abgeben (oben S. 166), und an den Fornacalia, wo jeder an einem bestimmten Tage in seiner Curie opfert und ein eigener Tag für die Nachzügler vorgesehen ist, die das Opfer ihrer Curie verpasst haben (oben S. 142). Die auf Grund der sibyllinischen Bücher angeordneten Handlungen des *graecus ritus* freilich setzen eine allgemeine oder doch weitgehende Beteiligung der ganzen Bevölkerung z. B. an den Supplikationen und Opfern *ad omnia pulvinaria*[4]) voraus und geben dafür bestimmte Vorschriften,[5]) wie auch bei diesem Anlasse jeder Bürger das zum Opfer[6]) oder zur Reinigung[7]) Nötige von Staatswegen erhält. Aber auch hier ist wohl ein rechtlicher Zwang auf den Bürger nicht ausgeübt worden,[8]) denn die ganze römische Anschauung führt sehr ausgeprägt dahin, vom einzelnen Bürger

[1]) Die *gentilicia sacra* stellt in Gegensatz zu den *publica sacra* Liv. V 52, 4 (vgl. auch ebd. § 3 *deos publicos privatosque*), die Familiensacra Varro bei Non. p. 510: *itaque ut deos colere debet communitus civitas, sic singulae familiae debemus.*

[2]) Fest. p. 245: *publica sacra, quae publico sumptu pro populo fiunt, quaeque pro montibus pagis curiis sacellis; at privata, quae pro singulis hominibus familiis gentibus fiunt:* bei den *sacra pro montibus* ist an das Septimontium zu denken (Fest. p. 348. 340), bei denen *pro pagis* an die Paganalia (Dion. Hal. IV 15, 3 und mehr bei Marquardt, Staatsr. III 199 f.), bei den *sacra pro curiis* an die Fornacalia (S. 142), bei denen *pro sacellis* an die Compitalia (S. 149), da *sacella* speziell die Larenkapellen an den *compita* bezeichnet (s. unten § 65).

[3]) Das ist offenbar die Gruppe von Festen, welche Fest. p. 253 meint: *popularia sacra sunt, ut ait Labeo, quae omnes cives faciunt nec certis familiis attributa sunt: Fornacalia, Parilia, Laralia* (= Compitalia), *Porca praecidanea* (dafür auch *feriae praecidaneae* Gell. IV 6, 10, s. oben S. 160), aber der Sinn hat beim Excerpieren gelitten; denn den Gegensatz zu den vom Gesamtvolke begangenen Festfeiern bilden nicht die, welche *certis familiis attributa sunt,* sondern die, deren Ausführung Magistraten, Priestern oder Familien (*gentes*) zugewiesen ist.

[4]) vgl. auch Monum. Anc. 2, 18: *[privat]im etiam et municipatim universi [cives sacrificaverunt sempe]r apud omnia pulvinaria pro vale[tudine mea].*

[5]) z. B. Liv. VII 28, 8. XXII 10, 8. XXXIV 55, 3. XL 37, 3 und mehr bei Marquardt a. a. O. 50 f. Obsequ. 13: *pestilentia fameque ita laboratum, ut ex Sibyllinis populus circa compita sacellaque operatus sederit.* Sehr lehrreich ist es, dass die Saturnalien erst mit der Einführung des *graecus ritus* (s. oben S. 170) ein *sacrum populare* wurden, Liv. XXII 1, 20: *populusque eum diem festum habere ac servare in perpetuum iussus.*

[6]) Liv. X 23, 2: *publice vinum ac tus praebitum.*

[7]) So werden vor den Saecularspielen des Augustus *suffimenta* verteilt, Eph. epigr. VIII p. 249 f.

[8]) Eine Strafandrohung für Nichtbeteiligung an einer öffentlichen Kulthandlung enthält nur das Ausnahmegesetz, welches die Teilnahme an der Geburtstagsfeier des Divus Julius bei Kapital- und Geldstrafe (erstere in der Form *Iovi O. M. et Divo Iulio sacer esto*) zur Pflicht machte, Cass. Dio LI 19, 5 vom J. 712 = 42.

wohl negativ zu verlangen, dass er in keiner Weise den öffentlichen Gottesdienst störe, nicht aber ihm obligatorische Kulthandlungen aufzuerlegen und eine positive Mitwirkung an den *sacra publica* von ihm zu erwarten.[1]) Die Opfer und Weihegaben, die je nach den Umständen auch der Privatmann in bestimmten Staatstempeln darbringt,[2]) werden durch den Ort ihrer Darbringung nicht etwa zu *sacra publica*, sondern bleiben Akte privater, nur teilweise durch das Herkommen verallgemeinerter Gottesverehrung. Aber die *sacra privata* selbst unterstehen bis zu einem gewissen Grade der staatlichen Aufsicht und Unterweisung. Zwar die Übernahme sowohl wie die Lösung sacraler Verpflichtungen durch den Privatmann ist durchaus dessen eigene Angelegenheit, der Staat greift, soweit nicht etwa bei Ausübung privater Kulte die öffentliche Ordnung gestört und damit polizeiliches Einschreiten herausgefordert wird,[3]) weder durch besondere Vorschriften und Anforderungen in den Privatkult ein,[4]) noch übt er gegen den, der seine privaten Pflichten gegen die Götter vernachlässigt, eine Strafjustiz,[5]) nur ist der Schuldige als *impius* bescholten und damit der censorischen Rüge verfallen.[6]) Aber wenn auch der Einzelne die Ausübung seines Hausgottesdienstes ohne priesterlichen Beistand vornehmen kann, so steht ihm dieser doch zur Verfügung, sobald er seiner benötigt:[7]) ist sich der Bürger über Art und Umfang der etwa durch ein Votum übernommenen Verbindlichkeiten oder über eine im speziellen Falle vorzunehmende Sacralhandlung im Unklaren, so wendet er sich an die Pontifices und erbittet von ihnen, wie auf dem Gebiete des civilen Rechtes die Formel der *legis actio*, so hier die auf seinen Fall passende Anrufungs- und Gebetsformel oder die geeigneten Verhaltungsmassregeln.[8]) Ebenso stellen diese Priester bei einer sacralen Verfehlung des Bürgers fest, ob

---

[1]) s. auch Mommsen, Strafr. S. 567 ff.

[2]) z. B. das Opfer auf dem Capitol bei Anlegung der Toga virilis (oben S. 113) und anderen Anlässen (s. über *Capitolium ascendere* Jordan, Topogr. I 2 S. 39 Anm. 38), die Weihung der Mädchenkleider an Fortuna Virgo bei der Verheiratung (oben S. 207) u. ä. Auch die bei Geburten, Sterbefällen und bei Anlegung der Toga virilis an die Tempelkassen der Juno Lucina, Libitina und Juventas zu leistende Abgabe (Piso bei Dion. Hal. IV 15, 5) trug ursprünglich gewiss nur den Charakter eines zwar üblichen, aber freiwilligen Weihgeschenkes und wurde erst obligatorisch, als man die Anmeldungen bei diesen Tempeln zu ausserhalb des sacralen Gebietes liegenden Zwecken der Statistik und Verwaltung benützte.

[3]) Mommsen, Strafr. S. 578 f.

[4]) Eine Ausnahme ist das Senatusconsult von 724 = 30, wonach angeordnet wurde: *ἐν συσσιτίοις οὐχ ὅτι τοῖς κοινοῖς ἀλλὰ καὶ τοῖς ἰδίοις πάντας αὐτῷ σπένδειν* (Cass. Dio LI 19, 7), d. h. dass man in jedem Privathause dem Augustus die für die Hausgötter übliche Tischspende bringen solle.

[5]) Mommsen, Staatsr. II 50 f.; Strafr. S. 36 f.

[6]) Fest. p. 344: *Cato in ea quam scripsit de L. Veturio de sacro* (*sacrificio* Hs.) *commisso, cum ei equum ademit: „quod tu, quod in te fuit, sacra stata sollemnia †capite sancta deseruisti“* (wo Mommsen, Strafr. S. 568 mit Unrecht an ein *sacrum publicum* denkt); vgl. Dion. Hal. XX 13.

[7]) Liv. I 20, 6: *cetera quoque omnia publica privataque sacra pontificis scitis subiecit, ut esset, quo consultum plebes veniret, ne quid divini iuris neglegendo patrios ritus peregrinosque adsciscendo turbaretur.* Cic. de leg. II 20: *quoque haec privatim et publice* (*et publice* tilgt Buecheler) *modo rituque fiant discunto ignari a publicis sacerdotibus*; vgl. ebd. 30; de harusp. resp. 14. Dion. Hal. II 73. Plut. Numa 9.

[8]) z. B. Cic. de domo 132: *si quid deliberares, si quid tibi aut piandum aut instituendum fuisset religione domestica, tamen instituto ceterorum vetere ad pontificem rettulisses.* Fest. p. 321: *si qua sacra privata suscepta sunt, quae ex instituto pontificum stato die aut certo loco facienda sint, ea sacra appellari tamquam sacrificium.*

sie eine unsühnbare ist, die den Schuldigen zum *impius* macht, oder ob eine Sühnung vorzunehmen ist und in welcher Form.[1]) Andererseits aber übernimmt der Staat gewissermassen eine Garantie gegenüber der Gottheit für den Fortbestand der *sacra privata* in ihrer Gesamtheit:[2]) er fördert die Übung der *religio privata* nicht nur dadurch, dass er ihre Anforderungen im Falle einer Collision mit den bürgerlichen Pflichten des Trägers als vollgiltigen Entschuldigungsgrund anerkennt,[3]) sondern vor allem dadurch, dass er das Erlöschen der sacralen Verpflichtungen innerhalb der Familie und Gens verhindert. Darum sind alle die Akte, die eine Veränderung im sacralen Rechtsstande des Einzelnen zur Folge haben, der pontificalen Kontrole und Mitwirkung unterworfen, so namentlich die den Übertritt der Frau in die *sacra* des Mannes herbeiführende[4]) Confarreation[5]) und ebenso die Arrogation,[6]) mit der die Aufgabe der bisherigen *sacra* von Seiten des Arrogierten verbunden ist,[7]) aber auch die *testamenti factio*;[8]) denn während die sacralen Verpflichtungen des Einzelnen mit seinem Tode, die der Gens mit ihrem Aussterben erlöschen, gehen nach römischem Sacralrecht[9]) die *sacra familiae* durch Erbgang mit der Habe auch auf ausserhalb der Familie Stehende über,[10]) und darum haben die Pontifices

---

[1]) Cic. de leg. II 22: *sacrum commissum, quod neque expiari poterit, impie commissum esto; quod expiari poterit, publici sacerdotes expianto.* 37: *publicus sacerdos imprudentiam consilio expiatam metu liberet, audaciam . . . damnet atque impiam iudicet.*

[2]) Cic. de leg. II 22: *sacra privata perpetua manento.* 47: *de sacris autem, qui locus patet latius, haec sit una sententia, ut conserventur semper et deinceps familiis prodantur et, ut in lege posui, perpetua sint sacra.*

[3]) Gell. XVI 4, 3 f.: *militibus scriptis dies praefinibatur, quo die adessent . . . his additis exceptionibus: nisi harunce quae causa erit, funus familiare feriaeve denicales . . . morbus sonticus auspiciumve, quod sine piaculo praeterire non liceat, sacrificium anniversarium, quod recte fieri non possit, nisi ipsus eo die ibi sit.*

[4]) Dion. Hal. II 25, 2: *γυναῖκα γαμετὴν τὴν κατὰ γάμους ἱεροὺς συνελθοῦσαν ἀνδρὶ κοινωνὸν ἁπάντων εἶναι χρημάτων τε καὶ ἱερῶν.*

[5]) Die Gegenwart des Pontifex maximus bezeugt Serv. Georg. I 31, vgl. Boeth. ad Cic. Top. p. 299 Or.; ein besonderer *sacerdos confarreationum et diffarreationum* CIL X 6662; Litteratur s. oben S. 324 Anm. 5.

[6]) Gell. V 19, 5 f. Gai. I 99. Tac. hist. I 15. Cic. de domo 34 ff., namentlich § 34: *quae deinde causa cuique sit adoptionis, quae ratio generum ac dignitatis, quae sacrorum, quaeri a pontificum collegio solet;* ebd. 36: *ita adoptet, ut ne quid aut de dignitate generum aut de sacrorum religione minuatur.* Vgl. im allgemeinen Mommsen, Staatsr. III 38 f.

[7]) Die Adoption hat die *hereditas nominis pecuniae sacrorum* (Cic. de domo 35) zur Folge, und darum muss der Arrogierte sich von seinen bisherigen *sacra* lossagen; das geschieht durch die *detestatio sacrorum,* wie sie Gell. XV 27, 3 (vgl. VII 12, 1), oder *alienatio sacrorum,* wie sie Cicero (orat. 144, vgl. de leg. III 48) nennt.

[8]) Labeo bei Gell. XV 27, 1: *calata comitia esse, quae pro collegio pontificum habentur . . .* § 3: *isdem comitiis, quae calata appellari diximus, et sacrorum detestatio* (s. Anm. 7) *et testamenta fieri solebant.* Mommsen a. a. O. III 319 f.

[9]) Anders in andern Staaten, z. B. Cato bei Priscian III p. 129. VII p. 337 H.: *si quis mortuus est Arpinatis, eius heredem sacra non sequuntur.*

[10]) Cic. de leg. II 48: *exposite haec iura pontificum auctoritate consecuta sunt, ut, ne morte patris familias sacrorum memoria occideret, iis essent ea adiuncta, ad quos eiusdem morte pecunia venerit;* ebd. 52: *sacra cum pecunia pontificum auctoritate, nulla lege coniuncta sunt.* Fest. p. 290: *sine sacris hereditas in proverbio dici solet, cum aliquid obvenit sine ulla incommodi appendice, quod olim sacra non solum publica curiosissime administrabant, sed etiam privata, relictusque heres si pecuniae etiam sacrorum erat;* vgl. Mommsen, Staatsr. III 20 ff., der aber an die *sacra gentilicia* denkt, was mir unmöglich scheint, da doch die gentilicischen Verpflichtungen sich ebensowenig über die Grenzen der Gens hinaus vererben können, wie die gentilicischen Rechte; richtig Pernice, Sitz.-Ber. Akad. Berlin 1886, 1197 ff.

die Verpflichtung, die Gestaltung des Erbganges im Auge zu behalten und dafür zu sorgen, dass nicht das Vermögen in andere Hände komme, die Götter aber dabei mit ihren Ansprüchen ausfallen.[1]) Der Staat fasst also auf diesem Gebiete seine Aufgabe so auf, dass er zwar nicht den Einzelnen zur Erfüllung seiner sacralen Pflichten anzuhalten, wohl aber dafür zu sorgen habe, dass stets ein Verpflichteter vorhanden sei, an den die Gottheit mit ihrer Strafe sich halten mag, falls er das Seine nicht thut.

In allen Handlungen des sacralen Rechtsverkehres wird, wie die Familie durch den Paterfamilias,[2]) so jeder Verband, gleichviel ob privater oder öffentlich rechtlicher Natur, durch seinen Vorsteher[3]) und die Gemeinde durch ihre regelmässige Obrigkeit vertreten.[4]) Die Beamten *cum imperio* vermögen sowohl durch *votum* die Gemeinde rechtskräftig zu verpflichten[5]) als bei der Einlösung des Gelübdes durch Auflassung des gelobten Objektes an die Gottheit (*dedicatio*) das Gemeindegut auf diese zu übertragen,[6]) ebenso können nur sie die Devotion in rechtlich wirksamer Weise aussprechen;[7]) ihnen fällt ferner die Ansetzung ausserordentlicher oder wandelbarer Feste,[8]) d. h. die Überweisung bestimmter Tage an den Dienst der Götter und damit ihre Entziehung aus dem Kreise menschlicher Geschäfte, zu, sie vollziehen die zur Lustration der Gemeinde aus Anlass von Prodigien angeordneten Kultakte[9]) ebenso wie die in Erfüllung stets sich

[1]) Die ausgebildete Kasuistik der pontifikalen Festsetzungen und die zur Vermeidung der *molestia sacrorum* von den Verpflichteten angewandten Kniffe und Umgehungsversuche lernen wir aus den Darlegungen Ciceros de leg. II 48 ff. (vgl. pro Mur. 27) kennen; s. dazu Savigny, Verm. Schriften I 151 ff. H. Burckhard, Zschr. d. Savigny-Stift. IX 1888 Roman. Abt. S. 286 ff. B. Kübler ebd. XI 1890, 37 ff.

[2]) Cato de agric. 143: *rem divinam* (*vilica*) *ni faciat neve mandet, qui pro ea faciat, iniussu domini aut dominae* (vgl. c. 5). *scito dominum pro tota familia rem divinam facere.*

[3]) Gewöhnlich führt er den Namen *magister*, so die *magistri vicorum* (oben S. 151 f.), ferner bei den *montani* und *pagani* (Bull. com. XV 1887, 156 ff. Mommsen, Staatsr. III 117), sowie an der Spitze verschiedener Priesterschaften (Quindecimvirn, Arvalen, Salier, Luperci) und privater *collegia*. Ganz ebenso steht in der Curie der Curio (Mommsen, Staatsr. III 101), der deshalb, weil die Thätigkeit der Curien später eine rein sacrale, nicht mehr politische war, noch lange kein eigentlicher Priester ist (*magister curiae* heisst er in Afrika CIL VIII 14683). Nur der Gens fehlt die Vertretung durch ein Oberhaupt (Mommsen a. a. O. III 17).

[4]) Mommsen, Staatsr. I 233 ff. II 126 ff.

[5]) Eine Ausnahme findet im J. 580 = 174 statt, wo auf Veranlassung der Decemviri s. f. das ganze Volk auf dem Forum das Gelübde zweitägiger Ferien und einer Supplication ablegt (*votum concepit*), Liv. XLI 21, 11.

[6]) Liv. IX 46, 6: *cum more maiorum negaret* (der Pontifex maximus) *nisi consulem aut imperatorem posse templum dedicare.*

[7]) Liv. VIII 10, 11: *illud adiciendum videtur, licere consuli dictatorique et praetori, cum legiones hostium devoveat, non utique se, sed quem velit ex legione Romana scripta civem devovere;* wenn es also bei Liv. V 41, 3 von den beim Einrücken der Gallier in der Stadt zurückgelassenen Greisen heisst: *sunt qui M. Folio pontifice maximo praefante carmen devovisse eos se pro patria Quiritibusque Romanis tradant,* so verkennt diese Ueberlieferung das Wesen der Devotion.

[8]) Macr. S. I 16, 6: *conceptivae* (*feriae*) *sunt quae quotannis a magistratibus vel sacerdotibus concipiuntur in dies vel certos vel etiam incertos, ut sunt Latinae* (indiciert von den Konsuln, Mommsen a. a. O. II 128, vgl. III 1055, 3), *Sementivae* (nicht von den Pontifices angesetzt, denn Varro de l. l. VI 26 ist korrupt), *Paganalia, Compitalia* (koncipiert durch den Praetor, Gell. X 24, 3 = Macr. S. I 4, 27); *imperativae sunt quas consules vel praetores pro arbitrio potestatis indicunt* (solche *feriae imperativae* waren es z. B., die Bibulus auf alle Comitialtage ansetzte, um Obstruktion zu treiben, Cass. Dio XXXVIII 6, 1; anders freilich jetzt Mommsen, Staatsr. III 1058, 2).

[9]) z. B. Liv. XXXIV 55, 2: *neque senatus haberi neque respublica administrari poterat sacrificando expiandoque occupatis consulibus.*

erneuernder Vota in jährlichen oder grösseren Abständen wiederkehrenden sacralen Akte und Darbringungen.[1]) Der Privatmann kann die Gemeinde weder vertreten noch verpflichten noch über ihr Eigentum verfügen, es sei denn, dass er durch Spezialauftrag (*nominatim*) vom Volke dazu bestellt ist,[2]) wie es z. B. bei der Bestellung von *duoviri aedi dedicandae*[3]) geschieht; auch die des *imperium* entbehrenden Beamten, selbst die Censoren,[4]) bedurften einer solchen Ermächtigung durch Volksbeschluss.[5]) Dieser Grundsatz der ausschliesslichen Berechtigung der Obermagistratur zur sacralen Vertretung der Gemeinde erfährt aber eine sehr bedeutsame Einschränkung, indem der gesamte regelmässige Dienst der Staatsgötter den Magistraten abgenommen und den Priestern überwiesen ist.[6]) Wird in Einlösung eines Gelübdes ein neuer Kult begründet, so überweist der consecrierende Magistrat dabei ein für allemal die Ausübung der laufenden gottesdienstlichen Handlungen, deren Art und Umfang durch das Gelübde im einzelnen gegeben ist, an bestimmte, in Zukunft sich selbst ergänzende und erneuernde Träger,[7]) und diese Handlungen scheiden damit für alle Zeit aus dem magistratischen Funktionskreise aus. Ganz ebenso stellt man sich den Hergang bei der Festsetzung der ältesten Religionsordnung durch Numa vor: die stetige Vollziehung des regelmässigen Gottesdienstes musste durch Bestellung eigener Träger sichergestellt werden gegen jede Unterbrechung und Störung, wie sie bei der häufigen Abwesenheit des Oberbeamten von der Stadt sonst unvermeidlich gewesen wäre.[8]) Die älteste Praxis war

---

[1]) Es genügt, an die Opfer des magistratischen Neujahrs (Mommsen, Staatsr. I 594 f.), an das Latiar (oben S. 109) und an die Ceremonie des Säkularnagels (oben S. 111 und Mommsen, Staatsr. II 148 f.) zu erinnern; auch das Lustrum gehörte ja ursprünglich zum Oberamte (Mommsen a. a. O. 323).

[2]) Das Gutachten der Pontifices über die Consecration von Ciceros Haus lautet: *si neque populi iussu neque plebis scitu is, qui se dedicasse diceret, nominatim ei rei praefectus esset neque populi iussu aut plebis scitu id facere iussus esset, videri posse sine religione eam partem areae M. Tullio restitui* (Cic. ad Att. IV 2, 3, vgl. de domo 106—141); ebenso Cic. de domo 136: *quod in loco publico Licinia Gai filia iniussu populi dedicasset, sacrum non viderier.*

[3]) Ueber sie Mommsen, Staatsr. II 601 ff.

[4]) Gegenüber dem Censor des J. 600 = 154 C. Cassius Longinus, der die Curie samt dem Bilde der Concordia dieser Göttin weihen will, entscheiden die Pontifices: *nisi eum populus Romanus nominatim praefecisset atque eius iussu faceret, non videri eam posse recte dedicari* (Cic. de domo 130. 136).

[5]) Auch der Träger des *imperium* kann durch Volksbeschluss veranlasst werden, eine Weihung zu machen (Liv. IV 20, 4: *dictator coronam auream libram pondo ex publica pecunia populi iussu in Capitolio Iovi donum posuit*) oder ein Gelübde zu thun (Liv. XXII 10, 1: *pontifex maximus . . . populum consulendum de vere sacro censet; iniussu populi voveri non posse*); aber bei der Weihung ist der Volksbeschluss nur eine Aufforderung etwas vorzunehmen, wozu der Diktator auch von sich aus befugt gewesen wäre, und die Forderung der Zustimmung des Volkes zu dem ganz eigenartigen und tief eingreifenden Gelübde des Ver sacrum ist eine wohl verständliche Ausnahme; übrigens thut das Gelübde auch in diesem Falle nicht das Volk, sondern der Magistrat (Liv. XXXIII 44, 2: *ver sacrum . . . quod . . praetor voverat de senatus sententia populique iussu*).

[6]) Mommsen, Staatsr. II 17 ff. 126 f.

[7]) Zu den Obliegenheiten des mit der Dedication der *aedes Mercurii* (oben S. 248 f.) betrauten Konsuls gehört nach Liv. II 27, 5 *praeesse annonae* (weil Getreidenot Anlass zur Weihung gegeben hatte), *mercatorum collegium instituere, sollemnia pro pontifice suscipere* (d. h. Aussprechen der Dedicationsformel samt der für die künftige Gestaltung des Gottesdienstes massgebenden *lex templi*).

[8]) Liv. I 20, 1: *tum sacerdotibus creandis animum adiecit, quamquam ipse plurima sacra obibat . . . sed quia in civitate bellicosa plures Romuli quam Numae similes reges putabat fore iturosque ipsos ad bella, ne sacra regiae vicis desererentur, flaminem Iovi adsiduum sacerdotem creavit* u. s. w.; vgl. I 33, 1: *Ancus demandata cura sacrorum flaminibus sacerdotibusque aliis . . . profectus.*

die, die Fürsorge für einen bestimmten Kult einem einzelnen Geschlechte zu übertragen,[1]) so dass dieses nun ausser seinen privaten *sacra gentilicia* auch *sacra publica* zu vollziehen hatte;[2]) an die Stelle der Geschlechter traten dann freie *collegia* oder *sodalitates* ohne gentilicischen Zusammenhang,[3]) die zunächst einen rein sacerdotalen Charakter trugen; die Organisation des *collegium pontificum* (einschliesslich der Flamines und Vestalinnen, dazu noch der Rex sacrorum), die mit dem Abschlusse der ältesten Religionsordnung zusammenfällt, bedeutet die Concentrierung der *sacra sollemnia* der *di indigetes* in der Hand einer vom Staate bestellten Priesterschaft.[4]) Ergänzend tritt dazu dann für den Gesamtkreis der Kultobliegenheiten des *graecus ritus* das Collegium der *duoviri* bezw. *decemviri sacris faciundis*; alle später zur Verehrung bestimmter Gottheiten oder Übernahme bestimmter Funktionen vom Staate eingesetzten Genossenschaften entbehren der priesterlichen Qualität.[5]) Eine gewisse Modifikation erfahren die für die Verteilung der sacralen Akte massgebenden Grundregeln in Bezug auf die öffentlichen Spiele. Soweit diese integrierende Bestandteile regelmässiger Festfeiern älterer Ordnung sind, fällt ihre Ausrichtung durchaus den Priestern und Kultgenossenschaften zu;[6]) die Spiele des jüngeren Typus aber (s. darüber § 64), gefasst als Einlösung stetig sich erneuernder Gelübde, sind stets magistratisch geblieben, nur sind sie, sobald sie ständig wurden,[7]) durch Volksbeschluss dem Oberamte abgenommen und an die beiden Aedilencollegien übertragen worden;[8]) der Grund dafür, dass hier nicht Priester, sondern Beamte niederer Gattung an Stelle der Obermagistratur treten, liegt darin, dass die Spiele, wenn auch von Haus aus sacrale Veranstaltungen, doch bei der reichen und eigenartigen Aus-

[1]) Arnob. III 38: *solere Romanos religiones urbium superatarum partim privatim per familias spargere partim publice consecrare* meint trotz falschen Ausdruckes offenbar diese Praxis; vgl. im allgemeinen Mommsen, De colleg. et sodalic. 7 ff.

[2]) Die Scheidung beider Arten von *sacra* der Geschlechter ist im einzelnen Falle bei der Dürftigkeit der Nachrichten sehr unsicher; zu den *sacra publica* gehörte sicher der Kult des Sol durch die Gens Aurelia (oben S. 261), des Hercules durch die Gens Potitia (oben S. 221 f.), des Tigillum Sororium (oben S. 92) durch die Gens Horatia (Liv. I 26, 13), dagegen war der Minervendienst der Nautii (Serv. Aen. II 166. V 704) und der Vejoviskult der Julii (CIL XIV 2387, vgl. oben S. 241) wohl privater Natur.

[3]) Am deutlichsten erkennbar bei den Luperci, deren Bezeichnung als Quinctiales und Fabiani die gentilicische Herkunft unwiderleglich bezeugt; dasselbe spricht sich im Namen der *sodales Titii* und auch der *fratres Arvales* aus.

[4]) Daher heissen sie auch *sacerdotes publici* oder *sacerdotes* schlechthin, z. B. Varro de l. l. VI 21. Gell. XIII 23, 1. Tertull. de spect. 5.

[5]) Hierher gehören das *collegium mercatorum* des Merkurtempels (oben S. 249), die *collegia compitalicia* für den Larendienst an den *compita* (S. 151), das *collegium Capitolinorum* für die Ausrichtung der Ludi Capitolini (oben S. 112) und das für die der Ludi Victoriae Caesaris (oben S. 238); dagegen waren die bei der Einführung des Dienstes der Magna Mater gestifteten *sodalitates* (Cic. Cato mai. 45) private Vereinigungen, wie schon die Mehrzahl zeigt.

[6]) So bei den Consualia (Varro de l. l. VI 20: *ab sacerdotibus*) und wohl auch bei dem Wagenrennen an den Equirria und am 15. Oktober (s. oben S. 131 f.) den Pontifices, bei den Ludi Capitolini den *magistri* des *collegium Capitolinorum* (s. Anm. 5).

[7]) Ausserordentliche Spiele werden stets von den Beamten *cum imperio* ausgerichtet, z. B. Cic. pro Sest. 117.

[8]) Mommsen, Staatsr. II 128 f. 505 ff. Doch liegt eine Erinnerung daran, dass eigentlich die Aedilen als Spielgeber nur die Magistrate *cum imperio* vertreten, darin, dass es einer der letzteren sein muss, der den Vorsitz bei den Ludi Romani führt, im Notfalle sogar ein eigens dazu gewählter Diktator (Liv. VIII 40, 2; vgl. XXVII 33, 6).

gestaltung, die sie erfuhren, diesen Charakter nicht rein bewahrt haben[1]) und stark in das öffentliche Leben eingriffen, so dass eine Angliederung der *cura ludorum* an den Funktionskreis der mit der städtischen Polizeiverwaltung betrauten niederen Magistrate zweckmässig erschien.[2]) Weder an die Priesterschaft noch an die niedere Magistratur übertragen worden, sondern mit dem magistratischen *imperium* in Verbindung geblieben ist die Ausrichtung der ältesten Spiele des *graecus ritus*, der Ludi Apollinares,[3]) sowie die Ausübung einiger weiterer Jahresakte griechischer Observanz, so die Darbringung des Herculesopfers an der Ara maxima (oben S. 222), die Leitung der Argeerprozession[4]) und — durch Vermittlung der Gattin des Magistrates — der Nachtfeier der Bona Dea (oben S. 178): nur ist hier überall, wenn nicht durchweg rechtlich, so doch thatsächlich an die Stelle der durch ihre Thätigkeit oft von Rom ferngehaltenen Consuln der Träger des niederen *imperium*, der Praetor urbanus, getreten, dessen ständige Anwesenheit in Rom die regelmässige Ausübung solcher wiederkehrender und an den Tag gebundener Akte ermöglichte; im Anschlusse daran ist in der Kaiserzeit die Praetur die spielgebende Magistratur schlechthin geworden.[5]) Eine starke Einengung hat die Wirksamkeit der Magistrate als sacraler Vertreter der Gemeinde durch die immer steigende Mitwirkung des Senates erfahren. Denn je wichtiger für den Bestand des Staates die korrekte und prompte Abwickelung des Rechtsverkehres mit den Staatsgöttern war, um so begreiflicher ist es, dass es gerade bei den ins Sacralwesen gehörenden Akten der Magistrate zur Regel wurde, den Senat zu befragen und weiterhin seiner Meinung sich zu fügen, während man aus demselben Grunde die sacralen Angelegenheiten den Zufälligkeiten der Volksabstimmung möglichst entzog.[6]) Bei der Einrichtung neuer Priestertümer oder Vermehrung der Stellenzahl innerhalb der alten,[7]) sowie bei der Einrichtung von ständigen Spielen und Verlängerung ihrer Dauer[8]) wird ein Beschluss der Bürgerschaft herbeigeführt, dagegen ist für die Aufnahme neuer Gottheiten in den Kreis der römischen Staatsgötter (*consecratio*) die Zustimmung des Senates ausreichend, aber auch unerlässlich gewesen,[9]) und die Entscheidung über die Erneuerung (*instauratio*) von

---

[1]) Der Unterschied von Opfern und Spielen tritt deutlich hervor bei der ersten Anordnung der Ludi Apollinares, wo die ersteren den Decemviri s. f., die letzteren dem Praetor urbanus zugewiesen werden: *his ludis faciendis praeerit praetor is, qui ius populo plebeique dabit summum, decemviri graeco ritu hostiis sacra faciant* (Liv. XXV 12, 10).

[2]) Die polizeiliche Befugnis der Spielgeber kommt auch dadurch zum Ausdrucke, dass sie in allen Fällen, auch die *magistri vicorum* und die privaten *domini ludorum funebrium*, Lictoren führen (Mommsen, Staatsr. I 375 f.).

[3]) Liv. XXV 12, 10. Macr. S. I 17, 28; nicht ganz sicher einzureihen sind die vom Praetor ausgerichteten *ludi piscatorii* (Fest. p. 238, s. oben S. 184).

[4]) Dion. Hal. I 38, 3, vgl. Jordan, Topogr. I 1 S. 288.

[5]) Mommsen a. a. O. II 226 f.; über konsularische und kaiserliche Spielgebung s. ebd. II 129. 910 f.; CIL I² p. 306.

[6]) Mommsen a. a. O. III 1049 ff.

[7]) So bei der Einsetzung der Tresviri epulones (Liv. XXXIII 42, 1), bei der Vermehrung der Stellenzahl der Duoviri s. f. auf 10 (Liv. VI 37, 12), der der Pontifices und Augures durch die Lex Ogulnia (Liv. X 6, 6) und nachher aller drei Priestertümer durch Sulla (Liv. epit. 89).

[8]) Liv. XXVII 23, 7. Macr. S. I 11, 5. Cic. Phil. II 110; vgl. Mommsen a. a. O. III 339.

[9]) Tertull. apol. 5: *vetus erat decretum, ne qui deus ab imperatore consecraretur nisi a senatu probatus* (s. oben S. 40); vielleicht

Kultakten wegen vorgefallener Verstösse und über die Procuration von Prodigien erfolgt regelmässig im Senate.[1]) Für Votum und Dedication ist eine Zustimmung des Senates nicht erforderlich,[2]) sofern der gelobende Magistrat die Kosten aus den zu seiner unmittelbaren Verfügung stehenden öffentlichen Mitteln, insbesondere bei Kriegsgelübden aus dem Erlöse der Beute (*manubiae*), zu bestreiten vermag;[3]) ist dies aber nicht der Fall und muss er für die Einlösung seines Gelübdes den Staatsschatz in Anspruch nehmen, so ist eine Bewilligung der Mittel durch den Senat notwendig, der auch die Höhe der auszuwerfenden Summe festsetzt.[4])

Die Kosten des gesamten Staatskultes werden aus öffentlichen Geldern bestritten.[5]) Nicht der Gott selbst erhält seinen Tempel und Gottesdienst aus eigenen Mitteln, zum Göttergut gehört nur der Tempel mit dem Götterbilde und den Geräten und Weihgeschenken, Dinge, die nicht werbendes Vermögen bedeuten, sondern für ihre Unterhaltung Kosten verursachen; werbendes Gut kann der Gott nicht besitzen[6]) und nicht erwerben,[7]) er bedarf dessen aber auch nicht, denn mit der Reception eines Gottesdienstes übernimmt die Gemeinde die Verpflichtung nicht nur zur Instandhaltung des Tempels und der übrigen *res sacrae*,[8]) sondern auch zur dauernden

---

bezieht sich darauf das angeblich im J. 450 = 304 erlassene Gesetz *ne quis templum aramve iniussu senatus aut tribunorum plebei partis maioris dedicaret*, Liv. IX 46, 7.

[1]) Es ist damit nicht ausgeschlossen, dass in ganz einfachen Fällen, wo die Art der Erledigung eines Prodigiums durch feste Tradition oder sacrale Anordnung gegeben ist, die Konsuln selbständig vorgehen; für die Prokuration des *in loco publico* eingefahrenen Blitzes (oben S. 107) sind wahrscheinlich wie für eine regelmässig wiederkehrende Kulthandlung ein für allemal die Pontifices bestellt gewesen (Liv. I 20, 7. Schol. Juv. 6, 587).

[2]) Natürlich kann sie aber eingeholt werden, z. B. Liv. VII 11, 4: (*dictator*) *ex auctoritate patrum, si prospere id bellum evenisset, ludos magnos vovit* u. a.; die zur Prokuration von Prodigien vorgenommenen Gelöbnisse erfolgen alle *ex auctoritate senatus*.

[3]) Die im Kriege gelobten Tempel, bei deren Dedication von einer Befragung des Senates nie die Rede ist, sind offenbar sämtlich *de manibiis* gebaut worden; wenn dies nur Liv. X 46, 14: *reliquo aere aedem Fortis Fortunae de manubiis faciendam locavit* erwähnt wird, so geschieht dies darum, weil hier kein Gelübde vorangegangen war. Diese Weihung steht also auf gleicher Stufe mit denen, welche die Aedilen *ex pecunia multaticia* machen (Mommsen, Staatsr. I 233; Strafr. S. 1025).

[4]) Ablehnung eines solchen Antrags Liv. XXXVI 36, 2: *censuerunt, quos ludos inconsulto senatu* (in der Schlacht) *ex sua unius sententia vovisset, eos vel de manubiis, si quam pecuniam ad id reservasset, vel sua ipse impensa faceret;* dagegen Bewilligung Liv. XL 52, 1: *alter ex censoribus . . petiit ab senatu, ut sibi dedicationis templorum . ., quae bello Ligustico ante annis octo vovisset, pecunia ad ludos decerneretur. viginti milia aeris decreverunt.* Bewilligung aus den bereits ins Aerar abgeführten Kriegsgeldern Liv. XXVIII 38, 14; Normierung des Maximalverbrauchs Liv. XXXIX 5, 8—10. XL 44, 9 f.

[5]) Zum Folgenden s. Mommsen, Staatsr. II 57 ff. Marquardt, Staatsverw. II 79 ff.

[6]) Das zeigt sich am deutlichsten darin, dass das durch den Verkauf von Göttergut gewonnene Geld nicht *res sacra*, sondern profan ist, Tempelgesetz von Furfo (CIL IX 3513): *sei quod ad eam aedem donum datum donatum dedicatumque erit, utei liceat oeti, venum dare; ubei venum datum erit, id profanum esto.* Auch die Thatsache, dass das römische Sacralrecht keine Tempelsklaven kennt, gehört hierher.

[7]) Darum kann die Gottheit auch nicht zum Erben eingesetzt werden, wovon erst die Kaiserzeit u. zw. fast nur zu Gunsten auswärtiger Götter Ausnahmen zuliess. Ulpian. regul. 22, 6: *Deos heredes instituere non possumus praeter eos, quos senatus consulto constitutionibusve principum instituere concessum est, sicuti Iovem Tarpeium* (dazu Mommsen, Staatsr. II 60, 3. Pernice, Sitz.-Ber. Akad. Berl. 1885, 1144), *Apollinem Didymaeum Mileti, Martem in Gallia, Minervam Iliensem, Herculem Gaditanum, Matrem Deorum Sipylenen, Nemesim, quae Smyrnae colitur, et Caelestem Salinensem Carthagini.*

[8]) In dieser Hinsicht wird Gemeindegut

Bestreitung aller für die regelrechte und bei der Dedication genauer bestimmte Ausübung des Kultes nötigen persönlichen und sachlichen Ausgaben. Um die Rechte der Götter gegen jede Willkür sicher zu stellen, wurden diese schlechthin dauernden Ausgaben der magistratisch-senatorischen Bewilligung ganz entzogen, indem man sie durch Anweisung auf den Nutzungsertrag bestimmter Staatsländereien fundierte[1]) oder in bestimmten Geldbeträgen ein für allemal fixierte;[2]) auch wurden ursprünglich die Strafgelder wohl durchweg *in sacrum* überwiesen,[3]) jedenfalls die Succumbenzbusse der im Prozesse unterlegenen Partei (*sacramentum*),[4]) später fielen wenigstens die vom Pontifex maximus den Priestern seines Amtskreises auferlegten *multae* und die Gräberbussen an die *arca pontificum.*[5]) Diese, von der die Kasse der Vestalinnen eine besondere Abteilung darzustellen scheint,[6]) ist ein vom Aerarium abgezweigter, für die Unterhaltung der *sacra sollemnia* der ältesten Religionsordnung bestimmter Fonds, also eine Art sacraler Centralkasse, deren Verwaltung, soweit es sich um die feststehenden Ausgaben für den regelmässigen Gottesdienst handelt, wohl in den Händen der Pontifices lag. Ähnliche Kassen haben auch die übrigen Priesterschaften[7]) und die einzelnen Tempel für die Erledigung der ihnen zufallenden regulären Aufgaben besessen, und zwar wurden sie ausser durch die fundierte staatliche Dotation und etwaige Geschenke gespeist durch die Antrittsgelder der Priester und Beamten des Collegiums[8]) und durch die von den Benützern der Tempel erhobenen Sporteln.[9]) Für alle ausserordentlichen Sacralhandlungen aber, d. h. alle diejenigen, deren Ausführung nicht den Priestern überwiesen ist, sondern den Magistraten obliegt (oben S. 338 f.), muss das Aerarium die Kosten tragen und der Senat die erforderlichen Bewilligungen machen.[10])

Der Geltungsbereich des römischen *ius sacrum* und damit zugleich des pontificalen Aufsichtsrechtes hat sich vom ursprünglichen *ager Romanus* ausgedehnt auf die italischen Bürgergemeinden[11]) und umfasst seit dem

---

und Göttergut nicht getrennt behandelt, die Fürsorge für die Unterhaltung beider liegt den Censoren ob.

[1]) Oros. V 18, 27 (vgl. Appian. Mithr. 22): *cum penitus exhaustum esset aerarium . . . loca publica, quae in circuitu Capitolii pontificibus, auguribus, decemviris et flaminibus in possessionem tradita erant, cogente inopia vendita sunt.* Grom. lat. p. 162 L.: *collegia sacerdotum itemque virgines habent agros et territoria quaedam etiam determinata et quaedam aliquibus sacris dedicata, in eis etiam lucos, in quibusdam etiam aedes templaque;* vgl. p. 117. 235. 283. Fest. p. 189: *locus in agro Veienti, quo frui soliti produntur augures Romani.*

[2]) so namentlich die Spielgelder, Mommsen, Staatsr. I 282 f. III 1129.

[3]) Mommsen, Strafr. S. 902. 1026; vgl. auch Lex colon. Genet. c. 65 und dazu Mommsen, Ephem. epigr. III p. 106.

[4]) Fest. p. 347: *sacramenti autem nomine id aes dici coeptum est, quod et propter aerari inopiam et sacrorum publicorum multitudinem consumebatur id in rebus divinis.* Mommsen, Staatsr. II 65 f.

[5]) Mommsen, Strafr. S. 559. 818 f.

[6]) Mommsen, Staatsr. II 67, 7.

[7]) Bezeugt für die Arvalen (Henzen, Acta S. 101) und die Sacerdotes Laurentes Lavinates (CIL VI 2197).

[8]) Henzen, Acta fratr. Arv. S. 160.

[9]) *vectigalia templorum* Tertull. apol. 42; vgl. ad nat. I 10 (= apol. 13): *exigitis mercedem pro solo templi, pro aditu sacri, pro stipibus, pro hostiis. venditis totam divinitatem, non licet eam gratis coli.* Ein Opfertarif ist CIL VI 820.

[10]) z. B. Liv. XXV 12, 12: *censuerunt patres Apollini ludos vovendos faciendosque et, quando ludi facti essent, duodecim milia aeris praetori ad rem divinam et duas hostias maiores dandas.*

[11]) Fest. p. 157: *municipalia sacra vocantur, quae ab initio habuerunt ante civitatem Romanam acceptam; quae observare*

Bundesgenossenkriege ganz Italien;[1]) dagegen sind die Provinzen[2]) allezeit ausserhalb dieses Rechtskreises geblieben. Nur innerhalb dieses Bereiches kann die Auspication in rechtsgiltiger Weise vorgenommen werden,[3]) nur solche Prodigia, die in diesem Bereiche *in agro publico* vorgefallen sind, werden nach Rom gemeldet und von Staatswegen procuriert,[4]) nur für diesen Kreis gilt der römische Festkalender,[5]) nur *in agro Italico* ist es möglich, ein Grundstück der Gottheit mit der Wirkung zu dedicieren, dass es in die Rechtsstellung der *loca sacra* eintritt,[6]) in der Provinz dagegen trägt auch der vom römischen Volke geweihte Tempel nur den Charakter einer Quasi-Sacertät,[7]) ebenso wie dort die Grabstätte nicht zum *locus religiosus* im Rechtssinne wird, sondern nur *pro religioso habetur* (Gai. II 7).

Litteratur: Grundlage für die gesamte Darstellung sind die Darlegungen Th. Mommsens im Röm. Staatsrecht, namentlich I 73 ff. (Lehre von den Auspicia). 233 ff. (Rechtsgeschäfte zwischen der Gemeinde und einer Gottheit). II 17 ff. (Verhältnis von Magistratur und Priestertum). 126 ff. (Fürsorge der Konsuln für den Götterdienst). III 1049 ff. (Stellung des Senats zum Sacralwesen). Ausserdem vgl. Marquardt, Staatsverw. III 256 ff. 302 ff. A. Th. Woeniger, Das Sacralsystem und das Provocationsverfahren der Römer, Leipzig 1843. H. A. A. Danz, Der sacrale Schutz im römischen Rechtsverkehr, Jena 1857. E. Luebbert, Commentationes pontificales, Berolini 1859. A. Pernice, Zum römischen Sacralrechte, Sitz.-Ber. Akad. Berlin 1885, 1143 ff. 1886, 1169 ff.

62. Die gottesdienstlichen Handlungen. Die einfachste und nächstliegende gottesdienstliche Handlung, an der auch später noch der Ausdruck *rem divinam facere*[8]) schlechthin gehaftet hat, ist das Opfer, die

eos voluerunt pontifices et eo more facere, quo adsuessent antiquitus; vgl. Mommsen, Staatsr. III 579 f.

[1]) Tac. ann. III 71: *cunctasque caerimonias Italicis in oppidis templaque et numinum effigies iuris atque imperii Romani esse.*

[2]) Nur Gallia Narbonensis, das ja *Italia verius quam provincia* ist (Plin. n. h. III 31), ist vielleicht in dieser Beziehung mit zu Italien gerechnet worden; wenigstens erstreckt sich das dem pontifikalen analoge quindecimvirale Aufsichtsrecht über den Kult der Grossen Mutter (oben S. 265) ausser auf Italien auch auf Gallia Narbonensis, freilich auch auf Lugudunum (CIL XIII 1751).

[3]) Liv. XXVII 5, 15: *patres extra Romanum agrum — eum autem in Italia terminari — negabant dictatorem dici posse,* vgl. dazu Mommsen, Staatsr. II 144, 2 und Cass. Dio XLI 43, 2. Serv. Aen. II 178.

[4]) Mommsen in O. Jahns Ausgabe von T. Livi periochae p. XVIII ff.

[5]) Dass in Gaza die römischen Consualia gefeiert worden wären, wie Marquardt, Staatsverw. III 35, 3 behauptet, ist nicht richtig; die dafür angeführte Stelle des Hieron. vita S. Hilarionis 20 = Migne, Patrol. lat. XXIII 36 f. redet von gewöhnlichen Cirkusspielen, die nach einer bekannten gelehrten Kombination (vgl. z. B. Tertull. de spect. 5) mit Consus zusammengebracht werden. Ueber die seit der Einverleibung in Rom nur noch *ad sacra* konservierten Kalender italischer Bürgergemeinden (Ovid. fast. III 87 ff. VI 57 ff. Censor. 20, 1 f. 22, 6) vgl. Mommsen, Chronol. S. 217 ff.; Staatsr. III 580, 2. 706 f.

[6]) Traian. ad Plin. 50: *cum solum peregrinae civitatis capax non sit dedicationis, quae fit nostro iure.*

[7]) Gai. II 7[a]: *item quod in provinciis* [*non* zu tilgen] *ex auctoritate populi Romani consecratum est, proprie sacrum non est, tamen pro sacro habetur;* die Tilgung des *non* wird vom Sinne verlangt, denn der Satz *sacrum quidem hoc solum existimatur, quod ex auctoritate populi Romani consecratum est* (Gai. II 5) gilt auch für den *ager Italicus,* während die Eigentümlichkeit des *solum provinciale* darin besteht, dass hier auch die *auctoritas populi Romani* eine wirkliche *consecratio* herbeizuführen nicht im stande ist.

[8]) *Quo die res deina anua fiet ... quod rei dinai causa fiat* Haingesetz von Spoleto, Schneider, Exempla nr. 95; *sei quei ad templum rem deivinam fecerit* Tempelgesetz von Furfo (CIL IX 3513) und sehr oft bei den Schriftstellern; dann abgekürzt bloss *facere* bezw. *fieri* mit dem Abl. Instrum. der dargebrachten Opfergabe (*porco piaculo facito* Cato de agric. 139; *bobus auratis II vovemus esse futurum* Act. Arval., mehr bei Brissonius, De formulis I 28, wo auch für den technischen Gebrauch von *operari* = *rem divinam facere* Belege gesammelt sind).

Darbringung einer Abgabe oder eines Geschenkes an die Gottheit von Seiten des Einzelnen oder der Gemeinde. Zur Zeit des alten Kultes, wo noch reine Naturalwirtschaft herrscht, bestehen diese Gaben naturgemäss nicht aus Geld und Geldeswert, sondern von dem, was er erntet und was er geniesst, bringt der Mensch der Gottheit den ihr zukommenden Teil dar, wie der Hörige seinem Grundherrn. So erhalten die Götter des Landbaus und des vegetativen Lebens die *primitiae* der Ernte, den ersten Ährenschnitt,[1]) die erste Bohne,[2]) die erste Traube und den ersten Most,[3]) und bei der Gründung der Stadt werden Erstlinge der Früchte und andere Gaben in den *mundus* der unterirdischen Götter geworfen (oben S. 188 f.); auch das in historischer Zeit fast ganz verschollene[4]) Opfer des *ver sacrum*,[5]) bei dem alles, was ein Frühjahr[6]) von Nachwuchs an Mensch und Vieh[7]) brachte, der Gottheit gelobt und geweiht wurde, trägt durchaus den Charakter eines ausserordentlichen Tributes. Für gewöhnlich aber und speziell im häuslichen Gottesdienst erfolgt die Abgabe an die Gottheit in der Weise, dass diese dauernd an der Nahrung des Menschen teilnimmt: vor dem Sitze des Lar familiaris am Herde nimmt der Hausherr oder der Vogt mit dem Gesinde die täglichen Mahlzeiten ein und legt dem Gotte seinen Anteil auf sein Schüsselchen (*patella*),[8]) und der Totenkult vollzieht sich noch in späterer Zeit in der Weise, dass man den *di parentum* als *inferiae* am Grabe Mahlzeiten von bestimmter, an ältere, einfachere Zeiten erinnernder Zusammensetzung aufstellt.[9]) Auch aus besonderen Anlässen rüstet der Hausherr den Göttern, deren Beistand er benötigt, sein Opfer in Form einer Mahlzeit, für die der alte Cato genaue Vorschriften gibt: so dem Juppiter (*dapalis*) vor Beginn der Aussaat Bratenstücke, Früchte und einen Krug Wein,[10]) und *pro bubus uti valeant* dem Mars und Silvanus (oben S. 176) 3 Pfund Speltbrod, 4½ Pfund Speck, 4½ Pfund Fleisch und 3 Schoppen Wein.[11]) Die sehr bestimmt auftretende Behauptung der antiken Geschichtskonstruktion, dass der älteste römische Opferdienst ein durchaus unblutiger gewesen sei und das Tieropfer ver-

---

[1]) Paul. p. 319 (*praemetium*), vgl. p. 91 (*Floriferium*).

[2]) Fest. p. 277 (*refriva faba*). Plin. n. h. XVIII 119.

[3]) Varro de l. l. VI 16. Paul. p. 319 (*sacrima*), vgl. p. 65 (*calpar*).

[4]) Das einzige Beispiel ist das im J. 537 = 217 gelobte (Liv. XXII 9, 10—10, 6; zur Formel vgl. F. Hasenmüller, Rhein. Mus. XIX 402 ff.), im J. 559 = 195 vollzogene (Liv. XXXIII 44, 1 f.) und im folgenden Jahre wegen eines bei der Ausführung begangenen Fehlers wiederholte (Liv. XXXIV 44, 1—3. 6) Ver sacrum.

[5]) Paul. p. 379. Fest. p. 158. 321. Serv. Aen. VII 796. Sisenna bei Non. p. 522. Strab. V 250; vgl. Dion. Hal. I 16. II 1, 2.

[6]) *pecus quod natum esset inter Kal. Martias et pridie Kal. Maias P. Cornelio et Ti. Sempronio consulibus* Liv. XXXIV 44, 3.

[7]) *quod ver attulerit ex suillo ovillo caprino bovillo grege quaeque profana erunt, Iovi fieri* Liv. XXII 10, 3; der menschliche Nachwuchs ist hier nicht mehr mit eingeschlossen.

[8]) *quocirca oportet bonum civem legibus parere, deos colere, in patellam dare μικρὸν κρέας* Varro sat. Men. 265 Buech., mehr s. oben S. 149 A. 11.

[9]) Varro de l. l. VI 13. Catull. 59, 2. Cic. pro Flacco 95 und mehr bei Marquardt, Staatsverw. III 312 f.

[10]) *daps Iovi assaria, pecunia* (dazu Paul. p. 244: *pecunia sacrificium fieri dicebatur, cum fruges fructusque offerebantur*), *urna vini* (vorher *culigna vini*), Cato de agr. 132; vgl. Paul. p. 68: *daps apud antiquos dicebatur res divina, quae fiebat aut hiberna sementi aut verna.*

[11]) *farris l. III et lardi p. IIII S et pulpae p. IIII S, vini s. III,* Cato de agr. 83 (vgl. 131, wo von der Ausführung des hier Gelobten die Rede ist).

schmäht habe,[1]) was zur Voraussetzung haben würde, dass damals auch den Menschen der Fleischgenuss fremd gewesen wäre, trifft jedenfalls auf die älteste für uns historisch erreichbare Entwicklungsstufe des römischen Gottesdienstes, die durch die alte Festordnung repräsentierte, ebensowenig zu, wie die behauptete Ausschliessung des Weines vom sacralen Gebrauche:[2]) die Festnamen einerseits der Fordicidia, andererseits der Vinalia genügen zum Beweise des Gegenteils. Es steht natürlich damit nicht im Widerspruche, dass nicht nur in ältester Zeit die privaten Opfergaben einer bäuerlichen und Hirtenbevölkerung vorwiegend aus denjenigen Dingen bestanden haben werden, die die bescheidene Nahrung der Darbringenden ausmachten, gesalzenem Speltschrot (*mola salsa*)[3]) oder Brei (*puls*) aus Speltmehl[4]) oder Bohnen,[5]) allerlei Kuchen,[6]) Honig, Früchten, Käse und Milch,[7]) sondern dass auch solche staatliche Opfer, die eben aus diesem einfachen Anschauungskreise herstammen, dieselbe schlichte Ausstattung zeigen und an ihr auch später, nicht, wie man meinte, in tiefsinniger Symbolik, sondern einfach aus historischen Gründen festgehalten haben.[8]) Im allgemeinen aber hat bereits in der ältesten für uns erkennbaren Periode der römischen Religion das Tieropfer auch im Privatkulte seine bestimmte Stellung, namentlich bei Lustrationen und Piacularopfern: das Opfer von *suovetaurilia lactentia* bei der *lustratio agri* (Cat. de agric. 141), das Hammelopfer an den Lar familiaris zur Reinigung der *funesta familia* nach einem Todesfalle (Cic. de leg. II 55), das Piacularopfer eines Hundes bei Vornahme ländlicher Arbeiten am Feiertage (Colum. II 21, 4) sind offenbar sehr alten Ursprunges. Das weitaus beliebteste Opfertier des Privatkultes ist das Schwein als das häufigste und billigste Schlachttier:[9]) die für gewöhnlich durch unblutige Opfergaben verehrten Haus- und Compitallaren erhalten bei ausserordentlichen Gelegenheiten, z. B. bei der Hochzeit,[10]) das Opfer eines *porcus*, und namentlich bildet ein solches die regel-

[1]) z. B. Plut. Rom. 12; Numa 8. 16. Dion. Hal. II 74, 4. Plin. n. h. XVIII 7. Ovid. fast. I 337 ff. und dazu A. Schmekel, De Ovidiana Pythagoreae doctrinae adumbratione (Diss. Gryphisw. 1885) 33 ff.

[2]) Plin. n. h. XIV 88, vgl. Helbig, Italiker in der Poebene S. 71. 110.

[3]) Serv. Ecl. 8, 82; vgl. Jordan, Tempel der Vesta S. 64.

[4]) Val. Max. II 5, 5. Plin. n. h. XVIII 83 f.; vgl. Helbig a. a. O. S. 71 f.

[5]) Varro bei Non. p. 341. Plin. n. h. XVIII 118. Macr. S. I 12, 33; vgl. Helbig a. a. O. S. 70 f.

[6]) s. darüber Lobecks noch heute klassische „pemmatologia sacra", Aglaophamus II 1050 ff., vgl. Marquardt a. a. O. S. 169 A. 3.

[7]) Käse und Milch neben Kuchen und Schafen als Opfergaben beim Latiar, Dion. Hal. IV 49, 3; vgl. Fest. p. 194ᵇ 26. Cic. de div. I 18.

[8]) Hierher gehört es z. B., wenn die Opfer an die Hirtengöttin Pales (Plut. Rom. 12. Solin. 1, 19. Prob. zu Verg. Georg. III 1. Ovid. fast. IV 743 ff.) oder an den ländlichen Grenzgott Terminus (Plut. Numa 16. Dion. Hal. II 74, 4; doch finden wir hier später auch Tieropfer, Ovid. fast. II 655 f. Hor. epod. 2, 59. Plut. a. a. O.) als ἀναίμακτοι θυσίαι begangen werden, oder wenn im Dienste der Rumina (Varro de re rust. II 11, 4 f. und bei Non. p. 167. Plut. Qu. Rom. 57; Rom. 4), Cunina (Varro bei Non. p. 167) und der Camenae (*eis non vino, sed aqua et lacte sacrificari solet* Serv. Ecl. 7, 21) Milch die Stelle der sonst üblichen Weinspende vertritt.

[9]) Polyb. II 15, 3. Varro de re rust. II 4, 9.

[10]) Varro de re rust. II 4, 9; ähnlich Opfer eines *porcus* beim Begräbnis, Cic. de leg. II 57 (vgl. die *praesentanea porca* Fest. p. 250. Mar. Vict. p. 25 K.); sonstige Schweineopfer an die Laren Plaut. Rud. 1207. Tibull. I 10, 26. Hor. c. III 17, 15. 23, 4; sat. II 3, 165. Prop. IV 1, 23 (vgl. auch die pompejanischen Wandbilder, z. B. De-Marchi, Culto privato I 91 ff.), auch an Vesta (Annali d. Inst. 1883 tav. L), Silvanus (Juven. 6, 447), Terminus (Ovid. fast. II 656) u. a.

mässige Ausgleichung, wenn ein *piaculum* begangen worden ist oder ein unvermeidliches *piaculum* im voraus unschädlich gemacht werden soll.[1]) Die unblutigen Opfergaben, ausser den genannten Speisen namentlich auch die Spende von Wein und Weihrauch,[2]) beschränken sich mehr und mehr auf die täglichen Darbringungen im Dienste der Hausgötter,[3]) bei ausserordentlichen und feierlicheren Opfern bilden sie die *praefatio sacrorum*, indem die vor dem eigentlichen Empfänger des Opfers angerufenen Götter Wein, Weihrauch und Kuchen als Spende erhalten;[4]) ein Rest der alten Darbringung von *mola salsa* und Wein ist auch der Brauch, das Opfertier mit diesen beiden Stoffen zu bestreuen bezw. zu begiessen (s. unten S. 352).

Wie der Gottesdienst der Gemeinde überall aus dem häuslichen hervorgegangen und im Prinzipe mit diesem identisch ist, so unterscheidet sich auch das Staatsopfer von dem häuslichen nur dadurch, dass die Gabe in demselben Masse eine grössere und reichere ist, wie die Gemeinde an Umfang und Bedeutung über der Familie steht. Daraus ergibt sich nicht nur das ganz entschiedene Überwiegen des Tieropfers im Staatskulte und das Zurücktreten der bescheidenen unblutigen Opfergaben in die Stellung nebensächlicher Zuthaten, sondern auch die Thatsache, dass der Staat für die wichtigeren Opferhandlungen des ständigen Gottesdienstes das Schwein fast ganz verschmäht[5]) und die grösseren und wertvolleren Opfertiere des *genus ovillum* und *bovillum*[6]) bevorzugt; innerhalb jeder Gattung bilden dann wieder das Alter (man scheidet im allgemeinen *victimae* bezw. *hostiae maiores* und *lactentes*, speziell *bos, iuvencus, vitulus* — *ovis, agnus*), das Geschlecht (*bos mas* und *bos femina*, ebenso *ovis mas* und *ovis femina*),[7]) die

[1]) z. B. beim *lucum conlucare* (Cato de agr. 139), beim Bruche der Feiertagsruhe (Macr. S. I 16, 10), beim Opfer der *porca praecidanea* (oben S. 160; *piaculi gratia* Gell. IV 6, 8) und des *propudianus porcus* (Fest. p. 238), bei bestimmten Verstössen gegen die Bestattungsordnung (Cic. de leg. II 57) u. a.

[2]) Hat der Gebrauch des Weihrauches wirklich erst in verhältnismässig später Zeit in Italien Eingang gefunden (Arnob. VII 26. Ovid. fast. I 341 u. a.), so muss im ältesten Opferdienste ein altes einheimisches Räucherwerk an seiner Stelle gestanden haben.

[3]) Plaut. Aul. 24: *aut ture aut vino aut aliqui semper supplicat* (dem Lar familiaris). Ovid. fast. II 631. 635; daher erhalten auch im J. 458 = 296 die Bürger, um die öffentliche Supplication im Hause mitzufeiern, auf Staatskosten *vinum ac tus* (Liv. X 23, 2).

[4]) *Ianum Iovem vino praefamino* Cato de agric. 141. bei den *lustratio agri*, wo das Opfer dem Mars gilt; *ture vino Iano Iovi Iunoni praefato, priusquam porcum feminam* [d. h. die *porca praecidanea* an Ceres] *immolabis* ebd. 134; die folgenden Gebete zeigen, dass Janus und Juppiter auch *strues* und *fertum* erhalten, und diese beiden Kuchenarten (s. darüber Paul. p. 85. Fest. p. 310. Gell. X 15, 14) begegnen uns auch bei den Arvalbrüdern, wo *piacula* gesühnt werden *porca et agna, struibus et fertis* (Henzen, Acta S. 135. 139 f.); über das *ture et vino facere* der Arvalen s. Henzen a. a. O. S. 93.

[5]) Bei den Arvalbrüdern kommt es nur als Piacularopfer vor (die *porcae piaculares duae luci coinquendi et operis faciendi* am zweiten Tage des Maifestes, Henzen S. 19 ff., und *porca et agna* bei anderen *sacra piacularia*, Henzen S. 128 ff.).

[6]) Diese Scheidung deckt sich so ziemlich mit der in *hostiae* und *victimae* (Marquardt a. a. O. S. 171 A. 1), nur dass den *hostiae* auch alle anderen kleineren Opfertiere (Schwein, Ziege, Hund u. s. w.) zugerechnet wurden und man das Wort vielfach ungenau auch allgemein von allen Opfertieren mit Einschluss der Rinder gebrauchte. Zum Folgenden vgl. Lübbert, Comment. pontific. 107 ff. Marquardt a. a. O. S. 170 ff. und namentlich C. Krause, De Romanorum hostiis quaestiones selectae, Diss. Marpurgi 1894.

[7]) Das sind die ursprünglichen Bezeichnungen, nicht *taurus* und *vacca, aries* und *ovis*; vgl. Paul. p. 195. Fest. p. 286 und dazu Krause a. a. O. S. 11 f.

Scheidung der männlichen Tiere in verschnittene und unverschnittene (*taurus,*[1]) *bos — vervex, aries*) weitere Unterabteilungen. Für jede Gottheit und für jeden Fall die richtige Wahl des Opfertieres zu treffen, ist eine schwierige und bei der ausschlaggebenden Bedeutung, die die Darbringung der richtigen Gabe für die Wirksamkeit des ganzen Aktes hat (s. oben S. 331 f.), sehr wichtige Aufgabe, für deren Lösung die Beobachtung einer Menge peinlicher und vielfach sich durchkreuzender Ritualvorschriften notwendig ist:[2]) denn sowohl der Gott, der die Gabe empfängt, wie die Art der Kulthandlung und endlich der spezielle Anlass derselben bedingen besondere Erwägungen. Durchgehender Grundsatz des altrömischen Ceremonialgesetzes ist es zunächst, dass allen männlichen Gottheiten männliche, den weiblichen weibliche Opfertiere geschlachtet werden;[3]) aber auch ausser dieser Übereinstimmung des Geschlechtes sucht man eine gewisse innere Beziehung zwischen der Beschaffenheit des Opfertieres und dem Wesen der Gottheit, der es dargebracht wird, auf: die Himmelsgottheiten Juppiter und Juno erhalten mit Vorliebe schneeweisse Rinder,[4]) Gottheiten der Unterwelt und des Todes Opfertiere von dunkler,[5]) Gottheiten des Feuers solche von brandroter Farbe,[6]) trächtige Tiere bilden eine passende Darbringung für die alles in ihrem Schosse zur Reife bringende Tellus und ihre Genossin Ceres.[7]) Auch die Wahl aussergewöhnlicher Opfertiere für bestimmte Gottheiten ergibt sich aus der Beziehung, die diese Tiere zum Machtbereiche der betreffenden Gottheit haben, so z. B. wenn dem Mars allein das Pferdeopfer zukommt (oben S. 131 f.) oder wenn dem Gotte der animalischen Befruchtung Faunus und der Göttin der weiblichen Empfängnis Juno Ziegenbock und Ziege dargebracht werden (oben S. 118 f. 173). Aber auch der Rangunterschied der Götter in der Sacralordnung (vgl. oben S. 20) kommt dadurch zum Ausdrucke, dass innerhalb derselben Tiergattung verschiedenen Göttern Tiere von verschiedener Wertschätzung geopfert werden,

[1]) Dass *taurus* ursprünglich nicht der Stier, sondern der verschnittene Ochse ist (*taura = vacca sterilis,* Varro de re rust. II 5, 6. Fest. p. 352. Serv. Aen. II 140) hat Krause a. a. O. S. 9 f. erwiesen.

[2]) Cic. de leg. II 29: *nam illud ex institutis pontificum et haruspicum non mutandum est, quibus hostiis immolandum cuique deo, cui maioribus, cui lactentibus, cui maribus, cui feminis.*

[3]) Arnob. VII 19: *diis feminis feminas, mares maribus hostias immolare abstrusa et interior ratio est vulgique a cognitione dimota;* über angebliche Ausnahmen s. Krause a. a. O. S. 20 ff.

[4]) *boves niveos* Ovid. ex Ponto IV 4, 31 (vgl. Serv. Georg. II 146), *bobus albis* Hor. c. s. 49, *nivei tauros candoris* Arnob. II 68, *hostia alba Iovis* Paul. p. 10; *boves femineae albae* Liv. XXVII 37, 11 (vgl. oben S. 114 A. 12) u. a.; in Ermangelung schneeweisser Tiere half man der Farbe mit Kreide nach, Lucil. frg. 697 Baehr. Juven. 10, 65.

[5]) *bos et ovis atri* erhalten die Di manes nach den Cenotaphia Pisana (CIL XI 1420), *verveces atri II* Summanus bei den Arvalen (Henzen S. 146), bei der Devotion einer Stadt (doch s. oben S. 322 A. 5) wird *ovibus atris tribus* geopfert (Macr. S. III 9, 11). Auch im griechischen Kulte des Dis pater kommen *furvae hostiae* zur Verwendung (Censor. 17, 8. Val. Max. II 4, 5 u. a.).

[6]) *vitulo robeo* wird dem Volcanus geopfert (CIL VI 826), *rutilae canes* beim *augurium canarium* (Fest. p. 285, s. oben S. 163).

[7]) *fordae boves* der Tellus (oben S. 159), *sus plena* der Tellus (Ephem. epigr. VIII p. 263. Fest. p. 238. Arnob. VII 22. Ovid. fast. I 671. Cic. de divin. I 101), Ceres (Macr. S. III 11, 10, vgl. Serv. Georg. I 345), Maja (Macr. S. I 12, 20); das Gegenstück bildet das griechische Opfer einer unfruchtbaren Kuh an Proserpina (Verg. Aen. VI 251. Arnob. VII 21).

z. B. dem Juppiter der *bos mas,* dem Mars der *taurus,*[1]) dem Volcanus der *vitulus* (CIL VI 826), oder dem Janus der *aries* (oben S. 91), dem Quirinus ein *agnus* (Fest. p. 189). Jedoch ist diese Vorliebe der einzelnen Götter für bestimmte Opfertiere, die ihnen nach ihrer Eigenart und ihrem Range zukommen,[2]) nicht überall und unbedingt massgebend: am deutlichsten kommt sie zur Geltung bei den *sacra sollemnia,* d. h. den ständigen und regelmässigen Opferhandlungen eines jeden Kultes, für die wie alle Einzelheiten so auch die Wahl des Opfertieres durch das Grundgesetz des Gottesdienstes gegeben ist; aber auch hier begegnen je nach der Bedeutsamkeit der einzelnen Opferhandlung mancherlei Abstufungen, z. B. wenn Juppiter und Juno zwar in der Regel Rinder, aber bei dem allmonatlich wiederkehrenden Opfer an den Idus bezw. den Kalendae nur *ovis* bezw. *agna* erhalten.[3]) Von diesen auf uralte Festsetzung zurückgehenden und demgemäss verhältnismässig bescheidenen Opfern heben sich die im Laufe der Zeit als Äusserungen der Bitte und des Dankes oder auf Grund einmaliger oder sich erneuernder Vota hinzukommenden Opferhandlungen durch ihre sehr viel grössere Üppigkeit ab: bei den Arvalbrüdern z. B. nimmt sich das Opfer der *agna opima,* das Dea Dia an ihrem Maifeste erhält, fast ärmlich aus im Vergleiche mit den langen Reihen von Rinderopfern,[4]) die bei den zahlreichen Opfern und Gelübden für das Wohl des Kaisers und seines Hauses zur Darbringung gelangen. Die Veränderung des Wertverhältnisses und die Steigerung der Ansprüche kommt auch darin zum Ausdrucke, dass man bei den *sacra sollemnia* den durch die alte Satzung vorgeschriebenen Opfergaben, an denen nichts geändert werden darf, aus freien Stücken weitere *honoris causa* hinzufügt, wie z. B. die Arvalbrüder am Maifeste ihrer Göttin ausser dem Hauptopfer der *agna opima* und dem Voropfer der *porciliae piaculares* regelmässig auch eine *vacca honoraria alba* schlachten.[5]) Insbesondere tritt diese Neigung zur Steigerung der Opfergaben bei den Lustrationen hervor, wo man glaubt, auf diese Weise der Bitte um die *pax et venia deum* (s. oben S. 327) einen um so grösseren Nachdruck zu verleihen: schon die gewöhnliche Lustration der Bürgerschaft beim Census, des Heeres vor der Schlacht, des Feldes bei der *lustratio agri* u. a. lässt dies erkennen, indem bei dieser Gelegenheit und zwar bei ihr allein[6])

---

[1]) Bei den Loyalitätsopfern der Arvalbrüder erhält Mars regelmässig den *taurus* zum Opfer (vgl. auch Macr. S. III 10, 4), und auch im Opfer der Suovetaurilia an Mars ist der *taurus* so die Hauptsache, dass Cicero de orat. II 268 sagen kann: (Africanus) *lustrum condidit et taurum immolavit.*

[2]) Der Terminus dafür scheint *hostia propria* zu sein, vgl. Mommsen und F. Schoell, Ephem. epigr. VIII p. 261.

[3]) *porcam vel agnam* sagt zwar Macr. I 15, 19, doch macht die Analogie des *ovis Idulis* (oben S. 101) wahrscheinlich, dass die *agna* das Hauptopfer war, die *porca* vielleicht ein einleitendes Piacularopfer, wie die *porciliae piaculares* der Arvalbrüder, Henzen S. 22.

[4]) Ueber den kolossalen Verbrauch von Rindern zu Loyalitätsopfern in der Kaiserzeit vgl. Stellen wie Suet. Cal. 14. Sen. de benef. III 27, 1. Ammian. Marc. XXV 4, 17.

[5]) Henzen, Acta S. 22 und über die Bedeutung des Beiwortes *honoraria* Mommsen, Eph. epigr. VIII p. 269 f.: das Wort steht geradezu im Gegensatze zu *sollemnis,* welches das durch Grundgesetz und Herkommen Geforderte bezeichnet.

[6]) Der Charakter des Opfers zur Feier der Spolia opima (Fest. p. 189) ist nicht deutlich, jedenfalls aber ist der Empfänger der *solitaurilia* hier wie bei den oben genannten Lustrationen (s. oben S. 130) Mars. Nie erhält ein anderer Gott dieses Opfer, denn dass auch die *suovetaurilia* beim *lustrum*

das grosse Opfer der Suovetaurilia,[1]) d. h. von Vertretern aller drei Arten von *pecora* (Schwein, Schaf und Rind) zur Anwendung kommt,[2]) noch mehr aber zeigt sich die gleiche Erscheinung bei den auf Grund von Prodigien angeordneten ausserordentlichen Akten ähnlicher Art, wo man nicht nur durch Vornahme immer neuer Sacralhandlungen (Opfer, Lectisternien, Supplicationen u. s. w.) die Wirksamkeit der Bitte zu erhöhen sucht, sondern auch in der Bestimmung der Opfertiere stets sehr freigebig ist; es sind fast immer *hostiae maiores,*[3]) oft in sehr grosser Zahl,[4]) die bei dieser Gelegenheit allen nach der Meinung der Sachverständigen in Betracht kommenden Göttern dargeboten werden.[5]) Viel bescheidener sind die Piacularopfer; ist das *piaculum* bei einer Opferhandlung begangen worden, so wird es ausgeglichen durch Wiederholung dieses Opfers,[6]) bestand es in dem Verstosse gegen irgend eine sacrale Vorschrift, so geben die *leges sacrae* des betreffenden Kultes meist die Strafbestimmung an; in der Regel verlangen sie als Piacularopfer die Darbringung desjenigen Opfertieres, das der betreffenden Gottheit als *sacrum sollemne* geopfert zu werden pflegt,[7]) zuweilen tritt an die Stelle oder an die Seite dieses Opfers das geläufige Schweineopfer.[8])

---

missum der Arvalbrüder dem Mars gelten, hat H. Oldenberg, De sacris fratr. Arval. quaestiones S. 42 ff. nachgewiesen. Die Behauptung des Serv. Aen. IX 624, dass *triumphi nomine* dem Juppiter Suovetaurilia geopfert worden seien, widerspricht seiner eigenen richtigen Angabe Georg. II 146 (*de albis tauris*) und beruht wahrscheinlich auf einer Verwechslung mit der Feier der Spolia opima, bei der Juppiter einen *bos mas,* Mars aber *solitaurilia* erhält. Das Opfer von *vacca ovis alba porca* an Diana Maxima in der spanischen Opferurkunde CIL II 3820 führt nicht den Namen Suovetaurilia und ist erst römischem Ritus nachgebildet.

[1]) Das Verhältnis der beiden Wortformen *suovetaurilia* und *solitaurilia* (s. Fest. p. 161. 189. 293. Charis. p. 108 K. Val. Max. IV 1, 10) ist noch nicht genügend aufgeklärt, die Versuche einer sachlichen Scheidung beider Begriffe (Krause a. a. O. S. 16 ff.) sind gescheitert.

[2]) Beim *lustrum* Varro de re rust. II 1, 10. Val. Max. IV 1, 10. Dion. Hal. IV 22, 1; bei der *lustratio exercitus* Tac. ann. VI 37, bei der Lustration der *area Capitolii* Tac. hist. IV 53, beim *lustrum missum* der Arvalbrüder Henzen S. 143, endlich als *suovetaurilia lactentia* d. h. *porcus agnus vitulus* bei der privaten *lustratio agri* Cato de agric. 141.

[3]) Ausnahmen Liv. XXII 1, 15: *decretum ut ea prodigia partim maioribus partim lactentibus procurarentur.* XXXVII 3, 6.

[4]) *viginti hostiis maioribus* Liv. XL 2, 4; *quadraginta maioribus hostiis* Liv. XLIII 13, 7; *victumae maiores CXX* Liv. XXX 21, 10; *bubus Iovi trecentis* Liv. XXII 10, 7; *quinquaginta capris* Liv. XLV 16, 6.

[5]) Bei dem Lustrationsakte der Arvalbrüder im J. 224 (CIL VI 2107) werden ausser *suovetaurilia maiora* (für Mars, s. oben S. 349 Anm. 6), zwei Kühen für Dea Dia und einem *taurus* für den Genius des regierenden Kaisers nicht weniger als 50 Tiere des *genus ovillum* verschiedenen Gottheiten geopfert.

[6]) Cato de agric. 141: *si minus in omnis litabit, sic verba concipito: „Mars pater, si quid tibi in illisce suovetaurilibus lactentibus neque satisfactum est, te hisce suovetaurilibus piaculo." si in uno duobusve dubitabit, sic verba concipito: „Mars pater, quod tibi illuc porco neque satisfactum est, te hoc porco piaculo."* Dieses zweite Opfertier heisst *hostia succidanea* (Gell. IV 6, 6: *si primis hostiis litatum non erat, aliae post easdem ductae hostiae caedebantur, quae, quia prioribus iam caesis luendi piaculi gratia subdebantur et succidebantur, succidaneae nominatae.* Paul. p. 303. Serv. Aen. II 140; zu Serv. Aen. VIII 641 vgl. Krause a. a. O. S. 31).

[7]) z. B.: *sei quis violasit, Iove bovid piaclum datod* Haingesetz von Spoleto, Schneider, Exempla nr. 95; *paelex aram Iunonis ne tangito; si tagit, Iunoni crinibus demissis agnum feminam* (s. oben S. 349 Anm. 3) *caedito* Lex Numae bei Paul p. 222; *telo, super quod stans consul precatus est, hostem potiri fas non est; si potiatur, Marti suovetaurilibus piaculum fieri* Liv. VIII 10, 14; wenn die Reparatur eines Grabmals erfolgt *piaculo prius dato operis faciendi ove atra* (CIL X 8259), so gilt das Opfer der *ovis atra* den Manen (vgl. S. 348 Anm. 5).

[8]) Die Arvalbrüder opfern am Haupt-

Vor der Vollziehung des Opfers muss eine genaue Prüfung des Opfertieres stattfinden,[1]) denn nur tadellose und von jeder Befleckung — auch der durch Arbeit im Dienste des Menschen[2]) — unberührte Exemplare sind eine der Gottheit wohlgefällige Opfergabe;[3]) ja sogar der Schein muss vermieden werden, als werde das Tier gewaltsam zum Opfer geschleppt: muss man es zerren oder tragen oder macht es gar einen Fluchtversuch, so ist das ein Zeichen, dass die Gottheit es verschmäht.[4]) Mit Stirnbinden (*infulae*) und lang herabhängenden Bändern (*vittae*) geschmückt, auch bekränzt und die Rinder mit vergoldeten Hörnern, so werden die Opfertiere unter Vorantritt des opfernden Magistrates oder Priesters und deren Gefolge von dem Dienstpersonale zu dem vor dem Tempel stehenden Altar geführt;[5]) neben dem Altar steht ein tragbarer Feuerherd (*foculus*) zur Empfangnahme der einleitenden Wein- und Weihrauchspende,[6]) der Opfernde erscheint in der in eigenartiger Weise gegürteten und mit dem Rücken-

---

tage des Maifestes *luci coinquendi et operis faciendi porcilias piaculares duas* (Henzen S. 20 f.), dagegen bei allen ausserordentlichen *piacula* (*ob ferrum inlatum in aedem, ob ramum vetustate delapsum* u. s. w.) stets *porcam et agnam opimam* (Henzen, Acta S. 128 ff.).

[1]) Tertull. ad nat. I 10: *Gabinius consul kalendis Ianuariis cum vix hostias probaret prae popularium coetu.* Cic. de leg. agr. II 93: *erant hostiae maiores in foro constitutae, quae ab his praetoribus de tribunali sicut a nobis consulibus de consilii sententia probatae ad praeconem et tibicinem immolabantur.* Fest. p. 186: *optatam hostiam, alii optimam appellant eam, quam aedilis* (dazu Mommsen, Staatsr. II 498, 2) *tribus constitutis hostiis optat, quam immolari velit;* auf was alles sich die Prüfung erstreckte, zeigt Plin. n. h. VIII 183: *quam ob rem victimarum probatio in vitulo, ut* (*cauda*) *articulum suffraginis contingat; breviore non litant.*

[2]) Macr. S. III 5, 5. Paul. p. 113; dagegen werden die Tiere zum Opfer gemästet (*boves altiles ad sacrificia publica saginati dicuntur opimi* Varro de re rust. II 1, 20; *opimae victimae* Plin. n. h. VIII 183. X 49 u. a.).

[3]) Der technische Ausdruck dafür ist *purus,* Paul. p. 14: *Agnus dicitur a Graeco ἀπὸ τοῦ ἁγνοῦ, quod significat castum, eo quod sit hostia pura et immolationi apta.* Varro de re rust. II 1, 20: *e quis qui iam puri sunt ad sacrificium, ut immolentur, olim appellati sacres.* II 4, 16: *a partu decimo die habentur puri et ab eo appellabantur ab antiquis sacres, quod tum ad sacrificium idonei dicuntur primum.* Plin. n. h. VIII 206: *suis fetus sacrificio die quinto purus est.* X 156: (*gallinae*) *ad rem divinam luteo rostro purae non videntur, ad opertanea sacra nigrae.*

[4]) Plin. n. h. VIII 183: *hoc quoque notatum, vitulos ad aras umeris hominis adlatos non fere litare, sicut nec claudicante nec aliena hostia deos placari nec trahente se ab aris.* Macr. S. III 5, 8. Serv. Aen. II 140 und mehr bei Brissonius, De formulis I 21—24. Marquardt a. a. O. S. 180 A. 6. Das geflohene Opfertier wird, nachdem es eingeholt ist, getötet, nicht geopfert: *sacrorum est ut fugiens victima, ubicumque inventa sit, occidatur, ne piaculum committatur,* Serv. Aen. II 104.

[5]) Die Belege für das gesamte Detail des Opferceremoniells, auf das hier nicht eingegangen werden kann, s. bei Brissonius a. a. O. I 1—69. Scheiffele in Paulys Real-Encycl. VI 670 ff. (sehr unkritisch). Marquardt a. a. O. S. 174 ff. Lübbert, Comment. pontific. S. 117 ff. Henzen, Acta fratr. Arval. S. 22 ff. 92 ff. Von besonderem Werte sind die zahlreichen Opferdarstellungen auf Altären (z. B. aus Pompeji Mau, Pompeji S. 100, aus Caere Monum. d. Inst. VI 13, aus Rom Röm. Mitt. IV 266; vgl. auch O. Jahn, Ber. d. sächs. Gesellsch. 1868 Taf. 4) und öffentlichen Ehrendenkmälern (z. B. auf der Ara Pacis Monum. d. Inst. XI 36, auf einem Denkmale Marc Aurels Brunn-Bruckmann Taf. 269, vgl. Helbig, Führer[2] II 377 nr. 561, auf der Trajans- und der Marc-Aurels-Säule, Cichorius Taf. 10. 38. 62. 63. 66. 72. 76. Petersen-v. Domaszewski-Calderini Taf. 13 A. 38 B).

[6]) Serv. Aen. III 134: *sane Varro rerum divinarum refert, inter sacratas aras focos quoque sacrari solere* (vgl. XII 118) . . . *nec licere vel privata vel publica sacra sine foco fieri.* Willkürlich und mit den Thatsachen nicht übereinstimmend ist die Angabe Varros bei Serv. Ecl. 5, 66: *diis superis altaria, terrestribus aras, inferis focos dicari* (vgl. Serv. Aen. III 134: *quidam aras superorum deorum volunt esse, medioximorum id est marinorum focos, inferorum vero mundos*),

teile über den Hinterkopf heraufgezogenen Toga,[1]) ein Herold gebietet Schweigen und ein Flötenspieler begleitet den Opferakt mit den Tönen seines Instrumentes.[2]) Die von dem ausführenden Magistrate oder Priester vollzogene Opferhandlung geht in drei Abschnitten vor sich: der Opfernde bringt zunächst auf dem Feuerherd die Vorspende von Weihrauch und Wein dar (*ture et vino in igne in foculo fecit*),[3]) sodann vollzieht er die eigentliche *immolatio* (*immolavitque vino mola cultroque*), d. h. er besprengt das Opfertier mit Wein, bestreut es mit *mola salsa*[4]) und deutet die Tötung symbolisch durch einen bestimmten Gestus mit dem Messer an;[5]) diese selbst aber erfolgt in historischer Zeit nicht mehr durch den Opfernden in eigener Person, sondern durch die *victimarii*; der erstere hat nur noch den Schlussakt des Opfers zu vollziehen, nämlich die zur Darbringung an die Gottheit bestimmten Teile des Tieres, nachdem sie gekocht und angerichtet sind, durch Hinsetzen auf den Altar dem Empfänger zu übergeben (*exta aulicocta reddidit*). Denn bei allen Arten der Opfer[6]) erhält die Gottheit vom Opfertiere nur die *exta*, d. h. Leber, Lunge, Galle, Herz und Netz, die in einer durch die Ritualgesetze ganz genau vorgeschriebenen Weise zugerichtet, durch Stücke des Fleisches (*augmenta* und *magmenta*) ergänzt und dann als *prosiciae* auf den Altar gesetzt und dort verbrannt werden;[7]) bei einem vom Schiffe aus den Meergöttern gebrachten Opfer werden sie roh ins Meer geworfen.[8]) Die Schlachtung des Tieres und die Zubereitung

[1]) Die offizielle Opfertracht ist der *cinctus Gabinus* (vgl. Mau bei Pauly-Wissowa, Real-Encycl. III 2558), der noch in den Cenotaphia Pisana als solche erwähnt wird (CIL XI 1420, 25: *im[molaver]int cincti Cabino ritu*), aber von den beiden Eigentümlichkeiten dieser Tracht, der *velatio capitis* (*togae parte caput velati* Serv. Aen. V 755) und der die Arme frei lassenden Gürtung (*toga sic in tergum reiecta, ut una eius lacinia a tergo revocata hominem cingat* Serv. Aen. VII 612), hat sich nur die erste dauernd erhalten (s. darüber auch oben S. 333 A. 1), die andere wurde gegenstandslos, seit der Opfernde die Tötung des Tieres nicht mehr selbst vollzog.

[2]) Plin. n. h. XXVIII 11: *alium vero praeponi, qui favere linguis iubeat, tibicinem canere, ne quid aliud exaudiatur* (der Flötenspieler fehlt auf keiner Opferdarstellung, auch nicht auf denen häuslicher Opfer auf den pompejanischen Wandbildern, vgl. De-Marchi, Culto privato I 91 ff.). Darum wird die Opferhandlung charakterisiert durch Wendungen wie Cic. de domo 123: *foculo posito adhibitoque tibicine*; ebd. 124: *capite velato . . foculo posito*; de leg. agr. II 93: *ad praeconem et ad tibicinem*. Plin. n. h. XXII 11: *ad tibicinem foculo posito*.

[3]) Musterbeispiel ist das Opfer des stellvertretenden Magister der Arvalbrüder bei den Vota annua des J. 87 n. Chr. (CIL VI 2065 I 18 ff.), vgl. dazu Henzen, Acta S. 92 ff.

[4]) Cic. de div. II 37. Paul. p. 110. 140. Serv. Aen. II 133. IV 57. IX 641. X 541.

[5]) Serv. Aen. XII 173: *obliquum etiam cultrum a fronte usque ad caudam ante immolationem ducere consueverant*; das Abschneiden und Verbrennen der Stirnhaare (Verg. Aen. VI 245) ist als römischer Opferbrauch nicht bezeugt.

[6]) Dass hier zwischen Piacular- und anderen Opfern kein Unterschied stattfindet, zeigt das Protokoll der Arvalen über die Opferhandlung am Vormittage des zweiten Tages des Maifestes; der Promagister *ad aram extas reddidit porciliares* (der *porciliae piaculares*) . . *in foculo argenteo cespiti ornato extam vaccinam* (der *vacca honoraria*) *reddidit*, CIL VI 2104 a 18 f. Ebenso wird bei den Piacularopfern der Arvalen *ob ferrum inlatum* (*elatum*) eigens erwähnt *extae redditae sunt*, Henzen, Acta S. 135. *Holocausta* (Serv. Aen. VI 253) kennt das altrömische Ritual nicht, wenn man nicht dahin den Brauch rechnen will, an den Volcanalia lebendige Fische ins Feuer zu werfen (Varro de l. l. VI 20. Fest. p. 238).

[7]) Vortreffliche Erörterung der Einzelheiten bei Lübbert, Comm. pontific. S. 121 ff.; vgl. auch die interessante Inschrift CIL II 2395 = Cagnat, L'année épigr. 1898 nr. 2: *huius hostiae quae cadunt hic immolantur, exta intra quadrata contra cremantur, sanguis laciculis iuxta superfu[ndi]tur*.

[8]) *cruda exta victimae, uti mos est, in mare porricit* Liv. XXIX 27, 5; vgl. Verg. Aen. V 237. Cic. nat. deor. III 51.

der *exta* nimmt eine geraume Zeit in Anspruch, denn es findet dabei auch eine genaue Untersuchung der inneren Teile statt (*inspicere exta*): diese bildet den zweiten Teil der vor dem Opfer bereits begonnenen Prüfung (*probatio*) des Opfertieres,[1] und ist ihr Ergebnis ein ungünstiges, d. h. zeigt sich an den *exta* irgend welche Abnormität,[2] so verläuft der Opferakt ebenso ergebnislos, wie eine *auspicato* begonnene Handlung beim Eintritt von *auguria oblativa*, oder, wie es mit dem Kunstausdrucke heisst, die *litatio* ist nicht eingetreten.[3] Im Sinne einer solchen nochmaligen Feststellung der Tadellosigkeit und Wohlgefälligkeit des Opfertieres gehört die Untersuchung der *exta* nach altrömischem Ritus zu den Erfordernissen eines jeden Opfers,[4] und darum notiert auch das Protokoll der Arvalbrüder am Haupttage ihres Maifestes: *per .. promagistrum agnam opimam immolarunt et hostiae litationem inspexerunt* (CIL VI 2104a 23 f.). Dagegen ist die gesamte sehr komplizierte Theorie der Extispicin,[5] die sich nicht darauf beschränkt, Geeignetheit oder Nichtgeeignetheit des Opfertieres festzustellen, sondern aus der Beschaffenheit der *exta* und speziell der Leber Schlüsse auf zukünftige Ereignisse zu ziehen sich bemüht,[6] durchaus unrömisch und eine spezifisch etruskische, nur von den Haruspices geübte Kunst,[7] die seit der Zeit etwa des hannibalischen Krieges bei bestimmten Gattungen von Staatsopfern üblich wurde (s. unten § 69). Nach der Darbringung der *exta* (*extis redditis*) ist der Rest des Tieres (die *viscera*) profan und wird verzehrt, beim privaten Opfer von dem Darbringenden und den etwa von ihm Geladenen,[8] bei den sacerdotalen Staatsopfern von den betreffenden Priestern;[9] wie es bei den magistratischen Opfern gehalten

---

[1]) *cum hostiae probantur penes vos a vitiosissimis sacerdotibus, cum cuivis praecordia potius victimarum quam ipsorum sacrificantium examinantur*, Tert. apol. 30.

[2]) Cic. de div. I 118: *tum ipsum, cum immolare velis, extorum fieri mutatio potest, ut aut absit aliquid aut supersit*, vgl. II 35. Am häufigsten wird das Fehlen des Herzens oder des *caput iecinoris* gemeldet, Paul. p. 244: *pestifera auspicia esse dicebant, cum cor in extis aut caput in iocinore non fuisset;* Beispiele bei Brissonius, De formulis I 34.

[3]) z. B. Liv. XXVII 23, 4: *per dies aliquot hostiae maiores sine litatione caesae.* XLI 15, 4: *senatus maioribus hostiis usque ad litationem sacrificari iussit.* Plaut. Poen. 489: *si hercle istuc umquam factum est, tum me Iuppiter faciat ut semper sacrificem nec umquam litem.* Mehr bei Henzen, Acta S. 29. Marquardt a. a. O. S. 182 A. 10.

[4]) Die Unterscheidung von *hostiae consultatoriae* (Macr. S. III 5, 5) und *hostiae animales* (*cum enim Trebatius libro primo de religionibus doceat hostiarum genera esse duo, unum in quo voluntas dei per exta disquiritur, alterum in quo sola anima deo sacratur, unde etiam haruspices animales has hostias vocant* Macr. S. III 5, 1 = Serv. Aen. IV 56, vgl. II 119. III 231. V 483) gehört ausschliesslich der Haruspicin an und ist mit Unrecht von Lübbert a. a. O. S. 104 f. und Marquardt a. a. O. S. 185 f. für das altrömische Sacralrecht in Anspruch genommen worden.

[5]) s. über diese Müller-Deecke, Etrusker II 183 ff. W. Deecke, Etrusk. Forsch. V 65 ff. Marquardt a. a. O. S. 181 f.

[6]) z. B. Plin. n. h. XI 190: *Divo Augusto Spoleti sacrificanti primo potestatis suae die sex victimarum iocinera replicata intrinsecus ab ima fibra reperta sunt responsumque, duplicaturum intra annum imperium.*

[7]) Der Ausdruck *haruspicatio* findet sich dafür in den Acta lud. saec. Sever. Z. 78 (Ephem. epigr. VIII p. 286).

[8]) Cato de agric. 83: *ubi res divina facta erit, statim ibidem consumito.* 50: *ubi daps profanata comestaque erit*, vgl. 132. Plaut. Mil. glor. 711: *sacrificant, dant inde partem mihi maiorem quam sibi, abducunt ad exta;* vgl. Serv. Aen. I 211: *viscera non tantum intestina dicimus, sed quicquid sub corio est* (vgl. VI 253 *viscera sunt quicquid inter ossa et cutem est*), *ut in Albano Latinis visceratio dabatur, id est caro.*

[9]) *porcilias piaculares epulati sunt et sanguem* heisst es von den Arvalbrüdern CIL VI 2104a 22, woraus folgt, dass auch das Fleisch der Piacularopfer von den Darbringenden (denn das sind hier die Arvalen)

wurde, ist nicht überliefert, es ist wohl anzunehmen, dass nicht nur die Magistrate und die etwa als Sachverständige beteiligten Priester an der Opfermahlzeit teilnahmen, sondern auch der Senat sein *epulandi publice ius* (Suet. Aug. 35) bei dieser Gelegenheit ausübte. Verkauf des Opferfleisches zu Gunsten der Tempelkasse[1]) und Preisgebung desselben an Unbeteiligte, also zur Volksbewirtung,[2]) begegnet nur in ausserhalb des altrömischen Religionskreises stehenden Gottesdiensten; in diesen findet sich auch gelegentlich die Bestimmung, dass vom Opfertier nichts übrig bleiben darf, sondern etwaige Reste zu verbrennen sind.[3])

Die in Rom recipierten fremden Kulte italischer und namentlich griechischer Herkunft brachten jeder seine eigene Kultordnung und Opfersatzung mit, von denen namentlich diejenigen des *graecus ritus* mancherlei Abweichungen von den Grundregeln des altrömischen Opferdienstes zeigten.[4]) Die wichtigste Neuerung in dieser Richtung war die, dass die sibyllinischen Bücher in schweren Fällen staatlicher Not auch zur Anordnung von Menschenopfern griffen, die das altrömische Ceremonialgesetz nicht kennt; denn so sehr sich alte und neue Mythologen bemüht haben, in bestimmten Gebräuchen des römischen Kultes symbolische Ablösungen ehemaliger Menschenopfer zu finden,[5]) so ist doch thatsächlich im alten Gottesdienste nichts der Art nachzuweisen, und zum Beweise dafür, dass die römische Religionsanschauung das Menschenopfer ausschloss (*hostiis humanis, minime Romano sacro*, sagt Liv. XXII 57, 6; vgl. auch Cic. pro Font. 31), genügt schon der Hinweis auf die verschiedene Behandlung der Menschen und der Tiere beim Ver sacrum: letztere werden geopfert, erstere als *sacri* ausser Landes gejagt und in die Verfügung der Gottheit gestellt.[6]) Da-

---

verzehrt wurde; die Angabe des Serv. Aen. III 231 *sunt autem hae animales hostiae, quae tantum immolantur et caro sacerdotibus proficit,* auf die Piacularopfer zu beziehen ist schon darum unmöglich, weil die Worte *tantum immolantur* die *redditio extorum* ausschliessen, diese aber für die Piacularopfer der Arvalen feststeht (s. oben S. 352 A. 6).

[1]) Serv. Aen. VIII 183; vgl. Paul. p. 350 s. v. *Taurii ludi.*

[2]) Das sind wohl die *hostiae prodigivae* der augusteischen Saecularakten (Z. 90 f. *[Moeris . . hostias] prodigivas Achivo ritu*), denn in der Angabe des Fest. p. 250 *prodiguae hostiae vocantur, ut ait Veranius, quae consumuntur* fehlt etwas Wesentliches, da in dem *consumi* an sich (vielleicht *a populo consumuntur*) nichts Unterscheidendes liegt. Ueber die Volksbewirtungen an der Ara maxima s. oben S. 226.

[3]) Serv. Aen. VIII 183. Macr. S. II 2, 4.

[4]) So gilt z. B. das Gesetz, dass das Opfertier im Geschlecht mit der Gottheit übereinstimmen müsse, nicht für die griechischen Kulte (P. Stengel, Jahrb. f. Philol. CXXXIII 1886, 324 ff.; Apollo z. B. erhält Ziegenopfer, Liv. XXV 12, 13. Macr. I 17, 29), und manche ihrer Opfertiere, z. B. die dem Aesculapius dargebrachte Henne (Paul. p. 110), sind dem römischen Ritus fremd.

[5]) z. B. in den *maniae* und *pilae* der Compitalienfeier (oben S. 149), Macr. S. I 7, 35. Paul. p. 239; in dem Brauche, sich an den Saturnalia mit *sigillaria* und Kerzen zu beschenken (oben S. 170), Macr. I 11, 49; in der Verbrennung lebender Fische bei den Volcanalia (oben S. 185), Fest. p. 238. Varro de l. l. VI 20; in den Bräuchen bei der Blitzsühne, Ovid. fast. III 339 ff. u. a. m. Dagegen weisen die Worte des Gell. V 12, 12 *immolaturque* (dem Vediovis) *ritu humano capra* nicht auf ein ehemaliges Menschenopfer, sondern auf Totendienst; vgl. Paul. p. 103: *humanum sacrificium dicebant, quod mortui causa fiebat.*

[6]) Τὰ μὲν κατέθυσαν, τὰ δὲ καθιέρωσαν Strabo V 250; die Annahme, dass die Ausstossung an die Stelle ursprünglicher Opferung getreten sei (Paul. p. 379: *sed cum crudele videretur, pueros ac puellas innocentes interficere, perductos in adultam aetatem velabant atque ita extra fines suos exigebant*), ist blosse Konstruktion, die Ausstossung oder Preisgabe ist vielmehr die gegebene Ausführungsform der *consecratio* lebender Wesen; vgl. Suet. Caes. 81: *equorum greges, quos in traiciendo Rubicone flumine consecrarat ac vagos sine custode dimiserat.*

gegen sind durch die sibyllinischen Bücher mindestens zweimal Menschenopfer angeordnet worden, beide in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts v. Chr., nämlich einerseits die Tötung von 27 Griechen (*Argei*) durch Herabstürzen vom Pons sublicius in den Tiber,[1]) andererseits die Opferung je eines Paares von Galliern und Griechen (*Gallus et Galla, Graecus et Graeca*) durch Lebendigbegraben auf dem Forum boarium;[2]) beide Riten haben das gemeinsam, dass die Opfer Landesfeinde sind und dass ihre Tötung in einer von der festen Form des Tieropfers ganz abweichenden Art erfolgt,[3]) beide sind nicht nur als einmalige Akte gedacht, sondern in kürzeren oder längeren Abständen wiederholt worden,[4]) nur dass bald[5]) an die Stelle der wirklichen Menschenopfer stellvertretende Ceremonien traten,[6]) wie überhaupt gerade der *graecus ritus* von derartigen stellvertretenden und symbolischen Opfern gelegentlich Gebrauch macht, um in Rom schwer durchzuführende Vorschriften des heimischen Rituals wenigstens zum Scheine festzuhalten.[7])

Während sich der laufende Opferdienst der recipierten Kulte abgesehen von Sondervorschriften der einzelnen Gottesdienste im wesentlichen in denselben Formen vollzieht, wie der der alten Religionsordnung, sind wie die Menschenopfer, so auch andere dem römischen Sacralwesen ursprünglich fremde Kultakte zur Anwendung gelangt insbesondere bei den Lustrationen nach Prodigien oder in Fällen grosser öffentlicher Not, in denen die gewöhnlichen Mittel zur Erlangung der *pax deum* nicht auszureichen schienen und der Senat deshalb eine Befragung der sibyllinischen Bücher durch die dazu bestellte Priesterschaft veranlasste. Unter den auf diesem Wege angeordneten Kultakten (von der Reception neuer Gottesdienste auf Grund sibyllinischer Weisung, über die oben S. 44 f. gehandelt worden ist, wird hier abgesehen) stehen obenan die Lectisternia oder Götterbewirtungen.[8]) Die römischen Tempel der auf Geheiss der

[1]) Ueber Alter und Herkunft der Argeer-Ceremonie s. Wissowa, Real-Encycl. II 689 ff., wo auch die Zeugnisse und die neuere Litteratur vollständig verzeichnet sind.

[2]) Zuerst im J. 528 = 226 (Oros. IV 13, 3. Cass. Dio frg. 48 Melb. Plut. Marc. 3), dann wieder 538 = 216 (Liv. XXII 57, 6. Plut. Qu. Rom. 83).

[3]) Dagegen ist es wirklich eine Uebertragung der Formen des Tieropfers auf Menschen, wenn Caesar im J. 708 = 46 zwei meuternde Soldaten auf dem Marsfelde durch die Pontifices und den Flamen Martialis opfern und ihre Köpfe an der Regia anheften (Cass. Dio XLIII 24, 4), d. h. das Opfer des Oktoberrosses (oben S. 131 f.) an ihnen vollziehen lässt.

[4]) Der Brückensturz der *Argei* findet alljährlich am 14. Mai statt (Ovid. fast. V 621 ff., vgl. Plut. Qu. Rom. 32. 86. Dion. Hal. I 38), die Begrabung des Gallier- und Griechenpaares wurde noch zu Plutarchs Zeit alljährlich im November begangen (Plut. Marcell. 3); vgl. auch Plin. n. h. XXVIII 12: *boario vero in foro Graecum Graecamque defossos aut aliarum gentium, cum quibus tum res esset, etiam nostra aetas vidit.*

[5]) Vgl. Plin. n. h. XXX 12: *DCLVII demum anno urbis Cn. Cornelio Lentulo P. Licinio Crasso coss. senatusconsultum factum est, ne homo immolaretur, palamque fuit in tempus illud sacra prodigiosa celebratio;* von der apokryphen Opferung eines *bestiarius* bei den Feriae Latinae (oben S. 109 A. 3) weiss also Plinius nichts.

[6]) Beim Argeeropfer sind es *simulacra hominum scirpea* (Varro de l. l. VII 44 u. a.), bei dem Opfer von *Gallus et Galla* erwähnt Plut. Marc. 3 ἀποῤῥήτους καὶ ἀθεάτας ἱερουργίας.

[7]) z. B. bei der *cervaria ovis, quae pro cerva immolabatur* (Paul. p. 57), offenbar im Kulte der Diana-Artemis (Ovid. fast. I 327. Sil. Ital. XII 136). Im allgemeinen vgl. Serv. Aen. II 116: *et sciendum, in sacris simulata pro veris accipi; unde cum de animalibus, quae difficile inveniuntur, est sacrificandum, de pane vel cera fiunt et pro veris accipiuntur.*

[8]) Zum Folgenden vgl. F. Deneken, De

sibyllinischen Bücher aufgenommenen griechischen Gottheiten enthalten als bezeichnendes Ausstattungsstück je ein *pulvinar*, d. h. eine heilige *κλίνη*, auf der zunächst bei der Gründung des Heiligtums,[1]) dann in regelmässiger Wiederkehr am Stiftungstage[2]) und ausserordentlicher Weise bei sonstigen Anlässen[3]) ein puppenartiges Bild der Gottheit niedergelegt wird, um das Opfer in Gestalt einer Mahlzeit auf einem vor den *lectus* gestellten Tische dargebracht zu erhalten:[4]) als ausserordentlicher Lustrationsakt aber tritt das Lectisternium in der Weise auf, dass eine Mehrzahl von Gottheiten dieses Kreises zu einem gemeinsamen Mahle an öffentlichem Orte[5]) vereinigt wird: zum ersten Male aus Anlass einer Seuche im J. 355 = 399 angeordnet, und zwar mit achttägiger Dauer für die drei Götterpaare Apollo und Latona, Hercules und Diana, Mercurius und Neptunus,[6]) ist diese Ceremonie im Laufe der nächsten Jahrzehnte aus dem gleichen Grunde noch viermal genau in der gleichen Weise und Ausdehnung wiederholt worden[7]) und dann zum letzten Male in der Form des grossen Zwölfgötter-Lectisterniums vom J. 537 = 217 (s. oben S. 55) aufgetreten (Liv. XXII 10, 9). Wie bei diesem die Scheidung griechischer und einheimischer Gottheiten verwischt war, so dringt in der Folgezeit der Ritus des Lectisterniums auch in solche Gottesdienste ein, die nicht dem *graecus ritus* angehören, und treten diese Göttermahlzeiten an die Stelle des altrömi-

---

Theoxeniis, Diss. Berol. 1881. Wackermann, Ueber das Lectisternium, Progr. Hanau 1888. C. Pascal, Rivista di filologia XXII 1894, 272 ff. = Studii di antich. e mitol. S. 19 ff. Marquardt a. a. O. S. 45 ff. 187 f.

[1]) So bei der Reception der Grossen Mutter, Liv. XXIX 14, 14: *lectisterniumque et ludi fuerunt, Megalesia appellata.* Aus diesem Zusammenfallen der Gründung des Heiligtums und der Bewirtung des Gottes durch ein Lectisternium erklärt es sich, dass nach Antistius Labeo (bei Fest. p. 351) *fana sistere* gleichbedeutend war mit *lectisternia certis locis et dis habere;* vgl. dazu Reitzenstein, Inedita poet. graec. fragm. II 10, 4.

[2]) Hierher gehört das *lectisternium Cereris* am 13. Dezember (oben S. 246), und es bezieht sich darauf der Ausdruck des Livius XXXVI 1, 2 und XLII 30, 8 *in omnibus fanis, in quibus lectisternium maiorem partem anni fieri solet.*

[3]) Dahin gehören die Lectisternien für die Fortuna in Caere und die Juventas im J. 536 = 218 (Liv. XXI 62, 8 f.) und für Juno Regina und Saturnus im folgenden Jahre (Liv. XXII 1, 18 f.).

[4]) Daher *pulvinar* geradezu synonym mit *lectisternium* in der Lex col. Jul. Genet. c. 128 *ludos circenses sacr[i]ficia pulvinariaque facienda curent* und dazu Mommsen, Ephem. epigr. II p. 130, 1.

[5]) Ueber den Ort der Kollektivlectisternien findet sich keine direkte Angabe, es kann aber nicht wohl der Tempel einer der beteiligten Gottheiten gewesen sein, der kaum für die Bewirtung einer Mehrheit vor Göttern Platz bot; darum wird bei Liv. XL 59, 7 *in foris publicis, ubi lectisternium erat, deorum capita, qui in lectis erant, averterunt se* nichts zu ändern sein (*in fanis publicis* Duker).

[6]) Liv. V 13, 6: *duumviri sacris faciundis lectisternio tunc primum in urbe Romana facto per dies octo Apollinem Latonamque, Herculem et Dianam, Mercurium atque Neptunum tribus quam amplissime tum apparari poterat stratis lectis placavere. privatim quoque id sacrum celebratum est. tota urbe patentibus ianuis promiscuoque usu rerum omnium in propatulo posito notos ignotosque passim advenas in hospitium ductos ferunt, et cum inimicis quoque benigne ac comiter sermones habitos, iurgiis ac litibus temperatum; vinctis quoque dempta in eos dies vincula; religioni deinde fuisse, quibus eam opem dei tulissent, vinciri.* Dion. Hal. XII 9 f.; vgl. August. c. d. III 17.

[7]) Das zweite Lectisternium wird nicht erwähnt, das dritte fällt 390 = 364 (Liv. VII 2, 2), das vierte 405 = 349 (Liv. VII 27, 1), das fünfte 428 = 326, Liv. VIII 25, 1: *eodem anno lectisternium Romae, quinto post conditam urbem, iisdem quibus ante placandis habitum est dis.* Noch Marc Aurel begeht bei der grossen Seuche vor dem Markomanenkriege *Romano ritu* (Gegensatz ist nicht *graecus ritus*, sondern die vorher erwähnten *peregrini ritus*, d. h. Bräuche orientalischer Superstition) *lectisternia per septem dies,* Hist. aug. Anton. philos. 13, 2.

schen Brauches, dem unpersönlich gedachten Gotte einen Imbiss (*daps*) oder Schmaus (*epulum*) hinzustellen,[1]) insbesondere im Dienste des Juppiter Optimus Maximus vom Capitol. Jedenfalls ist der Stiftungstag des Tempels, der 13. September, von jeher in der Form eines *epulum* gefeiert worden, indem man dem Gotte eine Mahlzeit bereitstellte, und dieser Brauch ist, als der Tag zum Mittelpunkte der Ludi Romani geworden war, als *ludorum epulare sacrificium* (Cic. de orat. III 73) beibehalten worden; bei den jüngeren Ludi plebei ist dieses *epulum* zunächst nur ein ausserordentlicher Akt gewesen, der in den Jahren von 542 = 212 bis 558 = 196 im ganzen siebenmal, und zwar stets bei der Instauration der Spiele, erwähnt wird.[2]) Da in das letztgenannte Jahr 558 = 196 die Einsetzung der eigenen Priesterschaft der Tresviri epulones fällt (Liv. XXXIII 42, 1), so spricht alle Wahrscheinlichkeit dafür, dass damals auch das *Iovis epulum* der plebejischen Spiele (am 13. November) ständig und zugleich für beide *epula* der griechische Ritus der Lectisternien eingeführt wurde. Denn dass, nachdem schon im hannibalischen Kriege einmal auf Geheiss der sibyllinischen Bücher ein Lectisternium auf dem Capitol gefeiert worden war (Macr. S. I 6, 13), in den letzten Zeiten der Republik die *epula Iovis* sich vollkommen in den Formen der Lectisternien vollzogen, indem Bilder der Götter, wie Menschen geschmückt und zugerichtet, mit Speisen bedient wurden,[3]) steht vollkommen fest. Nur in einem Punkte wurde der römischen Anschauung eine Concession gemacht, indem die weiblichen Gottheiten, die bei den früheren Lectisternien mit den männlichen den *lectus* geteilt hatten, auf Sesseln sitzend am Mahle teilnahmen,[4]) und solche *sellisternia* sind in der Folgezeit auch bei Akten des ursprünglichen *graecus ritus* für weibliche Gottheiten an die Stelle des *lectisternium* getreten.[5])

In engem Zusammenhange mit den Lectisternien stehen die Supplicationen,[6]) d. h. die Bitt- und Dankfeste, welche auf Anordnung der

---

[1]) Nur ein Hinstellen einer solchen *daps* liegt zu Grunde, wenn nach der Geburt eines Kindes dem Pilumnus und Picumnus im Hause ein *lectus* gerüstet wird (Varro bei Non. p. 528, vgl. Serv. Aen. X 76), wofür dann später in vornehmen Häusern (Schol. Bern. Verg. Ecl. 4, 62; vgl. Tertull. de anim. 39) die Aufstellung von *lectus* und *mensa* für Juno (Lucina) und Hercules eintritt (s. oben S. 228). Der *lectus* mag jüngere Zuthat sein, aber ein griechisches Lectisternium ist darum aus dem Brauche nie geworden, weil das dafür wesentliche Hinlegen der Götterpuppen fehlt. Altrömische Lectisternia gibt es nicht, denn die Behauptung, dass sie in einer *lex Numae* bei Plin. n. h. XXXII 20 erwähnt gewesen wären, beruht auf Missverständnis, da die Worte *ut convivia publica et privata cenaeque ad pulvinaria facilius compararentur* nicht Worte des Gesetzes sondern des referierenden Annalisten (Cassius Hemina) sind.

[2]) *Iovis epulum fuit ludorum causa* Liv. XXV 2, 10. XXVII 36, 9. XXIX 38, 8. XXX 39, 8. XXXI 4, 7. XXXII 7, 13. XXXIII 42, 11.

[3]) Sehr anschauliche Schilderung des Seneca bei August. c. d. VI 10; über Musikbegleitung Cic. Tusc. IV 4 *et deorum pulvinaribus et epulis magistratuum fides praecinunt;* über die Teilnahme des Senates an diesen Mahlzeiten Gell. XII 8, 2. Liv. XXXVIII 57, 5. Cass. Dio XXXIX 30, 4. XLVIII 52, 2.

[4]) Val. Max. II 1, 2: *Iovis epulo ipse in lectulum, Iuno et Minerva in sellas ad cenam invitabantur.*

[5]) So halten bei der Saecularfeier in allen drei Nächten die Matronen *sellisternia* (so auch Val. Max. II 4, 5) *Iunoni et Dianae duabus sellis positis* (Eph. epigr. VIII p. 255), und bei der Sühnfeier nach dem neronischen Brande *propitiata Iuno per matronas . . . et sellisternia ac pervigilia celebravere feminae quibus mariti erant,* Tac. ann. XV 44.

[6]) Marquardt a. a. O. S. 48 ff. 260 f., dessen Scheidung von altrömischer *obsecratio* und griechischer *supplicatio* jedoch unhaltbar ist. Luterbacher, Prodigienglaube S. 21 f.

Consuln bezw. des Senates vom ganzen Volke begangen werden. Altrömischer Brauch war es, aus Anlass drohender Prodigien oder in sonstiger öffentlicher Not ausserordentliche *feriae* anzusetzen, die naturgemäss vom Volke dazu benützt wurden, sich den Göttern mit frommer Bitte um Fernhaltung aller Gefahren und Schrecknisse zu nahen;[1] gelegentlich hat der Senat auch geradezu das Volk zu solchen Akten der Frömmigkeit aufgefordert.[2] Aber zu einer fest geregelten gottesdienstlichen Handlung wurden die Supplicationen erst innerhalb des *graecus ritus*: dass sie zu diesem gehören, zeigt einerseits die Thatsache, dass die öffentliche Fürbitte oder Danksagung geschieht *ad* (oder *circa*) *omnia pulvinaria*,[3] andererseits der Umstand, dass sie in der Regel[4] nach Befragung der sibyllinischen Bücher von den Decemviri sacris faciundis angeordnet werden und den letzteren auch die Leitung zusteht.[5] Das ganze Volk, Männer und Frauen, oft über den Umkreis der Stadt hinaus,[6] wird aufgerufen, bekränzt und Lorbeerzweige in den Händen haltend[7] zieht man zu den Tempeln, die sämtlich während dieser Tage offen stehen[8] und in denen man Wein und Weihrauch opfert,[9] während die Frauen knieend, mit gelöstem Haare und allen Zeichen bittender Demut den Göttern nahen.[10] Ursprünglich er-

---

[1]) Liv. III 5, 14: *his avertendis terroribus in triduum feriae indictae, per quas omnia delubra pacem deum exposcentium virorum mulierumque turba implebantur.*

[2]) Liv. III 7, 7 (bei einer Seuche): *inopsque senatus auxilii humani ad deos populum ac vota vertit: iussi cum coniugibus ac liberis supplicatum ire pacemque exposcere deum. ad id, quod sua quemque mala cogebant, auctoritate publica evocati omnia delubra implent, stratae passim matres crinibus templa verrentes veniam irarum caelestium finemque pesti exposcunt.*

[3]) Vollerer Ausdruck: *supplicatio omnibus dis, quorum pulvinaria Romae essent, indicta est* (Liv. XXIV 10, 13) oder *supplicatio populo in diem unum edicta et ad omnia pulvinaria res divinae factae* (Liv. XXXII 1, 14). Selten finden die Supplicationen aus bestimmtem Anlasse nur bei einem einzelnen Tempel statt, z. B. *supplicatio ad aedem Herculis nominatim, deinde universo populo circa omnia pulvinaria indicta* (Liv. XXI 62, 9) oder *ad Vestae* (Liv. XXVIII 11, 7), *Aesculapio* (Liv. X 47, 7), *Volcano et Cereri Proserpinaeque* (Tac. ann. XV 44), auch ausserhalb Roms, *Fortunae in Algido* (Liv. XXI 62, 8), *in Capenati agro ad Feroniae lucum* (Liv. XXVII 4, 15), *in Crustumino* (Liv. XLI 13, 3).

[4]) Ausnahmen: *ex decreto pontificum* Liv. XXVII 37, 4. XXXIX 22, 4; *ex responso haruspicum* Liv. XXXII 1, 14; vgl. XLI 13, 3: *editis ab haruspicibus dis quibus supplicaretur.*

[5]) *praeeunte IIviro* (bezw. *Xviro*) Liv. IV 21, 5. XLI 21, 11; *pro collegio Xvirum* Liv. XXXVIII 36, 4; *Xviri nocte lactentibus rem divinam fecerunt* Liv. XXXVII 3, 6.

[6]) *in urbe et per omnia fora conciliabulaque* Liv. XL 37, 3; *non tribus tantum, sed finitimos etiam populos* Liv. VII 28, 8; *per totam Italiam* Liv. XL 19, 5; sonstige Vorschriften über Art und Umfang der Beteiligung s. oben S. 335 A. 5.

[7]) *maiores duodecim annis omnes coronati et lauream in manu tenentes supplicaverunt* Liv. XL 37, 3; vgl. XXXIV 55, 4. XXXVI 37, 5. XLIII 13, 8.

[8]) *itaque praetor extemplo edixit, uti aeditui aedes sacras tota urbe aperirent, circumeundi salutandique deos agendique grates per totum diem populo potestas fieret,* Liv. XXX 17, 6; vgl. XXX 40, 4. XLV 2, 6.

[9]) *publice vinum ac tus praebitum, supplicatum iere frequentes viri feminaeque* Liv. X 23, 1; ausserdem finden von Staatswegen Tieropfer statt: *uti supplicatio fieret cunctique magistratus circa omnia pulvinaria victumis maioribus sacrificarent populusque coronatus esset,* Liv. XLIII 13, 8. Interessant sind namentlich die Bestimmungen an der Ara Narbonensis (CIL XII 4333): *tres equites Romani a plebe et tres libertini hostias singulas immolent et colonis et incolis ad supplicandum numini eius thus et vinum de suo ea die praestent* (ähnlich mehrfach); *ture et vino supplicare* ist ständige Redensart, z. B. Suet. Aug. 35; Tib. 70 u. a.

[10]) *undique matronae in publicum effusae circa deum delubra discurrunt crinibus passis aras verrentes, nixae genibus, supinas manus ad caelum ac deos tendentes,* Liv. XXVI 9, 7; vgl. V 18, 11. Varro de l. l. VII 66: *Claudius scribit axitiosas demonstrari consupplicatrices.*

streckten sich die Supplicationen nur auf je einen Tag, und nur in schweren Fällen sind sie auf zwei oder drei Tage ausgedehnt worden,[1]) sofern es sich wenigstens um Bittfeste handelt; bei den Dankfesten nach glücklich beendeten Kriegen und erfochtenen Siegen zeigt sich schon frühe die Neigung zur Verlängerung der Festfeier,[2]) die am Ausgange der Republik oft eine ganz ungebührliche Ausdehnung erhielt.[3]) Diese Dank-Supplicationen, die als Auszeichnung erfolgreicher Feldherren nächst dem Triumphe die grösste Rolle spielen,[4]) hängen mit den Bittfesten gleichen Namens insofern aufs engste zusammen, als oft beim Beginne eines Krieges ein solches Bittfest abgehalten wurde und dabei Gelegenheit war, für den Fall des glücklichen Ausganges ein Dankfest gleicher Art zu geloben.[5]) Der Verlauf beider Feiern ist durchaus der gleiche, nur dass die Dankfeier in der *gratulatio*,[6]) dem Dankgebete, die Bittfeier aber in der *obsecratio*[7]) gipfelt, weshalb beide Ausdrücke auch neben *supplicatio* oder an Stelle dieses Namens gebraucht werden.[8]) In der Kaiserzeit spielen die Supplicationen als ausserordentliche Dankfeste bei Erfolgen der kaiserlichen Politik oder freudigen Anlässen im kaiserlichen Leben eine grosse Rolle,[9]) und ein derartiges Dankfest, die Erinnerung an die Übergabe des Lepidus im J. 718 = 36, ist sogar nach dem Zeugnisse der Kalender zum ständigen Jahresfeste (am 3. September) geworden;[10]) insbesondere aber vollziehen sich die einzelnen ständigen Akte des municipalen und provincialen Kaiserkultes überwiegend in der Form der Supplication, bei der das Volk Weihrauch und Wein darbringt, während das Tieropfer auf die bedeutsamsten Festfeiern dieses Kreises beschränkt bleibt.[11]) Von Bittfesten bei der Pro-

---

[1]) 2 Tage Liv. X 23, 1. XL 37, 3; 3 Tage Liv. XXII 1, 15. XXXI 8, 2. XXXIV 55, 3. XXXVIII 36, 4. 44, 7.

[2]) *senatus in unum diem supplicationes consulum nomine decrevit, populus iniussu et altero die frequens iit supplicatum* Liv. III 63, 5.

[3]) 10 Tage Cic. de prov. cons. 27; 15 ebd. 26. Caes. b. G. II 35, 4; 20 ebd. IV 38, 5. VII 90, 8; das höchste sind 50 Tage, Cic. Phil. XIV 29. 37. Augustus wurden im ganzen 55 Supplicationen mit einer Gesamtzahl von 890 Tagen zuerkannt, Mon. Anc. 1, 24 ff.

[4]) Marquardt, Staatsverw. II 581.

[5]) Ganz so bei einer Pest im J. 580 = 174: *ex decreto eorum* (der Decemvirn) *diem unum supplicatio fuit et Q. Marcio Philippo verba praeeunte populus in foro votum concepit, si morbus pestilentiaque ex agro Romano emota esset, biduum ferias ac supplicationem se habiturum*, Liv. XLI 21, 11.

[6]) Cic. de prov. cons. 26; Phil. XIV 7; Verr. IV 94 *in precibus et gratulationibus*; vgl. ad fam. XI 18, 3.

[7]) *obsecrare est opem a sacris petere* Paul. p. 188; *ob vos sacro in quibusdam precationibus est, pro vos obsecro, ut sub vos placo pro supplico* Fest. p. 190 vgl. 309.

[8]) *gratulatio* für *supplicatio* z. B. Cic. Catil. IV 10. 20 vgl. mit III 15; *supplicationibus ac gratulationibus* Liv. VIII 33, 20. Ebenso *obsecratio* für *supplicatio* Liv. IV 21, 5. XXVI 23, 6. Suet. Claud. 22. Macr. S. I 6, 14; beide Ausdrücke neben einander Liv. XXVII 11, 6. XXXI 8, 2. 9, 6. XLII 20, 3.

[9]) z. B. *supplicationes apud omnia pulvinaria* nach der Ermordung der Agrippina (Tac. ann. XII 12. Henzen, Acta fr. Arval. S. 77), anderes z. B. Tac. ann. II 32. XIII 41. XIV 59. Suet. Nero 10. Hist. aug. Diadum. 3, 1; Maxim. duo 26, 6; Tac. 12, 1.

[10]) *fer(iae) et supplicationes aput omnia pulvinaria, quod eo die Caes(ar) Divi f(ilius) vicit in Sicilia* Fast. Amit., vgl. Fast. Arval. und Mommsen CIL I² p. 328.

[11]) Das Feriale Cumanum (CIL X 8375) verzeichnet an sämtlichen 17 Gedenktagen, die es enthält, *supplicationes* mit Bestimmung der Gottheit, der eine jede gilt; nur eine davon ist von einem Tieropfer begleitet (*immolatio Caesari hostia* am Geburtstage des Augustus); in ähnlicher Weise werden die Festtage an der Ara Narbonensis mit Supplicationen (zum Teil auch mit Opfern) begangen (CIL XII 4333, s. o. S. 358 A. 9). Vgl. auch Mon. Anc. 2, 18 *[privat]im etiam et municipatim universi [cives sacrificaverunt sempe]r apud omnia pulvinaria pro vale[tudine mea]*.

curation von Prodigien und aus ähnlichen Anlässen ist wenig mehr die Rede.[1])

Mit der Supplication verwandt und aus ihr hervorgegangen ist die Bittprozession mit dem Jungfrauenchore, wie sie zuerst aus Anlass einer Zwittergeburt im J. 547 = 207 und nachher noch verschiedene Male aus dem gleichen Grunde oder auch wegen anderer Prodigien angeordnet wird;[2]) der Hergang ist durch die Beschreibung der erstmaligen Vollziehung dieses Aktes bei Liv. XXVII 37, 11 ff. und durch ein auf eine solche Procuration bezügliches Sibyllenorakel[3]) wohl bekannt: die Prozession bewegt sich vom Tempel des Apollo vor der Porta Carmentalis nach dem der Juno Regina auf dem Aventin, der das Opfer zweier weissen Kühe gilt; dargebracht wird dieses von den Decemviri s. f., die auch den Mittelpunkt der Prozession bilden, vor ihnen aber schreiten in langem Gewande 27 Jungfrauen, die bestimmt sind, das Festlied zu Ehren der Juno zu singen: zu diesem Zwecke macht der Zug auf dem Forum Halt, wo die Mädchen, die Hände an ein sie verbindendes Seil legend (*per manus reste data*) und die Weise mit angemessenen Tanzbewegungen begleitend, das Lied vortragen; das letztere ist eigens für diesen Zweck verfasst, und zwar jedenfalls in ziemlich enger Anlehnung an griechische Partheneia. Denn griechisch ist der ganze Brauch von Anfang bis zu Ende. Zwar sind dem altrömischen Ritual Bittprozessionen keineswegs fremd, wie namentlich die Ceremonie der Einholung des *lapis manalis* (s. oben S. 106) und lustrierende Bittgänge wie an den Ambarvalia und Robigalia (s. oben S. 162) beweisen, ebenso kennen wir den Vortrag heiliger *carmina* unter Begleitung ritueller Tänze als uralte Bestandteile des Rituals der Salier und Arvalbrüder;[4]) aber bei den geschilderten Prozessionen der *ter novenae virgines* zeigt die Anordnung durch die sibyllinischen Orakel, die Vorstandschaft der Decemviri s. f. und das Detail des Rituals mit voller Deutlichkeit die Zugehörigkeit zum *graecus ritus* an; es steht damit in voller Übereinstimmung, dass bei der augusteischen Saecularfeier ein Doppelchor derselben Art, bestehend aus *pueri XXVII patrimi et matrimi et puellae totidem,* das von Q. Horatius Flaccus verfasste Festlied zum Preise von Apollo und Diana singt.[5])

Die um den Jungfrauenchor sich gruppierende Prozession führt der Juno Regina nicht nur die ihr gebührenden Opfertiere zu, sondern bringt

---

[1]) Suet. Claud. 22: *observavitque sedulo . . . utque dira ave in Capitolio visa obsecratio haberetur eamque ipse iure maximi pontificis pro rostris populo praeiret.* Ueber die von den sibyllinischen Büchern nach dem neronischen Brande angeordneten Lustrationsacte s. Tac. ann. XV 44.

[2]) Liv. XXVII 37, 7 ff. XXXI 12, 9 f. Obseq. 27. 34. 36. 43. 46. 48. 53. Verschieden davon ist, was Liv. XXXVII 3, 6 von einer Supplication des J. 564 = 190 erzählt: *decem ingenui, decem virgines, patrimi omnes matrimique, ad id sacrificium adhibiti*; vgl. Macr. S. I 6, 14: *acta igitur obsecratio est pueris ingenuis itemque libertinis sed et virginibus patrimis matrimisque pronuntiantibus carmen.* Obseq. 40: *ex Sibyllinis in insula Cimolia sacrificatum per triginta ingenuos patrimos et matrimos totidemque virgines.*

[3]) Bei Phleg. mirab. 10, erkannt und ausgezeichnet erläutert von H. Diels, Sibyllinische Blätter, Berlin 1890; s. namentlich S. 37 ff. und 88 ff.

[4]) Liv. I 20, 4: (*salios*) *per urbem ire canentes carmina cum tripudiis sollemnique saltatu.* Von den Arvalbrüdern heisst es CIL VI 2104 a 31: *ibi sacerdotes clusi succincti libellis acceptis carmen descindentes tripodaverunt.*

[5]) Eph. epigr. VIII p. 256.

ihr auch als Geschenk *duo signa cupressea Iunonis Reginae* (Liv. XXVII 37, 12. 15. Obsequ. 46; ξεστὰ ξόανα im Orakel). Derartige Geschenke als Mittel zur Erreichung der *pax deum*[1]) sind ebenfalls erst unter griechischem Einflusse üblich geworden. Weihgeschenke freilich gibt es auch in alter Zeit, solange es einen an bestimmte Kultstätten gebundenen Gottesdienst gibt: seitdem die Verehrung der Gottheit im Gotteshause üblich ist, wird zwar zugleich mit der *aedes sacra* das für den Gottesdienst nötige Tempelinventar, d. h. das Götterbild, die Altäre, Herde und Tische, consecriert, die Ausschmückung des Tempels aber geschieht im Laufe der Zeit[2]) durch Gaben von der Gemeinde und von Privatleuten.[3]) Aber solche Gaben sind von Hause aus nicht Lustrationsmittel, sondern sie erfolgen nach glücklichem Feldzuge aus den Beutestücken[4]) oder *de manibiis,* d. h. aus dem Erlöse der Beute,[5]) ferner *e pecunia multaticia*[6]) oder auch als Geschenke befreundeter oder abhängiger Völkerschaften namentlich an Juppiter O. M. auf dem Capitol.[7]) Auch die *bona consecrata* werden veräussert und der Erlös zur Anschaffung solcher Wertstücke für die Ausstattung des Heiligtums verwendet,[8]) wie umgekehrt auch Weihgeschenke verkauft werden können, sofern nur die Kaufsumme wieder für die Ausschmückung des Tempels verbraucht wird.[9]) Seit dem hannibalischen Kriege werden häufig derartige Weihgeschenke durch die sibyllinischen Bücher zur Procuration von Prodigien gefordert,[10]) und zwar mit der Besonderheit, dass derartige

---

[1]) vgl. die Bestimmung bei Cic. de leg. II 22: *impius ne audeto placare donis iram deorum.*

[2]) Macr. S. III 11, 6 (unter Berufung auf das *ius Papirianum*) *namque in fanis alia vasorum sunt et sacrae supellectilis, alia ornamentorum: quae vasorum sunt, instrumenti instar habent, quibus semper sacrificia conficiuntur, quarum rerum principem locum obtinet mensa, in qua epulae libationesque et stipes reponuntur; ornamenta vero sunt clipei coronae et huiuscemodi donaria. neque enim dedicantur eo tempore, quo delubra sacrantur; at vero mensae arulaeque eodem die, quo aedes ipsae, dedicari solent, unde mensa hoc ritu dedicata in templo arae usum et religionem obtinet pulvinaris;* vgl. Serv. Aen. VIII 279.

[3]) Ueber die mannigfachen Votivgaben von Privatleuten, auf die hier nicht eingegangen werden soll, s. die reichen Sammlungen von De-Marchi, Culto privato I 292 ff.

[4]) z. B. Liv. VI 29, 8: *T. Quinctius . . . signum Praeneste devectum Iovis Imperatoris in Capitolium tulit. dedicatum est inter cellam Iovis ac Minervae tabulaque sub eo fixa, monumentum rerum gestarum, his ferme incisa litteris fuit: „Iuppiter atque divi omnes hoc dederunt, ut T. Quinctius dictator oppida novem caperet“* (vgl. Cic. Verr. IV 129).

[5]) z. B. Liv. VI 4, 2: *captivos . . ., quibus sub hasta venumdatis tantum aeris redactum est, ut . . . . ex eo, quod supererat, tres paterae aureae factae sint, quas cum titulo nominis Camilli ante Capitolium incensum in Iovis cella constat ante pedes Iunonis positas fuisse.*

[6]) Die curulischen Aedilen pflegen ihre Weihgeschenke aus den Strafgeldern auf das Capitol (Liv. X 23, 12. XXIX 38, 8. XXXV 10, 12. 41, 10; vgl. aber XXX 39, 8), die plebejischen in den Tempel von Ceres Liber und Libera zu stiften (X 23, 13. XXVII 6, 19. 36, 9).

[7]) Zuerst Liv. II 22, 6 (*Latini*) *coronam auream Iovi donum in Capitolium mittunt,* nachher gerade in der Form der Widmung eines goldenen Kranzes sehr oft wiederholt; s. über die Weihgeschenke auf dem Capitol Jordan, Topogr. I 2 S. 13 ff.

[8]) Liv. VIII 20, 8: *bona Semoni Sanco censuerunt consecranda; quodque aeris ex eis redactum est, ex eo aenei orbes facti positi in sacello Sancus adversus aedem Quirini.*

[9]) Tempelgesetz von Furfo CIL IX 3513: *sei quod ad eam aedem donum datum donatum dedicatumque erit, utei liceat oeti venum dare. utei venum datum erit, id profanum esto . . . . quae pequnia recepta erit, ea pequnia emere conducere locare dare, quo id templum melius honestius seit, liceto. quae pequnia ad eas res data erit, profana esto, quod d(olo) m(alo) non erit factum. quod emptum erit aere aut argento, ea pequnia, quae pequnia ad id templum data erit, quod emptum erit, eis rebus eadem lex esto, quasei sei dedicatum sit.*

[10]) Liv. XXI 62, 8: *donum ex auri pondo*

Geschenke nicht nur, wie die übrigen zum Zwecke der Lustration angeordneten Darbringungen, aus Staatsmitteln gestiftet werden, sondern teilweise auf Grund von Sammlungen (*ex pecunia conlata*) unter dem Publikum, insbesondere den Matronen.[1]) Eine solche Heranziehung der Privaten zur Bestreitung der Kosten öffentlicher Kulthandlungen, wie sie auch für die Lectisternien[2]) und die nach griechischem Ritus gefeierten Apollinarspiele[3]) bezeugt ist, ist dem altrömischen Gottesdienste ebenfalls fremd und wohl zu unterscheiden von dem Brauche des Geldopfers, der zwar zweifellos jünger ist als die Darbringung von Naturalien, aber doch in bestimmter Anwendung sicher in die Zeit vor dem Überwiegen des griechischen Einflusses hinaufreicht. Die ganze Natur der Opferhandlung verlangt, dass nicht nur der Darbringende sich der für die Gottheit bestimmten Gabe entäussere, sondern dass diese überhaupt dem menschlichen Gebrauche und Verkehre entzogen werde: darum wird nicht nur das Speiseopfer (beim Tieropfer die der Gottheit zukommenden Teile) verbrannt, sondern das Gleiche geschieht auch, wenn man auf Grund eines Gelübdes nach der Schlacht die dem Feinde abgenommenen Waffen den Göttern weiht;[4]) die Geldspende als Opfergabe findet sich, in Übereinstimmung mit dieser Anschauung, nur im Dienste einerseits der unterirdischen, andererseits der Quellgötter, indem man die für sie bestimmten Geldmünzen in den *mundus*[5]) oder ins Wasser[6]) wirft und so dauernd ausser Verkehr setzt. Der Name für dieses Geldopfer ist *stips,*[7]) und nur allmählig hat sich dieser Begriff auch ausgedehnt auf die zu Gunsten der Tempelkasse gemachten Geldspenden, für deren Herkunft schon das für sie eigentlich geltende

quadraginta Lanuvium Iunoni. XXII 1, 17: *Iovi fulmen aureum pondo quinquaginta et Iunoni Minervaeque ex argento dona.* XXXVIII 35, 4: *in aede Herculis signum dei ipsius.* XL 37, 2: *Apollini Aesculapio Saluti dona vovere et dare signa inaurata.* XLII 28, 8: *dona circa omnia pulvinaria dari.*

[1]) Liv. XXII 1, 18: *matronaeque pecunia conlata, quantum conferre cuique commodum esset, donum Iunoni Reginae in Aventinum ferrent* (vgl. XXI 62, 8) . . *et ut libertinae et ipsae, unde Feroniae donum daretur, pecuniam pro facultatibus suis conferrent.* XXVII 37, 8: *prodigiumque id ad matronas pertinere haruspices cum respondissent donoque divam placandam esse, aedilium curulium edicto in Capitolium convocatae, quibus in urbe Romana intraque decimum lapidem ab urbe domicilia essent, ipsae inter se quinque et XX delegerunt, ad quas ex dotibus stipem conferrent. inde donum pelvis aurea facta lataque in Aventinum; pure casteque a matronis sacrificatum.*

[2]) Macr. S. I 6, 13: *lectisterniumque ex conlata stipe faciendum.* Liv. XXII 1, 19: *ad aedem Saturni Romae immolatum est lectisterniumque imperatum, et eum lectum senatores straverunt.*

[3]) Liv. XXV 12, 14 (Feier der Ludi Apollinares): *ludos praetor in circo maximo cum facturus esset, edixit ut populus per eos ludos stipem Apollini, quantum commodum esset, conferret.* Paul. p. 23: *Apollinares ludos . . . populus laureatus spectabat stipe data pro cuiusque copia* (die Angabe des Plin. n. h. XXXIII 138, dass zuerst im J. 586 = 168 *populus Romanus stipem spargere coepit* ist also unrichtig).

[4]) Liv. I 37, 5. VIII 1, 6. 10, 13. X 29, 18. XXIII 46, 5. XXX 6, 9. XLV 33, 2.

[5]) Darauf geht doch wohl das Hineinwerfen von Münzen in den Lacus Curtius (Suet. Aug. 57: *omnes ordines in lacum Curti quotannis ex voto pro salute eius stipem iaciebant*) und in die Baugrube eines Tempels (Tac. hist. IV 53 beim Wiederaufbau des Capitols: *passimque iniectae fundamentis argenti aurique stipes*).

[6]) Plin. epist. VIII 8, 2. CIL XI 4123: *ex stipe quae ex lacu V[elino e]xsemta erat*; dazu mehrfache Münzfunde in Quellen, über die vgl. R. Wünsch, Strena Helbigiana (1900) S. 344 ff.

[7]) Für die Scheidung von Weihgeschenk und *stips* namentlich Sen. de benef. VII 4, 6: *dis donum posuimus et stipem iecimus;* die Wendung *stipem iacere* oder *iactare* (Liv. III 18, 11. XXVI 11, 9) erklärt sich aus der Erinnerung an das ursprüngliche Versenken des Geldopfers.

griechische Lehnwort *thesaurus* beweisend ist.[1]) Sie sind in der That auch zwar nicht ausschliesslich, aber doch überwiegend in den griechischen Gottesdiensten zur Anwendung gekommen,[2]) und zwar in der Form, dass man die Münze auf die *sacra mensa*[3]) oder in den Opferkasten (*thesaurus,* s. unten Anm. 1) legte; das öffentliche Abhalten von Kollekten auf der Strasse und von Haus zu Haus (*stipem cogere*) ist nur den Anhängern bestimmter fremdartiger Gottesdienste, wie der Magna Mater (oben S. 265 A. 2) oder der Isis,[4]) für die Zwecke ihres Kultes gestattet worden. Verwendet darf die *stips* natürlich nur werden im Interesse desjenigen Tempels, dem sie zugewendet wurde,[5]) zu seiner Ausschmückung oder zu Ankäufen zu gottesdienstlichen Zwecken.[6]) Eine besondere Art der Geldspende ist die Darbringung der *decuma* von der Kriegsbeute oder dem Handelsgewinne, wie wir sie nur im Dienste des Apollo[7]) und namentlich des Hercules an der Ara Maxima (s. oben S. 225 f.) kennen; von der *stips* unterscheidet sie sich insofern, als diese eine freiwillige Gabe darstellt, während das Zehntenopfer auf vorangegangenem Gelübde beruht.[8])

Um andere nur ausnahmsweise vorkommende Lustrationsmassregeln, wie die Anordnung allgemeiner Fasten (*ieiunium*),[9]) hier zu übergehen, sei nur noch eines Lustrationsaktes gedacht, der, ursprünglich italisch, nachher in den Bereich des *graecus ritus* hineingezogen und mit allen Mitteln des griechischen Ceremoniells ausgestattet worden ist, der Feier des Saeculum. Unter *saeculum* versteht man die längste Dauer eines Menschenlebens in der Weise, dass das an einem bestimmten Tage beginnende Saeculum an dem Tage sein Ende findet, an dem der letzte der am Ausgangstage lebenden

---

[1]) Vgl. das Androgynenorakel (oben S. 360 A. 3) v. 10. 29 und dazu Diels a. a. O. S. 46, 3; *foras ad aram reversi thesauros dederunt* heisst es beim Maifeste der Arvalen, CIL VI 2104 a 26, vgl. Henzen, Acta S. 31. Sonst bezeichnet *stips* die Gabe und *thesaurus* den Opferkasten, Varro de l. l. V 182: *ut tum institutum, etiam nunc diis cum thesauris asses dant, stipem dicunt.* Senec. epist. 115, 5: *colitur autem non taurorum opimis corporibus contrucidatis nec auro argentoque suspenso nec in thesauros stipe infusa;* bei Obsequ. 46 *populus stipem, matronae thesaurum et virgines dona Cereri et Proserpinae tulerunt* liegt wohl eine Verwirrung vor (vgl. ebd. c. 43. 53). Die Inschrift eines solchen Opferkastens: *P. Crastinus P. f. Paulus, C. Tittienus Q. f. Macer tesaurum f. c.,* Bull. d. Inst. 1876, 36 = CIL XI 4988.

[2]) *populus stipem Cereri et Proserpinae tulit* Obsequ. 43. 46. 53; *in stipe Apollinis* Apul. apol. 42; *de stipe templi* des Hercules August. c. d. VI 7; Aesculapius CIL VI 7, Juppiter Jurarius CIL VI 379, Diana CIL X 3787.

[3]) *mensa, in qua epulae libationes et stipes conferuntur,* Macr. III 11, 6.

[4]) Ovid. ex Ponto I 1, 37. Val. Max. VII 3, 8.

[5]) Lex col. Jul. Genet. (CIL II Suppl. 5439) c. 72: *quotcumque pecuniae stipis nomine in aedis sacras datum inlatum erit, quot eius pecuniae eis sacris superfuerit, quae sacra, ut h(ac) l(ege) d(ata) oportebit, ei deo deaeve, cuius ea aedis erit, facta fuerint, ne quis facito neve curato neve intercedito, quo minus in ea aede consumatur, ad quam aedem ea pecunia stipis nomine data conlata erit, neve quis eam pecuniam alio consumito neve quis facito, quo magis in alia re consumatur.*

[6]) *locus de stipe Dianae emptus* CIL X 3787; *de stipe Aesculapi faciundum locavere* CIL VI 7, vgl. 379. XI 4123. XII 2388.

[7]) Liv. V 21, 2 und die Parallelberichte (Schwegler, R. G. III 214). CIL VI 29: *M. Mindios L. fi. P. Condetios Va. fi. aidiles vicesma parti Apolones dederi.*

[8]) Liv. V 25, 5: *nihil de conlatione dicere stipis verius quam decumae, quando ea se quisque privatim obligaverit, liberatus sit populus.*

[9]) Fasten als Akt des Staatsgottesdienstes ist dem altrömischen Ritus fremd, begegnet dagegen im Kulte der Ceres (S. 246) und weiterhin bei den *sacra peregrina* der Magna Mater (oben S. 266 A. 8) und Isis (oben S. 297 A. 10); vgl. auch Wissowa, Real-Encycl. III 1780.

Menschen stirbt;[1]) für die staatliche Verwendung hat man dann eine feste Durchschnittsdauer, und zwar zunächst von 100 Jahren, angenommen, und diese Periode hat eine dem der Regel nach fünfjährigen Zeitraume des censorischen *lustrum* analoge Bedeutung gewonnen.[2]) Für die Lustration kommt die Feier des Saeculum in der Weise in Anwendung, dass man in schwerer Not und Bedrängnis die Beschliessung des alten und die Eröffnung des neuen Saeculum anordnet, an dessen Ende dieselben Ceremonien wiederholt werden sollen, mit denen man jetzt das neue Saeculum eröffnet; zu Grunde liegt offenbar der Gedanke, dass das Unheil, unter dem man gegenwärtig leidet, die sacral gesicherte Grenze der Zeiten nicht überschreiten könne und darum vom neuen Saeculum ausgeschlossen bleibe. Die Ceremonie, durch die man die Scheide zweier Saecula bezeichnet, kann verschiedener Art sein. Die älteste Reihe römischer *saecula,* die mit der grossen Pest des J. 291 = 463 begann und zu der die Feiern in den J. 391 = 363 und 491 = 263 gehören, bringt den Gedanken des Abschlusses einer Zeitperiode durch die Einschlagung eines Nagels in die Seitenwand der *cella Iovis* auf dem Capitol am Stiftungstage des Tempels (13. Sept.) zum Ausdruck;[3]) eine neue Reihe, beginnend im J. 505 = 249 unter dem Drucke unglücklicher Ereignisse im Kriege mit Karthago sowie erschreckender Vorzeichen und fortgesetzt in der um drei Jahre verschobenen Feier des J. 608 = 146,[4]) vollzieht sich in der Form einer nach griechischem Ritus auf Anordnung der sibyllinischen Bücher begangenen Totenfeier für das abgelaufene Saeculum durch die an der *ara Ditis in Tarento* gefeierten *ludi Tarentini* und nächtliche Opfer (s. oben S. 255 f.). Griechisch ist der ganze Akt auch bei seiner Neubegründung durch Augustus im J. 737 = 17 geblieben, wenn auch der Charakter der Feier ein völlig anderer wurde, indem diese sich in erster Linie an die obersten Schutzgottheiten des Staates und des Kaisers, Juppiter O. M. und Juno Regina, Apollo und Diana vom Palatin, wendete und aus einer Totenfeier zu dem Eröffnungsfeste[5]) einer neueren besseren Zeit wurde (s. oben S. 68); abweichend von der früheren Übung wird dieser augusteischen Saecularfeier im Anschlusse an eine damals in Rom eindringende griechische Anschauung von den

[1]) *Saeculum est spatium vitae humanae longissimum partu et morte definitum* Censor. 17, 2; daher die übliche Aufforderung durch den Herold *ad ludos, quos nec spectasset quisquam nec spectaturus esset* (Suet. Claud. 21. CIL VI 877 II 6. Act. lud. saec. Aug. Z. 56. Zosim. II 5, 1).

[2]) K. L. Roth, Rhein. Mus. VIII 1853, 365 ff. Mommsen, Röm. Chronol. S. 172 ff.; Eph. epigr. VIII p. 237 ff. Marquardt, Röm. Staatsverw. III 386 ff. G. Conrad, De saeculo Romanorum, Gymn. Progr. Posen 1900.

[3]) Liv. VII 3, 3 ff. Fast. Cap. z. J. 391 u. 491 (CIL I² p. 20. 22). Mommsen, Röm. Chronol. S. 176 ff.; mehr bei v. Premerstein in Pauly-Wissowas Real-Encycl. IV 2 ff., der aber mit Unrecht zu der alten Ansicht zurückkehrt, dass die Nageleinschlagung alljährlich erfolgt sei. Der Dictator clavi figendi causa im J. 423 = 331 bei Liv. VIII 18, 12 f. beweist, auch wenn er nicht apokryph sein sollte, nichts gegen den Saecularnagel, da die gleiche Zeremonie unter Umständen auch ausserordentlicherweise angeordnet werden konnte. Im allgemeinen s. über die symbolische Bedeutung der Nageleinschlagung oben S. 234 A. 8 und E. Kuhnert in Pauly-Wissowas Real-Encycl. IV 2374.

[4]) Censorin. 17, 8. 10 f. Liv. ep. XLIX. Zosim. II 4, 1. 2. Schol. Cruq. zu Hor. c. s. 1. August. c. d. III 18.

[5]) Darum fasst Vergil. Aen. VI 762 *Augustus Caesar Divi genus aurea condet saecula* und mit ihm Stat. silv. IV 1, 37 die Wendung *saeculum condere* als Begründung eines (neuen) Saeculum auf, während sie ursprünglich die Beisetzung des (alten) Saeculum bedeutete, vgl. Usener, Rhein. Mus. XXX 1875, 204 ff.

Weltaltern und der Palingenesie ein *saeculum* von 110jähriger Dauer zu Grunde gelegt, dessen Einführung in Rom man mit Hilfe eines fingierten Stammbaumes so hoch hinauf datierte, dass die augusteische Feier als die fünfte in dieser Reihe und damit als die Erfüllung der auf den Schluss der 4 × 110 Jahre umfassenden Periode angesetzten Wiedergeburt erschien.[1]) Diese augusteische Feier ist in Abständen von je 110 Jahren durch Domitian im J. 841 = 88 n. Chr. (statt 847 = 94 n. Chr.)[2]) und durch Septimius Severus im J. 957 = 204 von neuem begangen,[3]) im J. 1067 = 314 aber unterlassen worden,[4]) während nebenher eine andere Serie von Saecularfeiern lief, die an die hundertjährige Wiederkehr des Gründungstages der Stadt Rom anknüpften und demgemäss in den Jahren 800 = 47,[5]) 900 = 147[6]) und namentlich 1001 = 248 (mit einjähriger Verschiebung)[7]) zur Ausführung kamen; die Festlichkeiten der ersten Reihe wurden weiterhin in dem durch Augustus eingeführten Ceremoniell begangen,[8]) ob die Jahrhundertfeiern der Stadt einen anderen Festritus zu Grunde legten, wissen wir nicht, jedenfalls wurden offiziell die beiden Reihen jede für sich gezählt.[9])

Litteratur: B. Brissonius, De formulis et sollemn. pop. Rom. verbis I 1–69. Scheiffele in Paulys Real-Encycl. VI 474 ff. 665 ff. E. Lübbert, Commentationes pontificales (Berolini 1859) S. 79 ff. Marquardt, Staatsverw. III 121 ff. 169 ff.

63. Die Festzeiten. Die Darbringungen, durch die sich die Verehrung des Sterblichen gegenüber der Gottheit und die Anerkennung seiner Abhängigkeit von ihr äussert, bestehen nicht nur in der Vollziehung bestimmter gottesdienstlicher Handlungen, sondern auch in der Überweisung bestimmter Zeiten und Zeitabschnitte in das ausschliessliche Eigentum der Götter: ebenso wie er ein Opfer darbringt oder ein Weihgeschenk spendet,

---

[1]) Censor. 17, 10 f. Da nach der Theorie von den 4 Weltaltern die Feier des Augustus notwendig die fünfte sein musste, waren damit die Termine der angeblich vorangegangenen Saecularfeiern und der Anfangspunkt der ganzen Reihe (298 u. c. = 456 v. Chr.) gegeben, und man darf sich an der Thatsache, dass dieser Anfangspunkt auf ein bedeutungsloses Jahr fällt, nicht stossen, wie dies Th. Bergk, Augusti ind. rer. a se gest. S. 75 ff. und O. Hirschfeld, Wiener Studien III 1881, 99 ff. thun. Dass die Feier von Augustus ursprünglich für ein früheres Jahr geplant war und mehrfach verschoben wurde (s. dazu auch E. Norden, Rhein. Mus. LIV 1899, 491 f.), hat damit nichts zu thun; in der Ansetzung der früheren Saecula macht sich dieses Schwanken nur insofern geltend, als sie auf eine erst im J. 738 = 16 abzuhaltende Feier berechnet sind, die nachher um ein Jahr vorgeschoben wurde.

[2]) Tac. ann. XI 11. Suet. Dom. 4. Censor. 17, 11. Stat. silv. IV 1, 38. Martial. IV 1, 7. X 63, 3. Zosim. II 4, 3. H. Dressel, Ephem. epigr. VIII p. 310 ff.

[3]) Censorin. 17, 11. Herodian. III 8, 10. Zosim. II 4, 3. Mommsen, Ephem. epigr. VIII p. 274 ff.

[4]) Zosim. II 7; auch das Jahr 1100 der Stadt (= 347 n. Chr.) wurde nicht mehr gefeiert, vgl. Vict. Caes. 28, 2; über Münzen des Gallien und Maximian mit der Aufschrift *saeculares Aug.* (oder *Augg.*) vgl. Eckhel, D. N. VII 409 f. VIII 20 ff.

[5]) Tac. ann. XI 11. Suet. Claud. 21 (vgl. Vitell. 2; Domit. 4). Plin. n. h. VII 159. VIII 160. Censorin. 17, 11. Vict. Caes. 4, 14. Zosim. II 4, 3.

[6]) Vict. Caes. 15, 4.

[7]) Vict. Caes. 28, 1. Hist. aug. Gord. 33, 2. Eutrop. IX 3. Oros. VII 20, 2. Hieron. chron. a. Abr. 2262. Jord. Rom. 283; Get. 16, 89; vgl. auch CIL VI 488. Eckhel, D. N. VII 323 ff. K. J. Neumann, Der röm. Staat und die allgem. Kirche I 245 ff.

[8]) Das beweisen für die Feier Domitians die Münzen (H. Dressel a. a. O.), für die des Septimius Severus die Bruchstücke der Protokolle, Eph. epigr. VIII p. 274 ff.

[9]) Darum werden die *ludi saeculares* des Septimius Severus in den Protokollen als die siebenten bezeichnet (s. Ephem. epigr. VIII p. 295), während sie für Censorin. 17, 11, der beide Reihen kombiniert und daher die Feier des Claudius mitzählt, die achten sind.

kann der Mensch auch auf sein Verfügungsrecht über einen Arbeitstag zu Gunsten der Gottheit Verzicht leisten, *ferias observare*;[1]) Opfer oder sonstige sacrale Akte können damit verbunden sein, gehören aber nicht notwendig dazu, das Wesen der *feriae* (im weiteren Sinne) liegt in dem Ausschlusse der profanen, im Geschäftsinteresse des Darbringers liegenden Thätigkeit.[2]) Diese Verzichtleistung auf die profane Verwendung eines Tages kann wie jede andere Darbringung an die Gottheit erfolgen entweder freiwillig auf Grund eines Gelübdes oder aber gebotener Weise zum Zwecke der Lustration oder der Lösung eines *piaculum*, ebensowohl als dauernd festgelegte und in bestimmten Abständen oder bei bestimmten Anlässen ständig wiederkehrende wie als einmalige und ausserordentliche Leistung, endlich sowohl von Seiten eines Einzelnen oder irgend welcher Gruppe von Einzelpersonen mit privater Verbindlichkeit wie von Seiten des Staates im Namen aller seiner Angehörigen. Aus letzterem Gesichtspunkte ergibt sich die grundlegende Scheidung von *feriae publicae* und *feriae privatae*,[3]) von denen die letzteren wieder in Unterabteilungen sich gliedern, je nachdem der Darbringende eine Einzelperson, eine Familie, eine Gens oder ein sonstiger, künstlich geschaffener Verband ist. Wenn die Flaminica (Dialis), sobald sie einen Donnerschlag gehört hat, *feriata* ist bis zur Voll-

---

[1]) *Feriae* (ursprünglich *fesiae*, vgl. ital. *fesna* = Tempel, Buecheler, Lexic. Italic. p. IX) bezeichnet im ursprünglichen weiteren Sinne dasselbe wie das etymologisch davon untrennbare *festus dies*, in dieser Anwendung kann also die von Macr. S. I 16, 2 gegebene Definition der *dies festi* (*festi dis dicati sunt, profesti hominibus ob administrandam rem privatam publicamque concessi*; vgl. Varro de l. l. VI 12: *dicam prius qui* [*dies*] *deorum causa, tum qui hominum sunt instituti*) ohne weiteres auch auf die *feriae* übertragen werden, und es ist ganz richtig, wenn Fest. p. 253 (*diem profestum diem sine feriis esse*) und Plin. n. h. XVIII 40 *dies profestus* (vgl. *profanus*) und *feriae* in Gegensatz stellen; bei Non. p. 434 *profesti sunt a festivitate vacui* ist das verwischt. Für die *feriae publicae* hat sich dann der Begriff *feriae* verengt (s. unten S. 369), und in diesem Sinne macht Macr. I 16, 3 die *feriae* zu einer Unterabteilung der *dies festi* und scheidet I 14, 11 *si cui fere tertius ab Idibus dies festus aut feriatus fuit*; umgekehrt ist das Verhältnis bei Paul. p. 86: *ferias antiqui fesias vocabant et aliae erant sine die festo ut nundinae, aliae cum festo ut Saturnalia*, wo *feriae* der weitere Begriff ist (vgl. auch ebd. p. 85 *feria a feriendis victimis vocata*).

[2]) *Feriarum festorumque dierum ratio in liberis requietem habet litium et iurgiorum* (vgl. II 19; de div. I 102), *in servis operum et laborum* Cic. de leg. II 29. Für die Grundanschauung der *feriae* ist wichtig die Thatsache, dass der Flamen Dialis *cotidie feriatus est* (Gell. X 15, 16), seine Zeit ist also vollständig der Gottheit und ihrem Dienste gewidmet. Wenn Macr. I 16, 3 sagt *festis* (*diebus*) *insunt sacrificia epulae ludi feriae*, so sind damit nicht verschiedene Arten von Festtagen gemeint, sondern die (natürlich nicht in jedem Falle sämtlich vertretenen) Bestandteile einer Festfeier, die Arbeitsruhe mit den jeweiligen herkömmlichen Festbräuchen, das Opfer, der Festschmaus (vgl. Paul. p. 86 *quibus* — nämlich *feriis* — *adiungebantur epulationes ex proventu fetus pecorum frugumque*) und die Festspiele; so scheidet auch Dion. Hal. IV 49, 2 f. bei der Beschreibung des Latiar deutlich ἑορταί (*feriae*), θυσίαι (*sacrificia*), συνεστιάσεις (*epulae*), während die Spiele (*ludi Latinaeque* Liv. V 19, 1) anderweitig bezeugt sind (s. oben S. 109). Ebenso steht in den Akten der Saecularfeier des Augustus (Eph. epigr. VIII p. 227 ff.) nebeneinander Z. 39 *loedi feriae sellisternia* (diese entsprechen den *epulae*).

[3]) Fest. p. 242: *privatae feriae vocantur sacrorum propriorum, velut dies natales, operationes, denicales.* Macr. S. I 16, 7: *sunt praeterea feriae propriae familiarum, ut familiae Claudiae vel Aemiliae seu Iuliae sive Corneliae et si quas ferias proprias quaeque familia ex usu domesticae celebritatis observat; sunt singulorum, uti natalium fulgurumque susceptiones, item funerum atque expiationum.* Cato de agric. 140: *si . . feriae publicae aut familiares intercesserint.* Tertull. de idol. 16: *circa officia vero privatarum et communium sollemnitatum, ut togae purae, ut sponsalium, ut nuptialium, ut nominalium.*

ziehung des dafür vorgeschriebenen Lustrationsaktes (*donec placasset deos*) oder wenn demjenigen, der die Namen bestimmter geheimnisvoller Gottheiten versehentlich ausgesprochen hat, als *piaculum* auferlegt wird *ferias observare* (Macr. S. I 16, 8), so sind das deutlich *feriae singulorum*, die nur die eine betroffene Person angehen. Dagegen die Festtage des eigentlichen Hauskultes, so die Parentalia und das Verwandtschaftsfest der Caristia (oben S. 187), ferner die Geburtstagsfeiern (oben S. 155) und die *feriae denicales*[1]) nach einem Todesfalle, die Lustrationsfeiern,[2]) z. B. nach einem innerhalb des Grundstücks niedergegangenen Blitzschlage, sowie alle für Schutz und Gedeihen der eigenen Wirtschaft abgehaltenen Festfeiern gehören zu den *feriae familiarum*, da sie den ganzen Hausstand mit Einschluss des Gesindes und teilweise auch der Haus- und Arbeitstiere angehen.[3]) Von den *feriae* der einzelnen *gentes* (Macr. S. I 16, 7 nennt sie ungenau *feriae familiarum*) wissen wir nichts Näheres,[4]) dagegen sind zahlreich die Beispiele für private *feriae* bestimmter Verbände oder Gruppen von Personen, z. B. der *artifices* an den Quinquatrus (S. 203) und der *tibicines* an den *Quinquatrus minusculae* (S. 204), der *mercatores* am Stiftungstage des Mercurtempels am Circus (S. 249) und der *aquatores* an den Juturnalia (S. 183), der *holitores* an den Vinalia rustica (S. 235) und überhaupt aller *collegia* am *natalis* ihres Schutzgottes und an sonstigen selbstgewählten Gedenktagen;[5]) auch die Feier der Matronalia durch die Hausfrauen (S. 116) und des Stiftungsfestes der *Diana in Aventino* (S. 201) bezw. der Nonae Caprotinae (S. 118) durch die Sklaven bezw. Sklavinnen gehört hierher.[6]) All diese *feriae* haben natürlich nur für den abgeschlossenen Kreis der Beteiligten Geltung; ebenso wie nie eine Sache durch private Dedication zur *res sacra* werden kann, sondern es dafür der Consecration durch den Staat bedarf (oben S. 323), ebenso kann auch der Staat allein einen Tag mit allgemein verbindlicher Rechtskraft aus der Zahl der *dies profesti* einmal oder dauernd streichen und dem Dienste der Gottheit überweisen. Nach der allgemein recipierten römischen Vorstellung hat der Schöpfer der römischen Sacralverfassung, König Numa, wie das Ceremonialgesetz und die Priesterordnung auch die Festsetzung des Eigentumsrechtes der Gottheit einerseits, der Gemeinde und ihrer Bürger andererseits an

---

[1]) *Natales* und *denicales* nennt Fest. p. 242 unter den *feriae privatae, natales* und *funerum susceptiones* Macr. a. a. O. unter den *feriae singulorum* (fälschlich). Ueber die *feriae denicales*, die nach Gell. XVI 4, 4 und Lex Col. Genet. c. 95 vom Staate als triftiger Verhinderungsgrund für den zur Teilnahme Verpflichteten anerkannt werden, vgl. Paul. p. 70: *denicales feriae colebantur, cum hominis mortui causa familia purgabatur* und Cic. de leg. II 55. Serv. Georg. I 270.

[2]) Solche meint Fest. p. 242 mit den *operationes* und Macr. a. a. O. mit den *fulgurum susceptiones atque expiationum*.

[3]) Cato de agric. 132: *eo die feriae bubus et bubulcis et qui dapem facient*. 138: *mulis equis asinis feriae nullae, nisi si in familia sunt*.

[4]) Indes setzen Acte wie das *sacrificium gentis Claudiae* bei Fest. p. 238 und das *sacrificium statum in colle Quirinali genti Fabiae* bei Liv. V 46, 2 gewiss bestimmte *feriae* der betreffenden Gentes voraus.

[5]) Namentlich an den häufig erwähnten *Rosaria* und dem *dies violae*; vgl. z. B. CIL X 444 und mehr bei Marquardt, Staatsverw. III 311 ff.

[6]) Für den Sprachgebrauch vgl. Varro de l. l. VI 17: *tibicines tum feriati vagantur per urbem*. VI 20: *tum sunt feriati holitores*. Serv. Aen. XII 139: *Iuturnae ferias celebrant, qui artificium aqua exercent*. Polem. Silv. z. 7. Juli: *ancillarum feriae*.

den Tagen des Jahres ein für allemal vorgenommen; an dieser Festsetzung ist während der Dauer der Republik nichts geändert worden, und auch Caesars Kalenderreform hat zwar 10 Tage neu hinzugefügt, die rechtliche Stellung der alten aber unangetastet gelassen, so dass die erhaltenen Steinkalender (über sie s. oben S. 2 f.) uns noch ein fast lückenloses Bild der alten Jahresordnung geben.[1]) Die den einzelnen Tagen beigeschriebenen Siglen scheiden die beiden grossen Kategorien von Tagen, die, welche den Göttern gehören und deren profane Verwendung daher ein *nefas* bedeuten würde, und die, an denen es Rechtens (*fas*) ist, den bürgerlichen und staatlichen Geschäften obzuliegen, also die Gruppen der *dies nefasti* (N) und *dies fasti* (F);[2]) wenn aber die Natur des bürgerlichen Werktages dem Römer vor allem darin entgegentritt, dass er den Praetor auf dem Forum anwesend findet, bereit den Parteien das Recht zu weisen,[3]) so muss der Staat sich für den Fall einer Collision der Einzelinteressen und der öffentlichen Zwecke den Vorrang sichern und hat sich darum an einer grossen Zahl von *dies fasti* ein Vorrecht in der Art vorbehalten, dass diese *dies comitiales* (C) in erster Linie für die Ausübung des magistratischen *ius agendi cum populo* reserviert bleiben und nur dann, wenn sie dafür nicht zur Verwendung kommen, für die praetorische Rechtsprechung und das bürgerliche Geschäftsleben frei werden.[4]) Eine Mittelstellung zwischen den *dies nefasti* und den *dies fasti* und *comitiales* nehmen 11 Tage ein, in welche sich *ius divinum* und *humanum* teilen, einerseits die acht *dies intercisi* (EN, d. h. *endotercisi*), deren erste und letzte Stunden nefast sind, während die Mitte dem profanen Verkehr verfügbar bleibt,[5]) und die *dies fissi* (Serv. Aen. VI 37), die erst nach Vollendung einer bestimmten sacralen Handlung der privaten Verwendung freigegeben sind.[6]) Von den nach Abzug dieser 11 gespaltenen Tage verbleibenden 344 Tagen des vorcaesarischen Jahres gehören 235 den Menschen (davon 192 *dies comitiales*), 109

[1]) Unsicher bleiben nur einerseits diejenigen Tage, bei denen die verschiedenen Exemplare der Kalender in der Note des Tagescharakters von einander abweichen, andererseits diejenigen, die durch Ansetzung neugeschaffener *feriae* in der caesarisch-augusteischen Zeit zu Festtagen gemacht wurden, so dass deren Zeichen die alte Note verdrängte. Vgl. darüber Mommsen, CIL I² p. 294, von dessen Feststellungen ich aus Gründen, die ich bei andrer Gelegenheit darlegen werde, insoweit abweiche, als ich glaube, dass dem 6. April und dem 14. Juni die Note N (Mommsen beidemal F) und dem 15. Sept. die Note C (Mommsen N) ursprünglich zukam. S. den Kalender in Anhang I.

[2]) Liv. I 19, 7: *idem nefastos dies fastosque, quia aliquando nihil cum populo agi utile futurum erat.*

[3]) Daher die geläufige Definition der *dies fasti* als derjenigen, *quibus licet fari praetori tria verba sollemnia: do, dico, addico* (Macr. S. I 16, 14; vgl. Varro de l. l. VI 29 f. 53. Fast. Praen. z. 2. Jan. Ovid. fast. I 47 f. Paul. p. 93. Gai. IV 29 u. a.).

[4]) Macr. a. a. O.: *comitiales sunt, quibus cum populo agi licet; et fastis quidem lege agi potest, cum populo non potest, comitialibus utrumque potest*; vgl. Varro de l. l. VI 29. Fast. Praen. z. 3. Jan. Ovid. fast. I 53. Paul. p. 38.

[5]) *Intercisi sunt, per quos mane et vesperi est nefas, medio tempore inter hostiam caesam et exta porrecta* (s. darüber oben S. 352 f.) *fas; a quo, quod fastum intercedit aut eo est intercisum nefas, intercisi*, Varro de l. l. VI 31; vgl. Fast. Praen. z. 10. Jan. Ovid. fast. I 49 ff. Macr. S. I 16, 3.

[6]) Es sind die beiden Tage 24. März und 24. Mai, die beide die Note Q(*uando*) R(*ex*) C(*omitiavit*) F(*as*) tragen, und der 15. Juni mit der Beischrift Q(*uando*) ST(*ercus*) D(*elatum*) F(*as*). Ueber die Bedeutung s. Varro de l. l. VI 31 f. Fast. Praen. z. 24. März. Ovid. fast. V 727 f. VI 225 ff. und zu den sehr verstümmelten Glossen des Fest. p. 258. 278 (vgl. Paul. p. 259. 279) Mommsen CIL I² p. 289.

den Göttern; unter den letzteren befinden sich sämtliche Idus, die Hälfte der Kalendae (Februar, März, Juni, Juli, Oktober, Dezember),[1] ein Drittel der Nonae (Februar, April, Juni, Juli) und sämtliche 45 durch Individualnamen ausgezeichnete Tage, deren Bedeutung als *feriae publicae* der ältesten Religionsordnung früher (S. 17 ff. 26) gewürdigt worden ist. Die Verteilung dieser *dies nefasti* über das bürgerliche Jahr ist eine ausserordentlich ungleichmässige: während manche Monate, wie der November und der September, nach der alten Ordnung nur einen oder zwei Festtage aufweisen, steigt die Zahl der letzteren im Dezember auf 10, im Juni auf 11, im Juli auf 15, im Februar und April auf je 20, so dass in diesen Monaten die Zahl der Gerichts- und Versammlungstage auf ein Minimum (im Februar sind es, von zwei *dies intercisi* abgesehen, nur sechs) zusammenschrumpft. Dabei zeigen sich grosse zusammenhängende Festperioden; im Februar sind ohne Unterbrechung nefast die Tage vom 1.—15., im April vom 5.—23., im Juni vom 5.—14., im Juli vom 1.—9., im Dezember vom 1.—3. Die Anlässe der Festperioden lassen sich nur zum Teil noch ermitteln; im Februar sind es die diesem Monate eigentümlichen Lustrationsriten,[2] die mit dem Amburbium beginnen[3] und mit den Lupercalia am 15. (S. 172) schliessen, im Juni die Reinigung des Vestatempels (S. 143), im April und Juli handelt es sich wahrscheinlich um agrarische Fürbitten, im April für das Gedeihen der Saaten, im Juli für die Abwehr von Dürre und Trockenheit (vgl. oben S. 162 und 250). Wie sich innerhalb der *dies fasti* die *dies comitiales* als eine besondere, sozusagen bevorzugte Klasse abheben, so stehen innerhalb der *dies nefasti* unter eigenem Rechte die im engeren Sinne *feriae publicae* genannten Tage, nämlich die 45 durch Individualnamen ausgezeichneten Tage, ferner alle Idus als *feriae Iovis* (S. 101), von den Kalendae[4] die des März (altes Marsfest, S. 131), Juni (Carnaria, S. 190) und Oktober (Tigillum Sororium, S. 92), von den Nonae die des Juli (Nonae Caprotinae, S. 118), insgesamt also 61 Tage. Die Anordnung dieser *feriae publicae* innerhalb der Jahrestafel lässt eine Reihe bestimmter Gesetze erkennen. Mit Ausnahme der Poplifugia (5. Juli, S. 102) fällt keines der Feste in den zwischen Kalendae und Nonae des Monats liegenden Zeitraum, was damit zusammenhängt, dass ursprünglich die Ansetzung der *feriae* des Monats erst an den Nonae erfolgte;[5] ferner tritt der die ganze

[1] Die Angabe des Macr. S. I 15, 21 *Kalendas, Nonas et Idus ... hi enim dies praeter Nonas feriati sunt* ist also ungenau.

[2] Macr. S. I 13, 3: *secundum (mensem) dicavit Februo deo, qui lustrationum potens creditur; lustrari autem eo mense civitatem necesse erat, quo statuit ut iusta dis manibus solverentur;* vgl. Varro de l. l. VI 34. Ovid. fast. II 19 ff. Paul. p. 85. Censor. 22, 14. Solin. 1, 40. Plut. Numa 19. Lyd. de mens. IV 20. Non. p. 114.

[3] Useners Ansetzung des Amburbium auf den 2. Februar, der ich oben S. 130 und Real-Encycl. I 1817 gefolgt bin, hat das Bedenkliche, dass der Tag ein *dies postriduanus* ist (s. unten S. 376); wahrscheinlich handelt es sich dabei um *feriae conceptivae,* die *in dies certos* (Macr. S. I 16, 6) d. h. auf einen der ersten Tage des Februar concipiert wurden, ebenso wie die Compitalia (s. oben S. 149) auf einen der ersten Tage des Januar; dass man dabei den *dies postriduanus* nicht immer respektierte, zeigt die Feier der Compitalia am 2. Januar 704 = 50 v. Chr., Cic. ad Att. VII 7, 3.

[4] Nur die drei genannten Kalendae tragen für sich alleinstehend das Zeichen des *dies nefastus,* während die des Februar, Juli, Dezember im Zusammenhange längerer Festperioden stehen; über Carnaria und Tigillum Sororium als *feriae publicae* vgl. Wissowa, De feriis anni Rom. p. XIII, über die Nonae Caprotinae Wissowa, Real-Encycl. III 1551.

[5] Varro de l. l. VI 28: *in sacris No-*

römische Zeitrechnung beherrschende Glaube an die segenbringende Gewalt der ungeraden Zahl (Mommsen, Chronol. S. 12) darin hervor, dass mit Ausnahme des in jeder Beziehung rätselhaften Festes des Regifugium [1]) (24. Februar) und der zweiten Equirria (14. März) alle diese Staatsfeste auf ungerade Monatstage fallen. Es folgt daraus, dass mit der durch die erwähnten beiden Ausnahmen verursachten Abweichung [2]) nie zwei *feriae publicae* an zwei unmittelbar auf einander folgenden Tagen stattfinden, sondern mehrtägige oder zusammengehörige Feste durch einen festfreien Zwischenraum getrennt werden, der meist drei Tage, [3]) selten nur einen Tag [4]) beträgt. Erkennbar ist ferner die Häufung der Marsfeste in zwei parallelen Cyclen im März und im Oktober, d. h. am Anfang und am Ende des Sommerfeldzugs (S. 131 f.), und die den Feldarbeiten entsprechende Verteilung der agrarischen Feste, die je nach Abschluss der einzelnen Arbeiten der Campagne angesetzt sind, [5]) über die verschiedenen Monate, von dem Feste der Winteraussaat (Saturnalia, 17. Dezember) bis zu den Feiern der Ernte (Consualia, 21. August) und Weinlese (19. August), wenn auch durch die langandauernde Confusion und willkürliche Gestaltung des bürgerlichen Kalenders die Daten mancher solcher Feste mit der natürlichen Zeit nicht mehr übereinstimmten. [6]) Ein Zusammenfallen mehrerer Feste auf einen Tag findet sicher statt am 15. März (Idus, d. h. *feriae Iovis,* und *feriae Annae Perennae,* S. 101. 194), 17. März (Agonium Martiale und Liberalia, S. 131. 243), 15. Oktober (Idus, d. h. *feriae Iovis,* und Equus October, S. 101. 131) und 23. Dezember (*feriae Iovis* und Larentalia, S. 102.

nalibus in arce, quod tunc ferias publicas (so wird für das überlieferte *primas* zu schreiben sein) *menstruas, quae futurae sint eo mense, rex edicit populo*; vgl. VI 13. Macr. I 15, 12.

[1]) Fast. Praen. z. 24. März. Ovid. fast. II 685 ff. V 727 f. Paul. p. 279. Plut. Qu. Rom. 63. Der Tag ist wohl ebenso als Nachtag zu den Terminalia (23. Februar) zu betrachten, wie die beiden mit Q · R · C · F bezeichneten Tage zu den beiden Tubilustria (s. oben S. 368 A. 6 und unten S. 372); dass auch beim Regifugium das *comitium* (vgl. *quando rex comitiavit*) eine Rolle spielt, zeigt Plut. a. a. O., und dass alle drei Tage auf den 24. Monatstag fallen (Februar, März, Mai) ist schwerlich ein Zufall.

[2]) Die Folge Equirria 14. März, Idus *feriae Iovis* 15. März (zugleich *feriae Annae Perennae,* S. 194) könnte man ja vielleicht so auffassen, dass die erstgenannte Feier die Vorfeier der zweiten wäre (vgl. darüber unten S. 372); aber die nicht zu bezweifelnde Beziehung, in der diese Equirria zu dem Opfer des Oktoberrosses am 15. Oktober stehen (oben S. 131 f.), lassen es sehr wahrscheinlich erscheinen, dass auch sie ursprünglich auf die Idus fielen und aus einem nicht mehr nachweisbaren Grunde eine Verschiebung stattfand. Wissowa, De feriis anni Rom. p. IX, anders Mommsen CIL I² p. 332.

[3]) Carmentalia 11. 15. Jan.; Quinquatrus 19., Tubilustrium 23. März; Fordicidia 15., Cerialia 19. April; Consualia 21., Opiconsivia 25. August; Equus October 15., Armilustrium 19. Oktober; Consualia 15., Opalia 19. Dez. u. a., Wissowa a. a. O. p. VIII ff. Der doppelte Abstand (sieben Tage d. h. zweimal *post diem quintum*) liegt zwischen den beiden Tagen der (conceptiven) Feriae Sementivae (Lyd. de mens. III 6).

[4]) Lucaria 19. 21. Juli, Lemuria 9. 11. 13. Mai (doch liegt hier der dreitägige Zwischenraum zwischen dem ersten und letzten Tage), vielleicht auch Poplifugia 5., Nonae Caprotinae 7. Juli.

[5]) Cic. de leg. II 19: *feriis iurgia amovento easque in famulis operibus patratis habento; idque ut ita cadat, in annuis anfractibus descriptum esto;* vgl. II 29: *quas (ferias) compositio anni conferre debet ad perfectionem operum rusticorum.*

[6]) Cic. a. a. O. II 29: *quod ad tempus ut sacrificiorum libamenta serventur fetusque pecorum . . ., diligenter habenda ratio intercalandi est; quod institutum perite a Numa posteriorum pontificum neglegentia dissolutum est* (vgl. Antias bei Macr. I 13, 20). Suet. Caes. 40: *fastos correxit iam pridem vitio pontificum per intercalandi licentiam adeo turbatos, ut neque messium feriae aestati neque vindemiarum auctumno competerent.* Vgl. Mommsen, Chronol. S. 69 ff.

188); die Kalendarien notieren in diesem Falle fast stets nur einen Namen,[1]) ebenso fällt der Festname ganz fort, sobald er mit den Kalendae, Nonae oder Idus zusammentrifft, was sich aus der Bestimmung der Kalendarien für den praktischen Gebrauch des Datierens (sie geben die *civilia vocabula dierum*, Varro de l. l. VI 12) vollkommen erklärt. In den Aufzeichnungen der Steinkalender sind die Tage der *feriae publicae* von den übrigen *dies nefasti* ebenso geschieden wie die *comitiales* von den *fasti*; wie hier die Note C neben F, so steht in der Bezeichnung der Feiertage neben der gewöhnlichen Note N in weitaus den meisten Steinkalendern eine andere von der Form NP,[2]) die offenbar zur Hervorhebung der *feriae publicae* dienen soll. Denn von den oben erwähnten 61 Tagen der *feriae publicae* tragen 52 dieses Beizeichen, und dieses findet sich bei keinem einzigen Tage, den wir nicht auf Grund direkter Zeugnisse (namentlich Varro de l. l. VI 12 ff.) oder sicherer Combination als zu den Staatsfesten ältester Ordnung gehörig nachweisen können. Noch nicht ermittelt ist freilich der Grund, aus dem neun dieser ältesten Staatsfeste, nämlich Regifugium 24. Februar, Lemuria 9. 11. 13. Mai, Carnaria 1. Juni, Vestalia 9. Juni, Matralia 11. Juni, Nonae Caprotinae 7. Juli, Tigillum Sororium 1. Oktober nicht die Note NP, sondern N tragen.[3]) Die nach vielen vergeblichen Deutungsversuchen des Zeichens NP[4]) jetzt meistenteils angenommene Auffassung Mommsens, wonach die Siglen N und NP eine Scheidung in *nefasti tristes* und *nefasti hilares* begründen sollen, scheitert an der Thatsache, dass gerade Lustrations- und Totenfeste („*tristes et cum religione coniuncti*“ Mommsen, CIL I² p. 290) wie die Lupercalia und Feralia den Charakter NP tragen, während von den mit N bezeichneten *feriae* die Vestalia und die Nonae Caprotinae in historischer Zeit gerade zu den „*hilares et populari laetitia celebrandae*“ gehören.[5]) Ausserdem zeigt sich eine nähere Verbindung zwischen den N und NP-Tagen darin, dass alle diejenigen N-

[1]) Nur zum 17. März haben die fasti Caeretani und Vaticani LIB(*eralia*) und AGON(*ium*) nebeneinander, während die übrigen Kalender nur den ersteren Namen geben und dieser auch allein zur Datierung gebraucht wird, s. Wissowa, De feriis p. XI f.

[2]) In den fasti Pinciani und Venusini sind alle *dies nefasti* ohne Unterschied nur mit N bezeichnet, die fasti Pighiani haben anstatt NP die Form NF; nimmt man hinzu, dass in drei Fällen, nämlich bei den Feralia (F · P Caer., F Maff.) und den beiden Vinalia am 23. April (F · P Caer., F Praen., NP Maff.) und 19. August (F · P Maff. Amit., F Antiat. Allif., NP Vall.) anstatt NP die Variante F · P vorkommt, die kaum eine andere Deutung zulässt als F(*eriae*) P(*ublicae*), so gewinnt die von Soltau (Jahrb. f. Philol. CXXXVII 1888, 836) ausgesprochene Vermutung, dass die Note ursprünglich N · F · P d. h. *nefas, feriae publicae* (auch die Siglen N und F sind in *nefas* und *fas*, nicht *nefastus* und *fastus* aufzulösen) gelautet habe, grosse Wahrscheinlichkeit; darauf führt auch die verstümmelte Glosse des Festus p. 165^b 17, wo für das überlieferte *nep* (NEP) nicht NP zu lesen sein wird, sondern N · F · P.

[3]) Immerhin mag notiert werden, dass für 6 dieser Tage (9. 11. 13. Mai, 1. 9. 11. Juni) der Charakter N nur auf dem Zeugnisse der Fasti Maffeiani beruht, da die sonst noch in Betracht kommenden Fasti Venusini N und NP nicht scheiden (s. oben Anm. 2), und dass der 1. Oktober in den Fasti Arval. das Zeichen NP trägt (N Maff. Paul. Amit.).

[4]) Marquardt, Staatsverw. III 292. Mommsen CIL I² p. 289 f.

[5]) Für die Vestalia genügt es, auf die pompejanischen Bilder (Helbig, Wandgem. nr. 777. Mau, Röm. Mitt. XI 80; Pompeji S. 328) zu verweisen, für die Nonae Caprotinae beweist es, abgesehen von den Schilderungen des Festes selbst (Real-Encycl. III 1552), der am folgenden Tage (8. Juli) sich anschliessende Akt der *Vitulatio* (Macr. S. III 2, 14), der sicher ein freudiger Opferakt ist (*Varro etiam in libro quinto decimo rerum divinarum ita refert, quod pontifex in sacris quibusdam vitulari soleat, quod Graeci παιανίζειν vocant,* Macr. a. a. O. 11).

Tage, die nicht entweder selbst *feriae publicae* sind oder in eine längere geschlossene Reihe von *dies nefasti* gehören, unmittelbar vor *feriae publicae* stehen,[1]) und da ausserdem sämtliche 8 *dies intercisi* Vortage von solchen Staatsfesten sind,[2]) so werden wir beide Gruppen im gleichen Sinne aufzufassen haben als Tage, die für die Vorbereitung der am nächsten Tage abzuhaltenden *feriae publicae* teils ganz teils nur bruchstückweise vom profanen Geschäftsbetriebe eximiert sind: es dürfte nicht allzu gewagt sein, diese Vorfeiern unter den überlieferten Terminus *feriae praecidaneae* zu stellen.[3]) Ganz analog sind die *dies fissi* (oben S. 368) Nachtage, die beiden mit Q(*uando*) R(*ex*) C(*omitiavit*) F(*as*) bezeichneten Nachtage der beiden Tubilustria am 23. März bezw. 23. Mai, der mit der Note Q(*uando*) ST(*ercus*) D(*elatum*) F(*as*) der Schlusstag der Reinigungszeit des Vestatempels (S. 143), also Tage, die noch mit ihrer ersten Hälfte zu der vorausgehenden Feiertagszeit gehören.[4])

Die Festtafel des Kalenders enthält nicht alle Staatsfeste. Ausgeschlossen sind zunächst diejenigen *feriae publicae*, die nicht vom Volke als Gesamtheit (*pro populo*), sondern getrennt in seinen verschiedenen Unterabteilungen begangen werden (s. oben S. 335). Ein Musterbeispiel dafür ist das auf den 11. Dezember fallende Fest des Septimontium,[5]) welches die sieben alten Berggemeinden einer älteren Stadtform an einem Tage, aber jede für sich getrennt, feierten; ein Staatsfest war es, obwohl diese ältere Stadtform längst durch die Wirklichkeit überholt war, ebenso wie die von Haus aus auf das *antiquum oppidum Palatinum* beschränkten Lupercalia, aber die Fasten verzeichnen es nicht,[6]) sondern notieren nur ein zufällig auf den gleichen Tag fallendes Agonium, von dem wir nicht wissen, welchem Gotte es galt.[7]) Die sacralrechtlich dem Septimontium gleichartigen Feste der *pagi, compita* (*sacella*, s. oben S. 335 A. 2) und *curiae*, nämlich die Paganalia,[8]) Compitalia (S. 149) und Fornacalia (S. 142), sind

---

[1]) Es sind die Tage 22. März (vor dem Tubilustrium), 22. Mai (ebenfalls), 24. Juli (vor den Furrinalia), 12. Sept. (vor den Juppiterferiae der Idus). Im Februar reicht die geschlossene Reihe der N-Tage vielleicht nur von den Kalendae bis zu den Idus, so dass der 14. Februar mit seiner Note N als Vortag der Lupercalia aufzufassen wäre; ebenso kann man im April die N-Tage am 18. 20. 22. als Vortage der Cerialia, Parilia, Vinalia verstehen und die geschlossene Periode nur von den Nonae bis zum 17. April rechnen.

[2]) Es sind 10. und 14. Januar (Carmentalia), 16. Februar (Quirinalia), 26. Februar und 13. März (Equirria), 22. August (Volcanalia), 14. Oktober und 12. Dezember (Idus).

[3]) Ateius Capito bei Gell. IV 6, 10: *Tib. Coruncanio pontifici maximo feriae praecidaneae in atrum diem inauguratae sunt. collegium decrevit, non habendum religioni, quin eo die feriae praecidaneae essent*; vgl. ebd. § 7: *praecidaneae hostiae dicuntur, quae ante sacrificia sollemnia pridie caeduntur.*

[4]) Umgekehrt beginnt die Trauerzeit der Parentalia (oben S. 187) erst um die sechste Tagesstunde (also am Mittag) des 13. Februar, der Vormittag bleibt unberührt, Lyd. de mens. IV 24.

[5]) Fest. p. 348. 340. Varro de l. l. VI 24. Plut. Qu. Rom. 69. Lyd. de mens. frg. Caseol. p. 118 Bekk. und mehr bei Wissowa, Satura Viadrina (1896) S. 1 ff.

[6]) Um dieses Fehlen zu motivieren, nennt sie Varro a. a. O. *feriae non populi sed montanorum modo*, dass sie aber *publica sacra* sind, zeigt deutlich Fest. p. 245.

[7]) Beide Feste sind deutlich geschieden bei Lyd. a. a. O.: *ἐπετέλουν δὲ καὶ ἑορτὴν λεγομένην Ἀγωνάλια δαφνηφόρῳ καὶ γενάρχῃ Ἡλίῳ* (welcher altrömische Gott dahinter steckt, vermag ich nicht zu erkennen) . . *ἐν ταύτῃ καὶ ἡ λεγομένη παρ' αὐτῶν Σεπτιμούνδιος ἑορτὴ ἐπετελεῖτο* u. s. w. Gegen Mommsens Auffassung, der diese *Agonalia* und das Septimontium identifiziert und auf Grund des Steinmetzfehlers der fast. Amit. AGIN (statt AGON) lesen möchte *Ag(onia) In(ui)* (CIL I² p. 336) s. Wissowa a. a. O. S. 2 f.

[8]) Erwähnt von Varro de l. l. VI 26

ausserdem noch durch einen zweiten Grund vom Kalender ausgeschlossen, indem es nicht ein für allemal auf einen bestimmten Tag fixierte Feiern sind.[1]) Denn wenn das Sacralrecht drei Gattungen von *feriae* unterscheidet, die *feriae stativae, conceptivae* und *imperativae,*[2]) so haben von diesen im Festkalender nur die erstgenannten, die *feriae statae annuae,* ihren Platz;[3]) die alljährlich durch die Magistrate innerhalb gewisser durch Ritus und Tradition mehr oder weniger genau bestimmter Grenzen anberaumten Wandelfeste (*feriae conceptivae*)[4]) gehören, abgesehen von dem Bundesfest des Latiar (S. 109), fast durchweg in den Kreis der agrarischen Kultakte, für die mit Rücksicht auf den in jedem Jahre verschiedenen Stand der Felder und Feldarbeiten die Bindung an ein festes Kalenderdatum unratsam erscheinen musste, so das Saatfest (Sementivae, S. 160), der Flurumgang (Ambarvalia, S. 130), das Blütenfest (Florifertum, S. 164), das Augurium canarium (S. 163) und gewiss noch manche andere Feste verwandter Art, die eben darum, weil sie im Kalender nicht verzeichnet waren, verschollen sind.[5]) Als Beispiel der dritten Gattung von *feriae*[6]) führt Varro (de l. l. VI 26) die häufig erwähnten *feriae novemdiales* an, welche üblicherweise zur Procuration des Prodigiums eines Steinregens angeordnet werden (oben S. 328); es gehören in dieselbe Kategorie alle die zahlreichen von den

---

unter dem Namen *paganicae* (*feriae*), als *Paganalia* bei Macr. S. I 16, 6 und Dion. Hal. IV 15, 3; sie sind ein agrarisches Fest (*agriculturae causa susceptae* Varro a. a. O.) zu Ehren der θεῶν ἐπισκόπων τε καὶ φυλάκων τοῦ πάγου (Dion. a. a. O.), verschieden sowohl von den Feriae Sementivae (S. 160), mit denen sie oft zusammengeworfen werden, wie von der *lustratio pagi* (S. 130).

[1]) Paganalia und Compitalia sind mehrfach angeführte Beispiele der *feriae conceptivae* (Macr. Varro a. a. O., vgl. Paul. p. 62), für die Fornacalia s. Ovid. fast. II 527 f.: *curio legitimis nunc Fornacalia verbis maximus indicit nec stata sacra facit.*

[2]) *Feriarum autem publicarum genera sunt quattuor; aut enim stativae sunt aut conceptivae aut imperativae aut nundinae,* Macr. S. I 16, 5; Varro de l. l. VI 25 f. unterscheidet im gleichen Sinne (der Text nicht ganz sicher) *feriae annales die statutae, feriae annales nec die statutae = conceptivae* und *feriae conceptivae quae non sunt annales = imperativae.* Die von Macrobius zu den *feriae* gerechneten Nundinae (s. Macr. a. a. O. § 28 ff. Varro bei Serv. Georg. I 275. Fest. p. 173. Paul. p. 85, 8. Plin. n. h. XVIII 13. Plut. Qu Rom. 42) sind thatsächlich niemals im sacralrechtlichen Sinne *feriatae* gewesen (Mommsen, Chronol. S. 245 ff.; Staatsr. III 373); dass *flaminica omnibus nundinis in regia Iovi arietem solet immolare* (Macr. a. a. O. § 30) beweist für den Charakter der Nundinae als *feriae* ebensowenig etwas wie die *sacra Nonalia in arce* (Varro de l. l. VI 28) für die Nonae.

[3]) *Et sunt stativae universi populi communes certis et constitutis diebus ac mensibus et in fastis statis observationibus adnotatae,* Macr. a. a. O. § 6. Häufig verbunden *statas sollemnisque caerimonias* (Cic. de har. resp. 9; vgl. Tusc. I 113. Liv. V 52, 3 u. ä.), worin *sollemnis* die regelmässige Wiederkehr, *status* die Bindung an ein festes Kalenderdatum bezeichnet; vgl. Fest. p. 344: *stata sacrificia sunt, quae certis diebus fieri debent . . . . sollemnia sacra dicuntur, quae certis temporibus annisque fieri solent.*

[4]) *Conceptivae sunt, quae quotannis a magistratibus vel sacerdotibus concipiuntur in dies vel certos vel etiam incertos,* Macr. a. a. O. § 6; vgl. Paul. p. 62. Die durch die Worte *concipere in dies certos* (vgl. Ovid. fast. I 661 f. von den Sementivae: *utque dies incerta sacro, sic tempora certa, seminibus iactis est ubi fetus ager*) angedeutete Beschränkung in der Wahl der Tage zeigt sich sowohl bei den Compitalia (Mommsen CIL I² p. 305) wie namentlich bei dem Maifest der Arvalbrüder (Wissowa, Real-Encycl. II 1473).

[5]) Das Fehlen von Festen von Pomona und Falacer, die doch eigene Flamines haben, wird sich wohl auf diese Weise erklären.

[6]) *Imperativae sunt, quas consules vel praetores pro arbitrio potestatis indicunt,* Macr. I 16, 6; neben *imperare* (z. B. Cic. de div. I 102. Liv. XXXVI 2, 2. Gell. II 28, 2) ist der gewöhnliche Ausdruck *indicere ferias* (Serv. Aen. III 264: *indicit*] *sacrorum verbo usus est, nam supplicationes et dies festi indici dicebantur;* s. z. B. Liv. III 5, 14. XXXIV 55, 1. 4 und namentlich die *indictio* des *sacrum Deae Diae,* Henzen, Acta fratr. Arval. S. 4 ff.).

Oberbeamten auf Grund von Prodigien [1]) oder zu Bitt- und Dankzwecken angesetzten ausserordentlichen Festtage und Supplicationen.[2]) Alle *feriae conceptivae* und *imperativae* machen selbstverständlich den *dies fastus* oder *comitialis*, auf den sie angesetzt werden, ebenso zum *dies nefastus*, wie die ständigen Jahresfeste.[3]) Da bei allen *dies nefasti* der Staat der Darbringer ist, so liegt ihr Hauptcharakter in der Fernhaltung aller nicht sacralen staatlichen Thätigkeit, also im Ruhen sowohl des *ius agendi cum populo* als der Civilrechtsprechung,[4]) auch der Kriegführung, soweit es sich wenigstens um Offensive handelt;[5]) aber auch von allen seinen Bürgern verlangt der Staat, wenn auch nicht an allen *dies nefasti*, so doch an allen *feriae publicae*[6]) Arbeitsenthaltung oder doch wenigstens Einschränkung der Werktagsarbeit auf die Erledigung des Unerlässlichen.[7]) Freilich gerieten diese sacralrechtlichen Forderungen in historischer Zeit bei gesteigertem Verkehr und Wirtschaftsbetrieb mit den Anforderungen des Lebens in heftigen Conflikt; man gefiel sich infolgedessen nicht nur darin, in sehr verzwickter Casuistik alle möglichen Arbeiten als auch am Feiertage gestattet nachzuweisen,[8]) sondern die überlieferte Bestimmung, dass bestimmte Priester an Feiertagen die Vornahme einer Werktagsarbeit nicht sehen durften und daher durch einen vorantretenden Herold ihr Nahen verkünden liessen, den dennoch bei der Arbeit Betroffenen aber in Geldstrafe nahmen,[9]) ist wohl so aufzufassen, dass sich der Staat mit der Aufgabe, die Bürger zur Festtagsruhe anzuhalten, nach dem Prinzipe *quod ego non sensi, nullum mihi vitium facit* (Cato bei Fest. p. 234) abfand; die sacrale

---

[1]) z. B. nach Erdbeben Liv. XXXIV 55, 1. 4. XXXV 40, 7. Gell. II 28, 2. Suet. Claud. 22, aber auch sehr oft sonst, z. B. Liv. III 5, 14. XL 19, 5. XLI 21, 11. XLII 2, 7. 20, 6.

[2]) Mommsen, Staatsr. II 128.

[3]) Varro de l. l. VI 29: *comitiales, quod tum ut esset populus constitutum est ad suffragium ferundum, nisi si quae feriae conceptae essent, propter quas non liceret.* Conceptionsformel der Compitalia bei Gell. X 24, 3: *Dienoni populo Romano Quiritibus Compitalia erunt; quando conceptae fuerint, nefas.* Cic. de div. I 102: *inque feriis imperandis, ut litibus et iurgiis se abstinerent* (*imperabatur*).

[4]) Daher ist *indictio feriarum* ein beliebtes Mittel magistratischer Obstruktionspolitik in der Revolutionszeit, z. B Cass. Dio XXXVIII 6, 1. Cic. ad Qu. fr. II 6, 4.

[5]) Fest. p. 226: *proeliares dies appellantur, quibus fas est hostem bello lacessere; erant enim quaedam feriae publicae, quibus nefas fuit id facere.* Varro bei Macr. S. I 16, 19: *viros vocare feriis non oportet; si vocavit, piaculum esto* (vgl. ebd. § 20); anders eine Entscheidung Trajans bei Ulpian. Dig. II 12, 9: *ferias a forensibus tantum negotiis dare vacationem, ea autem, quae ad disciplinam militarem pertinent, etiam feriatis diebus peragenda.*

[6]) So muss man es auffassen, wenn schlechthin von *ferias polluere* (Gell. II 28, 3. Macr. I 16, 9. Serv. Georg. I 268) oder *quod feriis fieri non licet* (Fest. p. 253) u. ähnl. die Rede ist, da ein Verhältnis von 109 ganzen und 11 halben Feiertagen zu 235 Werktagen doch undenkbar ist. So gemeint ist vielleicht Serv. Georg. I 268: *sane feriis terram ferro tangi nefas est, quia feriae deorum causa instituuntur, festi dies hominum quoque.*

[7]) Macr. I 16, 9: *adfirmabant autem sacerdotes pollui ferias, si indictis conceptisque opus aliquod fieret;* dann folgen die Ausnahmen, insbesondere *opus vel ad deos pertinens sacrorumve causa vel aliquid ad urgentem vitae necessitatem respiciens* (§ 10) oder allgemein *quod praetermissum noceret;* bei Serv. Georg. I 270 kommt hinzu *quicquid fieri sine institutione novi operis potest* (vgl. Macr. I 15, 21. III 2, 11).

[8]) Verzeichnis der gestatteten ländlichen Arbeiten bei Cato de agric. 2, 4 (vgl. Plin. n. h. XVIII 40). Verg. Georg. I 268 ff. Colum. II 22. XI 1, 20; vgl. auch die in der vorigen Anm. angeführten Stellen.

[9]) Macr. I 16, 9: *praeterea regem sacrorum flaminesque non licebat videre feriis opus fieri; et ideo per praeconem denuntiabant, ne quid tale ageretur, et praecepti neglegens multabatur;* ebenso Fest. p. 249 (*flaminibus Diali Quirinali Martiali*). Paul. p. 224 (*flaminibus*); vgl. Serv. Georg. I 268 (*pontifices*). Plut. Qu. Rom. 25 (*οἱ ἱερεῖς*).

Verpflichtung des Übertreters zur Darbringung eines Piacularopfers [1]) wird dadurch nicht berührt, doch kümmert sich der Staat darum nicht. Auf der anderen Seite sind aber manche Feste viel ausgedehnter gefeiert worden, als die offizielle Ansetzung es verlangte; um von den Spieltagen hier abzusehen, über welche im folgenden Abschnitte zu handeln sein wird, geben dafür interessante Beispiele die Compitalia, Quinquatrus und Saturnalia, alles von Haus aus eintägige *feriae*; aber die Compitalia, ein wegen der Üppigkeit des Schmausens und Poculierens (*uncta Compitalia* Verg. catal. 13, 27; vgl. Cato de agr. 57) namentlich beim Gesinde sehr populäres Fest, wurden in Augustus' Zeit bereits durch drei Tage gefeiert (Fest. p. 254) und haben im Kalender des Philocalus offizielle Anerkennung dieser Ausdehnung (3.—5. Januar) gefunden; das Gildefest der Quinquatrus war auf Grund einer falschen, aber den festfreudigen Handwerkern sehr gelegen kommenden Etymologie schon im J. 586 = 168 auf fünf Tage (19.—23. März) ausgedehnt worden,[2]) die Saturnalia aber, der *optimus dierum*, füllten — ohne dass der staatliche Kalender einen anderen Tag als den 17. Dezember anerkannt hätte — im letzten Jahrhundert der Republik volle sieben Tage,[3]) und die Kaiser des ersten Jahrhunderts haben der Vorliebe des Volkes für diese Feier durch Verlängerung der Gerichtsferien erst auf drei, dann auf fünf Tage nachgegeben.[4]) Hand in Hand damit mag eine Vernachlässigung der minder volkstümlichen Feste durch das grosse Publikum gegangen sein; es ist eine interessante Thatsache, dass der aus der ersten Kaiserzeit stammende Bauernkalender von Guidizzolo bei Mantua (CIL I² p. 253) für die Zeit vom 12. Juli bis 18. Dezember, in der die Steinkalender 16 (oder mit den Augustalia 17) *feriae publicae* verzeichnen, deren nur vier nennt (Neptunalia, Volcanalia, Saturnalia und das in den Kalendern nicht aufgeführte Septimontium), dazu die Ludi Apollinares und das Stiftungsfest der Diana in Aventino, sowie ein lokales Fest der Epona; die ungefähr der gleichen Zeit angehörigen sog. Menologia rustica (CIL I² p. 280 f.) geben eine ähnliche, wenn auch etwas reichere Auswahl.[5]) Auch die Schule der Kaiserzeit respektierte nur einen kleinen Teil der Staatsfeste,[6])

---

[1]) Colum. II 22, 4. Macr. I 16, 10. Gell. II 28, 3.

[2]) Liv. XLIV 20, 1 *Quinquatribus ultimis*. Varro de l. l. VI 14. Fest. p. 254. Ovid. fast. III 810; trist. IV 10, 13 f.

[3]) Novius bei Macr. I 10, 3; vgl. Cic. ad Att. XIII 52, 1. Martial. XIV 72.

[4]) Mommsen CIL I² p. 337. Marquardt, Staatsverw. III 587.

[5]) z. B. werden von den *feriae publicae* des Februar nur Lupercalia und Terminalia aufgeführt (nicht Quirinalia, Regifugium, Equirria), an Stelle der Feralia die privaten Parentalia und die Cara Cognatio (s. oben S. 187), im Juli nur die Neptunalia (nicht Poplifugia, Lucaria, Furrinalia) und die Ludi Apollinares. Eine ganz ähnliche Auslese zeigen die von Plinius, Columella u. a. zur Datierung ländlicher Arbeiten verwendeten Festnamen. Als die höchsten Feste des Jahres, an denen nach der Tafelordnung des Alexander Severus ein Fasan auf den Tisch kam, nennt dessen Biograph 37, 6 die Kalendae Januariae, Hilaria Matris Deum (S. 266), die Ludi Apollinares, das Epulum Jovis und die Saturnalia.

[6]) Es sind ausser den schon von Hor. epist. II 2, 197 in diesem Sinne erwähnten Quinquatrus (vgl. auch Symm. epist. V 85) die Saturnalien (vgl. Martial. V 84, 1 f. Plin. epist. VIII 7, 1), das Septimontium, die Cara Cognatio, ferner die Kalendae Januariae (*strenae*, s. Marquardt-Mau, Privatl. d. Röm. S. 251) und die Bruma (Brumalia, 24. Nov., vgl. darüber Tomaschek, Sitz.Ber. Akad. Wien LX 1869, 358 ff. R. Foerster, Index lection. Vratislav. Wintersem. 1891/92 p. 5 ff. Mommsen CIL I² p. 287), dazu die Nundinae (vgl. Varro Menipp. frg. 279 Buech.), s. Tertull. de idol. 10 (vgl. 14, wo zwar nicht als Schulferien, aber als angesehenes Fest noch die Matronalia hinzukommen). Hieronym. comm.

und allmählig löst sich der Begriff *feriae* von der sacralrechtlichen Bedeutung ganz los und bezeichnet die Sommervakanz der Schulen und die in dieselbe Zeit fallenden Gerichtsferien.[1])

Völlig ausserhalb der Scheidung von *dies nefasti* und *fasti* steht der Begriff der *dies religiosi*. Denn während jene Namen das Eigentumsrecht der Götter bezw. der Menschen an dem betreffenden Tage zum Ausdrucke bringen, sind die *dies religiosi* oder, wie sie vereinzelt mit einem noch prägnanteren Ausdrucke heissen, *dies vitiosi*[2]) Tage, die aus bestimmten Gründen für gewisse Akte sowohl sacraler wie profaner Natur disqualifiziert erscheinen: Eheschliessung oder überhaupt der Beginn irgend einer bedeutsamen Handlung, staatliche Akte comitialer oder militärischer Art, Darbringung von Opfern sind an diesen Tagen ausgeschlossen oder wenigstens bedenklich, so dass man all dies nur im äussersten Notfalle vornimmt.[3]) Das Verbot der Opfer und der damit zusammenhängende Verschluss der Tempel[4]) stellt diese Tage in geraden Gegensatz zu den *dies nefasti*, wenn auch nachlässiger Sprachgebrauch beide Begriffe zuweilen durcheinander wirft.[5]) Die Festsetzung solcher *dies religiosi* erfolgt durch den Senat (Mommsen, Staatsr. III 1053 f.), indem nach einer besonders traurigen Erfahrung der betreffende Tag oder auch alle gleichartigen als *tristi omine infames*[6]) für alle Zeiten charakterisiert werden. So ist nicht bloss der Tag der schweren Niederlagen an der Cremera und an der Allia, die beide auf das gleiche Datum (18. Juli) fielen, unter die *dies religiosi* gesetzt worden,[7]) sondern in Erinnerung an das zwei Tage vor der Schlacht, d. h. *postridie idus Quinctiles*, von dem Militärtribunen Q. Sulpicius *belli gerendi gratia* dargebrachte Opfer und in Erwägung, dass schon früher wiederholt solche an den Nachtagen der Kalendae, Nonae und Idus vorgenommene Kampfopfer zu üblen Erfolgen geführt hatten, machte der Senat alle diese

---

in epist. ad Ephes. III 6 = Migne, Patrol. lat. XXVI 540.

[1]) z. B. Gell. IX 15, 1. XVIII 5, 1. Minuc. Fel. 2, 3. Cod. Theod. II 8, 2.

[2]) Fast. Praen. Maff. Caer. z. 14. Jan.: *dies vitiosus ex s. c.*

[3]) Macr. S. I 16, 24: *ut hi dies neque proeliares neque puri* (d. h. zum sacralen Gebrauche geeignet, vgl. die *hostia pura* oben S. 351 Anm. 3) *neque comitiales essent.* Fest. p. 156: *nihil eo tempore in re publica geri voluerunt; itaque per eos dies non cum hoste manus conserebant, non exercitus scribebatur, non comitia habebantur, non aliud quicquam in republica, nisi quod ultima necessitas admonebat, administrabatur.* Macr. I 16, 18, wo hinzukommt *uxorem liberum quaerendorum causa ducere* (vgl. I 15, 22. Ovid. fast. II 557 ff. III 393 ff. V 487 f. VI 219 ff. Plut. Qu. Rom. 86). Gell. IV 9, 5: *res divinas facere et rem quampiam novam exordiri*; vgl. V 17, 2. Fest. p. 278. Liv. VI 1, 12. Lehrreich dafür ist der Beschluss der Decurionen von Pisae, durch welchen der Todestag des C. Caesar zum *dies religiosus* erklärt wird, CIL XI 1421, 25 ff.: *di[em]que eum, quo die C. Caesar obit, qui dies est a. d. VIIII k. Martias, pro Alliensi lu[gub]rem memoriae prodi notarique in praesentia omnium iussu ac vo[lun]tate caverique, ne quod sacrificium publicum neve quae supplica[tio]nes nive sponsalia nive convivia publica postea in eum diem eo[ve d]ie, qui dies erit a. d. VIIII k. Mart., fiant concipiantur indicantu[rve] nive qui ludi scaenici circiensesve eo die fiant spectenturve.*

[4]) Ovid. fast. II 563 f. V 485 f.; auch dass die Flaminica Dialis an solchen Tagen ihr Haar nicht kämmt (Ovid. fast. III 397 f. VI 229 f. Gell. X 15, 30. Plut. Qu. Rom. 86), wird damit zusammenhängen.

[5]) z. B. Suet. Tib. 53: *absumptam criminosissime insectatus est, cum diem quoque natalem eius inter nefastos referendum suasisset*; vgl. Gell. IV 9, 5. Non. p. 73, 31.

[6]) Gell. IV 9, 5; vgl. *inominalem* Gell. V 17, 3. Macr I 16, 26; *dies qui essent notati rebus adversis* Macr. I 16, 19.

[7]) Liv. VI 1, 11. Cic. bei Gell. IV 9, 6. Fast. Ant. Amit. und mehr bei Mommsen, Chronol. S. 26 A. 32; CIL I[2] p. 322.

dies atri,[1]) d. h. Nachtage der genannten Monatstage, zu *dies religiosi*.[2]) Eine ähnliche Verfügung für alle *a. d. IV Kalendas, Nonas, Idus* liegenden Tage scheint wegen der *a. d. IV Non. Sext.* erlittenen Niederlage bei Cannae getroffen, aber dann wieder in Vergessenheit geraten zu sein.[3]) Als sonstige *dies religiosi* kennen wir die drei Tage (24. August, 5. Oktober, 8. November, s. oben S. 189), *quibus mundus patet*,[4]) ferner die Tage, an denen der Tempel der Vesta offen stand,[5]) die Festzeiten der Salier im März und Oktober, *quibus ancilia moventur*,[6]) zwei Tage nach den *feriae Latinae* (Cic. ad Qu. fr. II 4, 2), endlich die Gedenktage der Toten im Februar (Parentalia, S. 187) und Mai (Lemuria, S. 189).[7]) Auf den Tagescharakter als *dies fastus* oder *nefastus* hat die an einem Tage haftende *religio* keinerlei Einfluss,[8]) die *dies atri* sind, soweit sie nicht in die zusammenhängenden Gruppen von *dies nefasti* im Februar, April, Juni, Juli und Dezember (oben S. 369) fallen, *dies fasti* (der 14. Januar *intercisus*), die der Öffnung des *mundus* alle drei *comitiales*, ebenso der *dies Alliensis*, unter den neun Tagen der Parentalia (mit Einschluss der Feralia) befinden sich vier *feriae publicae* (mit NP), ein *nefastus* (N) als Vortrag der Lupercalia, ein *intercisus* vor den Quirinalia und drei *dies comitiales* (ähnlich steht es mit den Zeiten der Salierumzüge); es geht daraus mit Sicherheit hervor, dass, wenn die drei Tage der Lemuria und die ganze Zeit der Reinigung des Vestatempels den Charakter N tragen, dies mit der Stellung dieser Tage als *dies religiosi* durchaus nichts zu thun haben kann. Es ist überhaupt nicht sowohl eine rechtliche Festsetzung, als eine Warnung, die der Senat durch die Einreihung eines Tages unter die *dies religiosi* ausspricht, und nicht nur hat man in einzelnen Fällen ausserordentliche Opfer an *dies religiosi* für zulässig erklärt,[9]) sondern die Kalender selbst liefern mehrere Beispiele ständiger *sacrificia publica* an solchen Tagen.[10])

---

[1]) Fest. p. 278. Varro de l. l. VI 29. Ovid. fast. I 57 f. Macr. I 15, 22. 16, 21. Non. p. 73. Afran. frg. 163 Ribb.; über den Namen vgl. O. Gruppe, Hermes XV 624.

[2]) Gell. V 17, 1 f. Macr. S. I 16, 21 ff. Paul. p. 178 (entstellt). Liv. VI 1, 12 (daraus entstellt Plut. Qu. Rom. 25).

[3]) Gell. V 17, 3 ff. Macr. S. I 16, 26.

[4]) Fest. p. 278. 157. Macr. S. I 16, 18.

[5]) Fest. p. 250. Ovid. fast. VI 219 ff.; Philocalus notiert zum 7. Juni *Vesta aperit*, zum 15. Juni *Vesta cluditur*.

[6]) Liv. XXXVII 33, 6. Tac. hist. II 89. Suet. Otho 8. Ovid. fast. III 393 ff. Lyd. de mens. IV 37. Da die Argeerprozession am 16. 17. März in diese Zeit fällt, so geht wahrscheinlich darauf die Notiz des Gell. X 15, 30, dass die Flaminica Dialis *cum it ad Argeos, neque comit caput neque capillum depectit*; Plut. Qu. Rom. 86 bezieht das auf die Argeerprozession des 14. Mai, die unmittelbar nach den Lemuria, also auch in religiose Zeit fällt.

[7]) Ovid. fast. II 557 ff. V 485 ff. Lyd. de mens. IV 24.

[8]) Mit Unrecht habe ich Real-Encycl. II 1922 Mommsens Ansicht (Chronol. S. 238 f.) gebilligt, dass die *dies religiosi* im republikanischen Kalender mit N bezeichnet gewesen seien und erst Augustus das geändert habe; sie beruht auf einer Verkennung des Gegensatzes zwischen *dies nefasti* und *religiosi*.

[9]) Gegenüber einer rigorosen Auffassung, die am *dies ater* sogar die *parentatio* für unzulässig erachtete, *quia tunc quoque Ianum Iovemque praefari necesse est, quos nominari atro die non oportet* (Macr. I 16, 25), erklärten in einem Spezialfalle die Pontifices die Ansetzung von *feriae praecidaneae* auf einen *dies ater* für unanstössig (Gell. IV 6, 10) und enthielt das Gelöbnis des Ver sacrum nach Liv. XXII 10, 6 die Bestimmung: *si atro die faxit insciens, probe factum esto.*

[10]) Die *vitulatio* am 8. Juli, also *postridie idus*, ist ein Staatsopfer (Macr. III 2, 14, vgl. 11), ein Opfer *Lunae in Graecost(asi)* (oben S. 262) fällt auf den 24. August, also einen der Tage, *quibus mundus patet*, in die religiose Periode zur Zeit des Offenstehens des Vestatempels fallen die *natales* mehrerer Tempel: der Mens auf dem Capitol

Caesar hat bei seiner Kalenderreform im J. 709 = 45 die Festordnung in keiner Weise alteriert; im Gegenteil hat er die neu hinzugefügten zehn Tage, die sämtlich mit F bezeichnet sind, durchweg erst ganz gegen Ende des Monats nach den letzten *feriae publicae* desselben eingereiht,[1]) so dass die letzteren alle auf dem gleichen Monatstage (von vorn an gezählt) verblieben und nur die durch Rückrechnung von den folgenden Kalendae gewonnenen Daten der nach den Idus fallenden Tage sich änderten;[2]) dass Caesar den sacralrechtlichen Charakter auch nur eines einzigen Tages verändert hätte, lässt sich durch nichts beweisen oder wahrscheinlich machen. Dagegen wurde kurz vor Caesars Tode im J. 710 = 44 nicht nur Caesar zu Ehren der Monat Quinctilis in Julius umgenannt, sondern auch die Gedenktage der wichtigsten Ereignisse aus Caesars Leben in die Reihe der *feriae publicae* (mit dem Zeichen NP) aufgenommen.[3]) Es sind in der Reihe des Jahres folgende Feste:

17. März, Sieg bei Munda 709 = 45.
27. März, Fall von Alexandria 707 = 47.
6. April, Sieg bei Thapsus 708 = 46.
12. Juli, Caesars Geburtstag.
2. August, Siege in Spanien 705 = 49 und bei Zela 707 = 47.
9. August, Schlacht bei Pharsalus.

In gleicher Weise ist dann während des Triumvirats und weiterhin in der ganzen Kaiserzeit verfahren worden, und die erhaltenen Kalender, die bis in die Zeit des Claudius reichen, lehren uns folgende Staatsfeste (sämtlich NP) neuer Observanz kennen, die ich in der zeitlichen Abfolge ihrer Einsetzung aufführe:[4])

718 = 36, 3. September, Sieg über S. Pompejus.
723 = 31, 2. September, Schlacht bei Actium.
724 = 30, 1. August, Tod des Antonius.
724 = 30, 23. und 24. September, Geburtstag des Augustus.[5])
725 = 29, 28. August, Weihung der *ara Victoriae in curia* (S. 129).
734 = 20, 12. Mai, Weihung der *aedicula Martis in Capitolio* (S. 133).
735 = 19, 12. Oktober, Augustalia (Rückkehr des Augustus aus dem Orient, Constitution der Ara Fortunae Reducis, S. 212).
nach 735 = 19, 15. Dezember, Weihung der Ara Fortunae Reducis.
741 = 13, 4. Juli, Rückkehr des Augustus aus Spanien und Gallien (Constitution der Ara Pacis Augustae, S. 277).

(S. 259), der Fortuna und der Mater Matuta auf dem Forum Boarium (S. 207. 98), der Concordia *in porticu Liviae* (S. 272), des Juppiter Invictus (S. 108); über die Compitalia s. oben S. 369 A. 3.

[1]) Macr. S. I 14, 8 ff. Censorin. 20, 9.

[2]) Die Vinalia rustica z. B. fielen nach dem alten Kalender *ante diem XII Kalendas Septembres* (so Varro de l. l. VI 20), nach dem julianischen *a. d. XIV* (Fest. p. 265 und Kalend.), der Tag ist aber beidemal der 19. August. Ueber die gleiche Verschiebung bei den Saturnalien (17. Dez. = *XIV Kal. Ian.* vorcaesar. = *XVI Kal. Ian.* julian.) s. Macr. S. I 10, 2 ff. und dazu Wissowa, De feriis anni Rom. p. IV f.

[3]) Appian. b. c. II 106. Cass. Dio XLIV 4, 4, vgl. XLVII 18, 5. Mommsen, Staatsr. III 1052 f.

[4]) Uebergangen sind der 29. Januar und 5. 6. August, die zwar das Zeichen NP tragen, ohne dass jedoch dessen Begründung in den vorliegenden Kalendern erhalten wäre.

[5]) Den Beschluss, des Augustus Geburtstag unter die Jahresfeste aufzunehmen, erzählt Cass. Dio LI 19, 2 zusammen mit der Feier über den Sturz des Antonius 724 = 30; über die Zweitägigkeit der Feier und ihren Anlass s. Mommsen CIL I² p. 330.

742 = 12, 6. März, Übernahme des Pontificatus maximus durch Augustus.
742 = 12, 28. April, Weihung der *aedicula Vestae* auf dem Palatin (S. 144).
745 = 9, 30. Januar, Weihung der Ara Pacis Augustae (S. 277).
752 = 2, 5. Februar, Verleihung des Titels *pater patriae* an Augustus.
4 n. Chr., 26. Juni, Adoption des Tiberius.
7 n. Chr., 10. August, Constitution der *arae Opis et Cereris in vico iugario* (S. 169. 247).
14 n. Chr., 17. September, Consecration des Augustus.
15 n. Chr., 10. März, Übernahme des Pontificatus max. durch Tiberius.
16 n. Chr., 13. September, Tod des Libo.
17 n. Chr., 26. Mai, Triumph des Germanicus.
20 n. Chr., 28. Mai, Triumph des Drusus (CIL I² p. 319).
nach 31 n. Chr., 31. August, Geburtstag des C. Caesar (Caligula).
nach 37 n. Chr., 1. August, Geburtstag des Claudius.[1])

Es sind dies durchweg wirkliche Staatsfeste, auf Anordnung des Senates unter diese eingereiht,[2]) also streng geschieden von der unter Umständen ebenfalls auf offizielle Anordnung erfolgenden Beischreibung bemerkenswerter Ereignisse in den Fasten, die den Charakter des Tages nicht verändert;[3]) die grosse Mehrzahl der Tage verdankt ihre Feier Anlässen profaner Art, auch wo es sich um sacrale Weihungen handelt, sind es nie einfache *natales templorum*, sondern Erinnerungen an Stiftungen von Kapellen und Altären (nicht eigentlichen *aedes sacrae*), die mit den Tagesereignissen eng zusammenhängen.[4]) Da es sich überall um Gedenktage handelt, so ist das Datum ein gegebenes und irgendwelche Gesetze konnten bei der Auswahl der Tage nicht beachtet werden; die *feriae* von Caesars Geburtstag wurden zwar gegen das wirkliche Datum um einen Tag vorgeschoben, weil auf den 13. Juli der Haupttag der Ludi Apollinares fiel (s. oben S. 241), für den angeblich ein Orakelspruch die Abhaltung anderweitiger Festlichkeiten ausdrücklich verbot (Cass. Dio XLVII 18, 6), sonst aber vermied man weder das Zusammentreffen dieser neuen *feriae* mit solchen der alten Ordnung (17. März, 13. September, 15. Dezember) noch unter sich (1. August), noch auch ihre Ansetzung auf *dies religiosi* (6. April, 2. August, 2. September). Die Protokolle der Arvalbrüder ergänzen unsere Kenntnis der an die Gedenktage der Kaiser und ihrer Familie anknüpfenden Staatsfeste, deren Zahl bis zum Tode des Nero sehr hoch gestiegen sein muss,[5]) so dass die Reaktion gegen dieses Übermass (vgl. Tac. ann.

---

[1]) Ueber die Zeit der Aufnahme der beiden letztgenannten Geburtstage in die Zahl der Staatsfeste s. MOMMSEN CIL I² p. 327. 323.

[2]) Seit der Schlacht bei Actium (MOMMSEN, Staatsr. III 1053) lautet die Formel regelmässig *feriae ex s(enatus) c(onsulto), quod eo die* u. s. w.

[3]) Cic. Phil. II 87; epist. ad Brut. I 15, 8. Von den erhaltenen Steinkalendern haben namentlich der praenestinische und der (junge) antiatische zahlreiche derartige Notizen.

[4]) So die *aedicula Vestae* mit dem Oberpontifikat des Kaisers (S. 69), die Kapelle des Mars Ultor mit der Wiedergewinnung der an die Parther verlorenen Feldzeichen (Cass. Dio LIV 8, 3), die Altäre der Fortuna Redux und der Pax Augusta mit den grossen Expeditionen des Kaisers nach Syrien und nach Hispanien und Gallien.

[5]) Ausser den Augustalia (12. Okt.), dem Geburtstage des Augustus (23. 24. Sept.) und

XIII 41), die unter Vespasian eintrat (Tac. hist. IV 40), durchaus begreiflich und berechtigt erscheint. Vom J. 70 an verschwinden all diese Gedenktage vollständig aus der Reihe der jährlichen Opferakte der Arvalbrüder,[1]) und wir müssen annehmen, dass damals diese ganze Gattung von *feriae* kassiert worden ist, mit Ausnahme der Geburtstage der consecrierten Kaiser (oben S. 286), die auch für die Folgezeit in den Festkreis aufgenommen wurden und die darum auch der Kalender des Philocalus sowohl zu den einzelnen Tagen als in einer besonderen Liste (CIL I² p. 255) verzeichnet. Für die sacralrechtliche Klassificierung der Tage haben wir seit dem Aufhören der Steinkalender keine zusammenhängende Überlieferung mehr; wenn Marc Aurel bei seiner Reorganisation des Gerichtswesens die Anzahl der Gerichtstage wieder auf 230 brachte[2]) und damit ungefähr das Verhältnis des vorcaesarischen Kalenders wiederherstellte (oben S. 368), so fiel der verbleibende Rest von 135 Tagen sicher zum grösseren Teil nicht auf *feriae* im alten Sinne, sondern auf Spieltage (s. darüber § 64). Im Kalender des Philocalus, der uns den offiziellen Rechtszustand nicht nur der Zeit seiner Abfassung (354), sondern wohl im wesentlichen auch des 3. Jahrh. n. Chr. wiedergibt, erscheinen von den 46 mit Individualnamen versehenen Festtagen des alten Kalenders (die Augustalia 12. Oktober eingerechnet) noch 20 oder 21,[3]) wenn auch teilweise mit etwas verändertem Namen,[4]) daneben manche früher nicht in die Jahrestafel aufgenommene Feste älterer Observanz,[5]) namentlich aber als neue Zuthaten einerseits die Feste der recipierten *sacra peregrina* (Isis und Serapis 5. und 20. März, 25. April, 28. Oktober bis 3. November, S. 294 ff.; Magna Mater 15. 22. 24.—28. März, S. 265 f., dazu wohl die nicht näher bekannten[6]) Lychnapsia

dem Stiftungsfeste der Ara Pacis (30. Jan.) sowie den Geburtstagen des Caligula (31. Aug.) und Claudius (1. August) finden wir von den Arvalen durch regelmässige Jahresopfer gefeiert die Consecration der Livia (17. Jan.) und die Geburtstage des Tiberius (16. Nov.), der Livia (30. Jan.), Antonia (31. Jan.), des Germanicus (24. Mai), der beiden Agrippinae (die jüngere am 6. Nov.), der Caesonia (Anfang Juni, Ephem. epigr. VIII p. 325), des Nero (15. Jan.), des Vitellius (im Sept.) und der Galeria (3. Juni), die wohl sämtlich rechtlich zu den *feriae publicae* gehörten; die Nachweise bei Henzen, Acta fratr. Arval. S. 49 ff., vgl. auch Marquardt, Staatsverw. III 268, 10. Dagegen ist dies zweifelhaft bei den Opfern, die am Jahrestage des Regierungsantritts des regierenden Kaisers und der Uebernahme der einzelnen Würden dargebracht werden, Henzen a. a. O. S. 63 ff.

[1]) Eine versprengte Ausnahme ist das Opfer *[ob co]mitia tribunicia* des Domitian am 30. Sept. 81, CIL VI 2060, 33.

[2]) Hist. aug. M. Aurel. 10, 10: *fastis diebus iudiciarios addidit, ita ut ducentos triginta dies annuos rebus agendis litibusque disceptandis constitueret.*

[3]) Es fehlen Equirria 27. Februar und 14. März (wenn nicht die am letztgenannten Tage aufgeführten *Mamuralia* mit diesen identisch sein sollten); Fordicidia 15. April; Vinalia 23. April; Robigalia 25. April; Lemuria 9. 11. 13. Mai; Agonium 21. Mai; Tubilustrium 23. Mai; Poplifugia 5. Juli; Lucaria 19. 21. Juli; Furrinalia 25. Juli; Vinalia 19. August; Consualia 21. August; Opiconsivia 25. August; Volturnalia 27. August; Meditrinalia 11. Okt.; Fontinalia 13. Okt.; Armilustrium 19. Okt.; Agonium 11. Dez.; Consualia 15. Dez.; Opalia 19. Dez.; Divalia 21. Dez.; Larentalia 23. Dez.

[4]) z. B. *Natalis urbis* statt Parilia (S. 166), *Tiberinalia* statt Portunalia (S. 99), *Liberalici, Cerealici, Neptunalici, Vulcanalici, Augustales* (nämlich *ludi*) anstatt Liberalia, Cerialia, Neptunalia, Volcanalia, Augustalia, endlich *Iano patri c(ircenses) m(issus) XXIIII* am 7. Januar doch wohl an Stelle des alten Agonium vom 9. Januar (S. 91); über *Mamuralia* = Equirria 14. März s. Anm. 3.

[5]) Caristia 22. Februar, Septimontium 11. Dez., dann *Iunonalia* 7. März (wohl verschobene Matronalia statt 1. März), *Veneralia* 1. April (S. 237), das nicht näher bestimmbare *Annae sacrum* 18. Juni und das Fest *Fortis Fortunae* 24. Juni (S. 206 f.). Ueber die verzeichneten *natales deorum* s. § 65.

[6]) Vgl. darüber Mommsen CIL I² p. 324.

12. August), andererseits das in der ersten Kaiserzeit zum Range von *feriae stativae* erhobene Fest der *Votorum nuncupatio* am 3. Januar,[1]) an dem im ganzen römischen Reiche die Beamten und die Priester Gelübde für Leben und Wohlfahrt des Princeps thun,[2]) die Bruma (s. o. S. 375 A. 6) und die Geburtstage der consecrierten Kaiser;[3]) das von Marc Aurel festgestellte Verhältnis hat sich wieder stark zu Ungunsten der Werktage verschoben, denn die Zahl der Spiel- und Festtage (die Grenze der letzteren ist freilich nicht überall mit voller Sicherheit zu ziehen) beläuft sich in runder Summe auf 200.[4])

Litteratur. Bahnbrechend und grundlegend Th. Mommsen, Römische Chronologie bis auf Caesar, 2. Aufl., Berlin 1859, und CIL I² p. 283 ff.; ausserdem vgl. Ph. E. Huschke, Das alte römische Jahr und seine Tage, Breslau 1869. Marquardt, Röm. Staatsverw. III 281 ff. Wissowa, De feriis anni Romanorum vetustissimi observationes selectae, Marburg 1891. R. Bonghi, Le feste Romane, Milano 1891 (deutsch Wien 1892, dilettantisch). C. Jullian bei Daremberg-Saglio, Dict. des antiqu. II 1042 ff. W. Warde Fowler, The Roman Festivals of the Period of the Republic, London 1899.

64. Die Spiele. Der Begriff der *feriae* schliesst in sich nicht nur die Enthaltung von der Arbeit des Werktages, dem *opus facere*, sondern auch für Mensch und Tier Anlass und Gelegenheit zu fröhlicher Gebahrung und der Übung zweckloser, nur auf das Vergnügen gerichteter Thätigkeit (*ludere*); *otium* und *ludus* sind nicht sich gegenseitig ausschliessende, sondern zusammengehörige und einander ergänzende Begriffe.[5]) Äusserungen dieses am *dies feriatus* in sein Recht tretenden Spieltriebes, der vielfach auch ursprünglich symbolisch gemeinte Bräuche[6]) sich aneignet, begegnen uns in einer durch die Tradition mehr oder minder fixierten Form bei vielen Festen der alten Religionsordnung: hierher gehört z. B. der Brauch des Schaukelns an den Feriae Latinae (S. 109 A. 3), allerlei Verkleidung und Mummenschanz bei verschiedenen Festen,[7]) vor allem aber

[1]) Zuerst mit den allgemeinen *vota pro salute reipublicae* am 1. Januar verbunden (Cass. Dio LI 19, 7), dann als eigenes Fest losgetrennt; auf den 3. Januar fixiert zuerst in den Arvalakten des J. 38 n. Chr. (CIL VI 2028, vgl. Henzen, Acta fratr. Arval. S. 89 f.), dann ständiges Fest an diesem Tage, z. B. Gaius Dig. L 16, 233, 1. Plut. Cic. 2. Cass. Dio LIX 24, 6. Lucian. Pseudolog. 8. Hist. aug. Pertin. 6, 4. Feriale Cuman. (CIL X 3792) Z. 3. Lyd. de mens. IV 10; der Name *votorum nuncupatio* (s. oben S. 320 Anm. 2) ausser bei Philocalus noch bei Tac. ann. XVI 22. Suet. Nero 46. Tert. de cor. mil. 12, sonst *vota* (*εὐχαί*) schlechthin; mehr bei Marquardt, Staatsverw. III 267.

[2]) Mommsen, Staatsr. II 784 f. 798 f.

[3]) Interessant ist die Auswahl von Festtagen, die Kaiser Tacitus für sein Templum Divorum (oben S. 288) trifft, Hist. aug. Tac. 9, 5: *ut isdem* (d. h. den Divi) *natalibus suis et Parilibus et Kal. Ianuariis et Votis libamina ponerentur.*

[4]) Den Kalender des Polemius Silvius lasse ich hier beiseite, da er nicht den Rechtsstand seiner Zeit gibt, sondern aus litterarischen Studien alte Feste in seinen Kalender einträgt. Dabei ist sein Eifer bald erlahmt; denn während er von Januar bis April noch 7 der alten Feste mit Individualnamen gibt (Carmentalia, Lupercalia, Quirinalia, Terminalia, Regifugium, Quinquatria, Parilia), hört das in den folgenden Monaten ganz auf (auf die abnehmende Reichhaltigkeit dieser Festtafel weist mit Recht Mommsen hin CIL I² p. 300, unrichtig dagegen meint er ebd. p. 301, dass bei Polemius Silvius „*ex diebus certi nominis ii soli relicti sunt, qui non prae se ferrent cultum idolorum*“) und nur noch das Septimontium findet Erwähnung, selbst notorisch so widerstandsfähige Feste wie die Volcanalia und Saturnalia fehlen. Damit verbieten sich alle Rückschlüsse auf das thatsächliche Leben.

[5]) vgl. namentlich Horaz carm. III 18, 9 ff.: *ludit herboso pecus omne prato . . festus in pratis vacat otioso cum bove pagus*, s. auch Tibull. II 1, 24. Prop. IV 4, 75.

[6]) z. B. der Sprung durchs Feuer an den Parilien (S. 166), die Fuchshetze an den Cerialia (S. 163), das Winteraustreiben an den Mamuralia (S. 134) mit dem vielleicht verwandten Brauche der Versteigerung eines alten Krüppels an den Ludi Capitolini (S. 112).

[7]) z. B. der Saturnalienkönig (S. 171), die Sklavinnen in den Gewändern der Matronen an den Nonae Caprotinae (Auson. de fer. 9, s. oben S. 118).

der Tanz,[1]) der nicht nur als Lustbarkeit der Menge, sondern auch als sacraler Akt der Priester zur Begleitung des Vortrages der heiligen *carmina* (oben S. 360) eine wichtige Rolle spielt. Wenn die Salier im März und Oktober im vollen Waffenschmucke ihre heiligen Reigentänze an bestimmten Stellen der Stadt aufführen, so ist das ein dem Kriegsgotte wohlgefälliges Spiel;[2]) ein Parallelbrauch dazu ist der früh verschollene und erst am Ende der Republik und in der Kaiserzeit wieder in Aufnahme gekommene und seitdem mit den gewöhnlichen Circusspielen verbundene *ludus Troiae*,[3]) von Haus aus ein bei den Festen der Waffenweihe am 19. März (Quinquatrus) und 19. Oktober (Armilustrium) stattfindender[4]) Waffenreigen zu Pferde, aufgeführt von Knaben edler Abkunft unter Führung der ursprünglich militärischen, nachher nur *ad sacra* noch fortexistierenden Tribuni celerum.[5]) Mit dem Spiele verbindet sich dann der Wettkampf und die Auszeichnung derjenigen Menschen und Tiere, die durch Geschicklichkeit, Kraft und Schnelligkeit die andern übertreffen: so begegnet bei den Consualien und den Capitolinischen Spielen das Schlauchhüpfen (*ἀσκωλιασμός*),[6]) bei den Robigalia Wettlauf sowohl von Knaben wie von Erwachsenen,[7]) insbesondere aber das Wettfahren, einerseits mit den ländlichen Zugtieren bei der Erntefeier der Consualia,[8]) andererseits mit den Streitrossen an den Marsfesten der Equirria und des Equus October (S. 131 f.). Wo der Ort dieser Spiele bekannt ist, ist es die Kultstätte des Festgottes (an den Robigalia der Hain an der Via Claudia, bei den Consualia die *ara Consi* im Circusthale, bei den Marsfesten die *ara Martis in campo*), der enge Zusammen-

[1]) Daher wird *ludere* geradezu synonym mit *saltare* gebraucht, vgl. die *Lares ludentes* Naev. com. frg. 102, ferner Verg. ecl. 6, 28. Hor. carm. II 12, 19 u. a.

[2]) Darum leitet Varro den Festnamen Armilustrium (oben S. 131) ab *ab ludendo . . . quod circumibant ludentes ancilibus armati* (de l. l. VI 22; *conlusores* nennen sich auch die Mitglieder der Saliergenossenschaft in Saguntum, CIL II 3853); ihm war auch der Luperkerumlauf ein *ludus* (*lupercos ludios appellabant, quod ludendo discurrant*, Varro bei Tertull. de spect. 5).

[3]) Vgl. darüber namentlich A. Goebel, De Troiae ludo, Düren 1852. F. Rasch, De ludo Troiae, Jena 1882. O. Benndorf, Sitz.-Ber. d. Akad. Wien CXXIII 1890 III 47 ff. und bei W. Reichel, Ueber homerische Waffen (Abhandl. d. arch. epigr. Semin. Wien XI) S. 133 ff. Die Parallele zu den Reigen der Salier liegt schon im Namen *troia* (*truia*), der sicher mit den gerade von den Evolutionen des Saliertanzes gebrauchten Worten *amptruare* und *redamptruare* (Fest. p. 270, vgl. Paul. p. 9) zusammenhängt, etwa = Reigen.

[4]) Das hat A. v. Premerstein, Benndorf-Festschrift (1898) S. 261 ff. scharfsinnig nachgewiesen aus Senec. Troad. 777 ff. *nec stato lustri die sollemne referens Troici lusus sacrum* (vgl. *ἱερὰ ἱπποδρομία* Plut. Cato min. 3) *puer citatas nobilis turmas ages* vgl. mit Fast. Praen. z. 19. März *[Sali] faciunt in comitio saltu [adstantibus po]ntificibus et trib(unis) celer(um)*. Vielleicht sind die in der augusteischen Zeit bei der Quinquatrusfeier üblichen Gladiatorenkämpfe (Cass. Dio LIV 28, 3. Ovid. fast. III 811 ff.) ein Ersatz für den *ludus Troiae*.

[5]) Mommsen, Staatsr. II 169. v. Premerstein a. a. O. Dion. Hal. II 64, 3 zählt die *ἡγεμόνες τῶν κελερίων* als Träger von *τεταγμέναι τινὲς ἱερουργίαι* zwischen den Curiones und Flamines einerseits und den Auguren und Vestalinnen andererseits auf; vgl. den *δημοτελὴς μυστηρίων ἱερουργός* Galen. XIV 212 K. und dazu v. Premerstein a. a. O. S. 261.

[6]) Varro de vita pop. R. bei Non. p. 21. Schol. Bern. Verg. Georg. II 384; letztere Stelle erwähnt bei den Ludi Capitolini auch Faustkämpfe und Wettläufe. Ueber die Art der Spiele bei der Compitalienfeier (S. 149) ist nichts überliefert, auf Faustkämpfe zu schliessen erlaubt das horazische *circum compita pugnax* (epist. I 1, 49) nicht, da hier griechische Verhältnisse vorschweben.

[7]) Fast. Praen. z. 25. April: *sacrificium et ludi cursoribus maioribus minoribusque fiunt.*

[8]) Dion. Hal. II 31, 2. Paul. p. 148. Serv. Aen. VIII 635 f. Ps. Ascon. p. 143 Or. u. a.; nach Varro de l. l. VI 20 müssen die Spiele an den ersten Consualia (21. August) stattgefunden haben, die Fast. Praen. z. 15. Dez. reden aber von *equi et [muli . . .* auch bei den zweiten; s. im allgemeinen oben S. 167.

hang mit dem Gottesdienste zeigt sich namentlich bei dem Marsfeste des 15. Oktober, wo das Handpferd des siegreichen Zweigespannes dem Gotte geopfert wird. Ausrichtung und Leitung der Spiele gehört — soweit nicht für bestimmte Spiele eigene *collegia* mit ihren *magistri* eintreten, wie für die Ludi Compitalicii (S. 149, vgl. 151) und die Ludi Capitolini (S. 112) — den Priestern (bezeugt für die Consualia durch Varro de l. l. VI 20), wie noch in der Kaiserzeit auch die Arvalbrüder die das Jahresfest der Dea Dia beschliessenden Spiele im Haine der Göttin selbst ausrichten und durch ihren *magister* leiten[1]) und bei der Saecularfeier die Spielgebung den Quindecimviri s. f. zufällt,[2]) weil diese Spiele einen integrierenden Bestandteil der ganzen Feier bilden und diese — wenigstens in der Fiktion — zu den laufenden gottesdienstlichen Handlungen gehört, die ein für allemal bestimmten Priestern oder Genossenschaften überwiesen sind (s. oben S. 339).

Im ausgesprochenen Gegensatze zu diesen sacralen und sacerdotalen Spielen stehen die grossen Spiele der republikanischen Zeit, von den Ludi Romani angefangen, insofern einerseits hier Ausrichtung und Vorsitz ausschliesslich den Magistraten zufällt,[3]) andererseits sie, obwohl an bestimmte Kulte angeschlossen, doch einen sehr viel weniger ausgeprägt sacralen Charakter tragen, wie schon daraus hervorgeht, dass diese Spiele jüngerer Ordnung nicht bei einem bestimmten Altar oder Heiligtum stattfinden, sondern im Circus,[4]) und dass sie den Tag, auf den sie fallen, nicht im sacralrechtlichen Sinne zum *dies nefastus* machen,[5]) während die älteren alle mit *feriae publicae* zusammenfielen; auch die Bestreitung der Kosten erfolgt bei den beiden Gattungen der Spiele auf verschiedene Weise, natürlich, da beide *ludi publici* sind, bei beiden aus öffentlichen Mitteln, aber bei den sacerdotalen Spielen aus dem Nutzungsertrage der heiligen Haine,[6]) bei den magistratischen aus einer bei der Ständigkeitserklärung vom Senate fixierten Pauschalsumme, die der spielgebende Beamte im Falle der Unzulänglichkeit aus eigenen Mitteln zu ergänzen hat.[7])

---

[1]) Henzen, Acta fratr. Arv. S. 36 ff.

[2]) Mommsen, Eph. epigr. VIII p. 268 ff. Auch diese *ludi sollemnes* finden an der Stätte des Saecularopfers selbst, d. h. der Ara Ditis im Marsfelde (S. 256), statt.

[3]) Ueber die Scheidung priesterlicher und magistratischer Spiele vgl. Mommsen, Röm. Forsch. II 55 ff.; Ephem. epigr. II p. 128 f. III p. 102. VIII p. 243 ff.

[4]) Darum waren die zur Zeit des Latiar in Rom abgehaltenen Rennen von *quadrigae* auf dem Capitol (Plin. n. h. XXVII 45) wohl sacerdotal; auffällig ist die Abhaltung der am 7. Juni stattfindenden *ludi piscatorii* (*trans Tiberim* Fest. p. 213. 238; *in gramine campi* Ovid. fast. VI 237) durch den Praetor urbanus (s. S. 184 und 341 A. 3).

[5]) Anders Mommsen, CIL I² p. 299; Staatsr. III 1055 f.; aber der Umstand, dass man thatsächlich die Spieltage durch Aussetzen der Gerichtsverhandlungen respektierte, kann für die rechtliche Auffassung nichts beweisen gegen das Zeugnis der Steinkalender, nach denen die Besetzung eines Tages durch ständige Jahresspiele auf die Note des Tagescharakters keinen Einfluss geübt hat.

[6]) Daher der technische Ausdruck *lucar* für das Spielgeld (Plut. Qu. Rom. 88. Paul. p. 119; vgl. Tac. ann. I 77. Tertull. Scorp. 8. CIL XIV 375, 12), offiziell bezeugt für die sacerdotalen Saecularspiele (CIL VI 877 a 1 *de lucari ludorum sa[ecularium]*; vgl. Mommsen, Staatsr. II 63, 1).

[7]) Wir kennen z. B. die ursprünglich angesetzten Spielsummen für die Ludi Romani (200 000 Sest., Dion. Hal. VII 71. Ps. Ascon. p. 142 Or.; über die Erhöhung auf 333 333 ⅓ Sest. im J. 537 = 217, Liv. XXII 10, 7, s. Diels, Sibyll. Blätter S. 40 A. 1) und Apollinares (12 000 As, Liv. XXV 12, 12), ausserdem die Ansätze für dieselben Spiele (Romani 760 000 Sest., Apollinares 380 000 Sest.) sowie die Plebei (600 000 Sest.) und Augustales (10 000 Sest.) aus der Regierungszeit des Claudius durch den Kalender von Antium (CIL I² p. 248 f.); über die Normierungen der aus eigenen Mitteln der Spiel-

Auch die Überlieferung scheidet beide Gruppen von Spielen in der Art, dass sie die sacerdotalen Spiele auf Romulus oder Numa zurückführt,[1]) während als der Schöpfer der Ludi Romani und damit dieser ganzen Gattung von *ludi* Tarquinius Priscus gilt,[2]) mit Recht, insofern diese Schöpfung auf das engste mit der Begründung des capitolinischen Heiligtums und den übrigen sacralen und politischen Neugestaltungen der tarquinischen Epoche (s. oben S. 33 ff.) zusammenhängt. Ein unterscheidendes Kennzeichen der Ludi Romani und aller jüngeren nach demselben Typus gestalteten Circusspiele[3]) ist der feierliche, nach ganz bestimmten Vorschriften gestaltete Festzug (*pompa circensis*), der ein unverkennbares Abbild des Triumphzuges ist;[4]) es ist eine zwingende Schlussfolgerung Mommsens (Röm. Forsch. II 45 f.), dass ursprünglich Triumph und Circusspiele derart zusammenhingen, dass der Triumphalaufzug des Siegers nicht auf dem Capitol endete, sondern sich von da zum Circus fortsetzte und in den Rennspielen seinen Abschluss fand, später aber beide Teile sich von einander lösten, indem sowohl Triumphe ohne Spiele als Spiele ohne Triumphe gefeiert wurden. Der Zusammenhang mit der Siegesfeier brachte es von selbst mit sich, dass diese neuen Spiele, verglichen mit den Feiern etwa der Consualia oder Equirria, sehr viel prunkhafter wirkten, zumal, wenn nicht alles trügt, die Ausstattung zum guten Teile eine fremdartige, von den Etruskern entlehnte war;[5]) es ist also wohl zu verstehen, dass man sie als *ludi magni* von den bescheidenen Darbietungen älteren Stiles unterschied.[6]) Wie der Triumph so sind diese Spiele ihrer ganzen Natur nach eine ausserordentliche, un-

geber zuzuschiessenden Summen nach oben und nach unten s. Friedländer-Marquardt, Staatsverw. III 488 f. Mommsen, Ephem. epigr. III p. 102 f.

[1]) Tertull. de spect. 5 führt die Consualia und Equirria (vgl. Paul. p. 81) auf Romulus, die Robigalia auf Numa zurück; für die Ludi Capitolini schwankt die Ueberlieferung, indem die einen sie von Romulus zu Ehren des alten Juppiter Feretrius eingesetzt sein lassen (Ennius in Schol. Bern. Verg. Georg. II 384. Sueton. bei Tertull. a. a. O. Plut. Qu. Rom. 53; Romul. 25), während nach Liv. V 50, 4. 52, 11 ihre Begründung erst nach dem Abzuge der Gallier von Rom 364 = 390 v. Chr. erfolgte und dem Juppiter O. M. galt; s. oben S. 112.

[2]) Liv. I 35, 9. Cic. de rep. II 36. Eutrop. I 6.

[3]) Bezeugt ausser für die Ludi Romani und magni (Dion. Hal. V 57, 5. Suet. Aug. 43) auch für die Apollinares (Juven. X 36. XI 195. Plin. n. h. XXXIV 20), Megalenses (Ovid. fast. IV 391) und Augustales (Tac. ann. I 15, vgl. Cass. Dio LVI 46, 5).

[4]) Beschreibung der Pompa nach Fabius Pictor bei Dion. Hal. VII 72, vgl. damit die von Marquardt, Staatsverw. II² 584, 1 aufgezählten Triumphbeschreibungen, namentlich Appian. Pun. 66. Das Triumphalgewand des spielgebenden Magistrates ist ausser der Andeutung bei Liv. V 41, 2 bezeugt erst für die Kaiserzeit (Juven. X 36 ff. XI 194 f. Plin. n. h. XXXIV 20. Martial. VIII 33, 1, wo überall der Praetor, als damals κατ' ἐξοχὴν spielgebender Magistrat genannt ist; die allgemein übliche Beziehung dieser Stellen auf die praetorischen Apollinarspiele ist nicht nur willkürlich, sondern bei Juven. XI 194 f., wo es sich deutlich um die Megalesien handelt, direkt ausgeschlossen), aber sicher uralt.

[5]) Ueber die Herleitung der Triumphalinsignien (Strab. V 220. Flor. I 5, 6) und der Pompa (Appian. Pun. 66) sowie der Spiele selbst (Liv. I 35, 9 *ludicrum fuit equi pugilesque ex Etruria maxime acciti*; die bei Tac. ann. XIV 21 wiedergegebene Ansicht *a Tuscis accitos histriones, a Thuriis equorum certamina* steht ganz vereinzelt) vgl. Müller-Deecke, Etrusker I 346 f. II 219 ff.

[6]) Die Ausdrücke *ludi votivi* und *ludi magni* bezeichnen also unter Umständen dieselbe Sache (z. B. nennt dieselben Spiele des J. 263 = 491 v. Chr. Liv. II 36, 1 *ludi magni*, Cic. de div. I 55 *ludi votivi*, beide mit Recht, dagegen unrichtig August. c. d. IV 26 *ludi Romani*), indem die Spiele als *magni* von den alten Sacralspielen, als *votivi* von den ständigen Jahresfesten gesondert werden; Livius gebraucht *ludi magni* regelmässig von den ausserordentlichen, *ludi Romani* von den ständigen Spielen (Mommsen, Röm. Forsch. II 51 f.).

ständige Feier, sie werden beim Auszuge zum Kriege gelobt und bei der siegreichen Rückkehr begangen; allmählig wiederholen sich aber diese Feste, da mehrere Jahre nacheinander glückliche Feldzüge geführt werden, immer häufiger und regelmässiger, bei Kriegen von mehrjähriger Dauer gelobt man auch bei der Abhaltung der Siegesspiele für das eine Jahr bereits die gleiche Feier für den gleichen Erfolg des nächsten Jahres, und so werden die Spiele erst thatsächlich ständig, bis sie dann auch rechtlich unter die Jahresfeiern aufgenommen und damit auf bestimmte Tage fixiert werden.[1]) Aber neben der nunmehrigen Jahresfeier können auf Grund besonderer Anlässe auch weiterhin ausserordentliche Spiele der gleichen Art gelobt und begangen werden (*ludi votivi*), gewissermassen als ausnahmsweise gebotene Verdoppelung der normalen Spielgebung.[2]) Zu ständigen, an bestimmte Kalendertage gebundenen Jahresfesten wurden die *ludi magni*, die von da an offiziell *ludi Romani* heissen,[3]) nach Mommsens (a. a. O. II 53) sehr einleuchtender Vermutung im J. 388 = 366, in welchem die Einsetzung der curulischen Aedilität und die Bestimmung der neuen Beamten als *curatores ludorum sollemnium* (Cic. de leg. III 7) auf grosse Neuerungen auf dem Gebiete des staatlichen Spielwesens schliessen lässt.[4]) Da die Spiele, so lange sie ausserordentliche Feiern waren, immer dem Hauptgotte des Staates, dem Juppiter O. M., gelobt worden waren, so traten sie nunmehr auch als ständiges Fest in engste Beziehung zum capitolinischen Tempel, indem sie sich unmittelbar an den Stiftungstag dieses Heiligtums anschlossen:[5]) die Spieltage, deren Zahl damals auf vier erhöht wurde,[6]) folgten dem durch das *epulum Iovis* ausgezeichneten Tempeltage an den Idus des September (oben S. 112) in der Weise, dass der als *dies ater* ungeeignete nächstfolgende Tag (14. September) für die Musterung der Pferde (*equorum probatio*), die weiteren Tage

[1]) Liv. I 35, 9: *sollemnes, deinde annui, mansere ludi, Romani magnique varie appellati.* Typisch für den Verlauf ist die Geschichte der *ludi Apollinares*, die 542 = 212 zum erstenmale ausserordentlicherweise gelobt und gefeiert (Liv. XXV 12), im folgenden Jahre wiederholt (Liv. XXVI 23, 3) und dann 545 = 209 in der Weise jährig gemacht werden, dass die Praetoren sie *in unum annum vovebant dieque incerto faciebant* (Liv. XXVII 23, 5); im folgenden Jahre 546 = 208 aber entschliesst man sich, sie *in perpetuum in statam diem* zu vovieren (Liv. a. a. O. § 7).

[2]) Aufzählung der bekannten Fälle von ausserordentlicherweise gelobten Spielen bei Mommsen, Röm. Forsch. II 51, 16. Friedländer-Marquardt, Staatsverw. III 497, 4. Dass die *ludi votivi* die gleiche Zahl von Tagen füllen, die zur Zeit den ordentlichen Spielen zukommt, zeigt Mommsen a. a. O. 54 an dem Beispiele der *ludi votivi* des Pompejus im J. 684 = 70 (Cic. in Verr. act. I 31).

[3]) Paul. p. 122 (vgl. Fest. p. 262). Ps. Ascon. p. 142 Or.; die gelegentlich auftretende Bezeichnung *ludi maximi* (Liv. VI 42, 12. Cic. de rep. II 35) ist wohl erst aufgekommen, als man die Ludi Romani gegenüber den jüngeren Spielen gleicher Art hervorheben wollte. In demselben Sinne bezeichnet dann Nero die Spiele, die er *pro aeternitate imperii* abhält, als *ludi maximi* (Suet. Nero 11).

[4]) Den Ausdruck *ludi Romani* braucht Livius zum ersten Male für das J. 432 = 322 v. Chr. (VIII 40, 2).

[5]) Die Annahme L. Holzapfels (Philol. N. F. II 1889, 369 ff.), dass die Fixierung der Ludi Romani auf den September erst erheblich später erfolgt sei als ihre Einreihung unter die ständigen Jahresfeste, und dass sie noch in den J. 538 = 216 und 557 = 197 am Ende des von März zu März laufenden Amtsjahres stattgefunden hätten, beruht auf einer Verkennung der bei Liv. XXIII 30 und XXXIII 24 f. befolgten Anordnung der Ereignisse.

[6]) Liv. VI 42, 12; über die vorhergehende successive Erweiterung von einem auf zwei und drei Tage, die von der Ueberlieferung verschieden dargestellt wird, vgl. Mommsen, Röm. Forsch. II 48 f.

(15.—18. September) für die Circusspiele verwendet wurden;[1]) die Zahl der Circustage ist späterhin im J. 710 = 44 nach Caesars Tod (Cic. Phil. II 110) noch um einen (19. September) vermehrt worden, alle übrigen Erweiterungen fielen den im J. 390 = 364 zur Einführung gelangten *ludi scaenici* zu und erstreckten sich von dem den Iden vorausgehenden Tage (12. September) nach rückwärts, in der Zeit der Steinkalender bis zum 4. September, so dass sich damals die Gesamtdauer dieser Spiele auf 16 Tage (4.—19. September) belief. In ganz paralleler Gestaltung entwickelt sich dann das zweite Jahresfest dieser Art, die Ludi Plebei, ständig nachweislich zuerst im J. 538 = 216 (Liv. XXIII 30, 17), wahrscheinlich aber schon seit 534 = 220, da in diesem Jahre der Circus Flaminius erbaut wurde, der ebenso das regelmässige Lokal für den circensischen Teil der Ludi Plebei ist, wie der Circus maximus für die Ludi Romani.[2]) Wie diese von den curulischen, so werden die Ludi Plebei von den plebejischen Aedilen ausgerichtet, wie dort die Iden des September, so bilden hier die Iden des November, seit dem J. 558 = 196 (s. oben S. 357) ebenfalls durch ein *epulum Iovis* bezeichnet, den Mittelpunkt, in beiden Fällen folgt auf diesen Tag erst die *equorum probatio* und nachher die Reihe der Circustage, während die Tage der *ludi scaenici* den Iden vorangehen, beide Festperioden werden abgeschlossen durch einen mehrtägigen Markt (*merk[atus]*, 20.—23. September bezw. 18.—20. November), wie er sich sonst nur noch bei den Ludi Apollinares findet. Weder die Vorgeschichte des Festes noch das Anwachsen der Spieltage lässt sich verfolgen, nach den Steinkalendern stehen die plebejischen Spiele in der augusteischen Zeit hinter den Ludi Romani an Ausdehnung nur um zwei Circustage zurück und füllen die Zeit vom 4. bis 17. November. Beide Feste haben stets gegenüber allen anderen Spielen ihre Sonderstellung bewahrt,[3]) nicht nur gegenüber den alten Sacralspielen, sondern auch gegenüber allen jüngeren Schöpfungen verwandter Art: das zeigt sich schon darin, dass nur für sie das Gebot der *instauratio,* d. h. der Wiederholung des durch eine Störung oder einen Verstoss ungiltig gewordenen Teiles der Festfeier besteht;[4]) diese Instaurationen

[1]) MOMMSEN CIL I[2] p. 328 f.; vgl. auch Röm. Forsch. II 55, 25.

[2]) MOMMSEN, Staatsr. II 508.

[3]) Irrig ist aber die Meinung, dass sie, weil allein mit *epula* verbunden, speziell den Namen *ludi sacri* geführt hätten (MERKEL, Proleg. ad Ovid. fast. p. IX. MOMMSEN CIL I[2] p. 300. FRIEDLÄNDER-MARQUARDT, Staatsverw. III 483); denn die Worte des Cass. Dio LI 1, 2 *ἀγῶνα . . ἱερόν — οὕτω γὰρ τοὺς τὴν σίτησιν ἔχοντας ὠνόμαζον* — (von den penteterischen *Ἄκτια* in Nikopolis) haben keinen Bezug auf römische Verhältnisse; vgl. über die griechischen *ἱεροὶ ἀγῶνες* und die den Siegern derselben zukommende *σίτησις ἐν πρυτανείῳ* E. REISCH bei PAULY-WISSOWA, Real-Encycl. I 847 ff. Auch die *certamina sacra* bei Ulp. Dig. III 2, 4 pr. und Hist. aug. Alex. Sev. 42, 2 sind die griechischen *ἱεροὶ ἀγῶνες*.

[4]) Wie viele Spieltage von neuem begangen wurden, wird in der Form *ludi . . per triduum instaurati* oder *ludi . . ter instaurati* oder auch *ludi . . toti instaurati* angegeben (s. WEISSENBORN-H. J. MÜLLER zu Liv. XXIII 30, 16); auf die Zahl der normalen Spieltage kann man aus diesen Angaben keinen Schluss ziehen (also auch aus Liv. XXIX 11, 12 *plebei septiens instaurati* nicht, dass im J. 549 = 205 die Spieltage der Ludi Plebei schon mindestens 7 gewesen wären), da öfters eine Wiederholung der Störung oder des Verstosses eine mehr als einmalige *instauratio* nötig machte, z. B. Liv. XXXVIII 35, 6 *ludi Romani ter, plebei quinquiens toti instaurati*; Cass. Dio LX 6, 4 spricht von 3, 4, 5, ja 10maligen Wiederholungen, wogegen Caligula Instaurationen der Circusspiele nur *in unum diem* (d. h. einmalige Zufügung eines Instaurationstages) zuliess. Liste der Instaurationen aus Livius bei RITSCHL, Parerga S. 310 f. Anm.

bilden ebenso eine Verdoppelung oder Vervielfachung der Feier, wie die Ansetzung von eigenen *ludi votivi* (*magni*) neben den regelmässigen Jahresfeiern (oben S. 385), vielleicht ist auch die Instauration gar nicht immer wegen solcher Verfehlungen angeordnet worden, sondern als ausserordentliches Dankfest, wie dies bei der Wiederholung der *feriae Latinae* nachweislich der Fall gewesen ist.[1]) In späterer Zeit wird der gleiche Zweck dadurch erreicht, dass die Spielgeber der durch die Spielordnung für die *ludi sollemnes* festgesetzten Tageszahl noch weitere Spieltage in der Form von *ludi honorarii* aus eigener Liberalität hinzufügten.[2])

Die übrigen öffentlichen Spiele, die in rascher Folge innerhalb der nächsten Jahrzehnte in die Reihe der ständigen Jahresfeste eintreten, nämlich die Ludi Apollinares (546 = 208, s. S. 241 und 385 A. 1), Ceriales (vor 552 = 202, s. S. 246), Megalenses (563 = 191, s. S. 263 f.), Florales (581 = 173, s. S. 163), geben im allgemeinen den Typus der Ludi Romani und plebei wieder, weichen aber in der Gesamtanordnung insofern von diesen ab, als sie sich zwar auch an einen Festtag desjenigen Kultes, zu dem sie gehören, anschliessen, die Spieltage aber diesen nicht auf beiden Seiten umgeben, sondern sich von ihm aus nur nach rückwärts oder vorwärts ausdehnen, so dass der Haupttag nicht die Mitte, sondern entweder den Anfang oder den Schluss der ganzen Reihe bildet;[3]) das letztere ist der Fall bei den beiden ältesten Spielen dieser Gattung, indem die Ludi Apollinares ursprünglich auf den 13. Juli, wahrscheinlich den Stiftungstag des Apollotempels beim Circus Flaminius (oben S. 240 und 241 A. 1), fielen und in der augusteischen Zeit die Tage vom 6.—13. Juli füllten, die Ludi Ceriales aber von dem Stiftungstage der *aedes Cereris Liberi Liberaeque* (S. 244) am 19. April ausgehend sich über die Zeit vom 12.—19. April ausdehnten; umgekehrt setzen sich die Ludi Megalenses vom 4. April (dem Tage der Ankunft der Grossen Mutter in Rom, S. 263) und die Ludi Florales vom 28. April (Stiftungsfest des Floratempels beim Circus, S. 163) an nach vorwärts fort (4.—10. April bezw. 28. April bis 3. Mai).[4]) Gleichzeitig zeigt sich ein Zurücktreten der ursprünglich alleinherrschenden Circusspiele insofern, als bei den Ludi Apollinares und Ceriales nur je ein Tag, und zwar der ursprünglich einzige, nachher letzte Tag, ihnen gewidmet wurde, während die Ludi Megalenses und Florales in erster Linie *ludi scaenici* waren und nur am letzten, d. h. wenigstens bei den Florales dem am spätesten hinzugetretenen Tage auch Vorführungen im Circus[5]) enthielten.

[1]) Mommsen, Röm. Forsch. II 105 ff. Chr. Werner, De feriis Latinis (Lips. 1888) S. 38 ff.

[2]) So die Quindecimvirn bei der augusteischen Saecularfeier (Eph. epigr. VIII p. 233 Z. 156 *ludos quos honorarios dierum VII adiecimus ludis sollemnibus*; letztere waren dreitägig gewesen); vgl. Paul. p. 102 *honorarios ludos, quos et liberalia dicebant.* Suet. Aug. 32 und Mommsen, Ephem. epigr. VIII p. 269 f.

[3]) Uebersicht über die Ueberlieferung der Kalendarien bei Mommsen CIL I² p. 321. 315. 314. 317.

[4]) Der Grund der Abweichung ist bei den Megalenses der, dass für sie ausser dem 4. April auch der 10. April als *natalis* des palatinischen Tempels gegeben war (S. 264), bei den Florales der, dass, wenn man die Spieltage vom 28. April aus nach rückwärts gehend geordnet hätte, man zu nahe an die bis zum 19. April reichenden Ceriales gekommen wäre, was um so mehr zu vermeiden war, als vor den Ceriales bereits die Megalenses eine längere Reihe von Tagen besetzt hielten.

[5]) Bei den Ludi Florales haben Wagenrennen wohl überhaupt nicht stattgefunden, sondern nur Tierhetzen im Circus, und zwar

Sonst folgen diese Spiele dem Vorbilde teils der römischen teils der plebejischen Spiele, indem ihre Ausrichtung — abgesehen von den dem Stadtpraetor überwiesenen Ludi Apollinares (s. oben S. 341) — teils dem einen teils dem anderen Aedilencollegium zufällt[1]) und wahrscheinlich auch dem entsprechend für die Rennspiele teils der grosse, teils der flaminische Circus zur Anwendung kommt.[2]) Die ausserordentlichen Spiele dieser Zeit — mit Ausnahme der mit den Romani übereinstimmenden *ludi magni* (s. oben) — lassen regelmässig nach dem Vorbilde der Apollinares und Ceriales auf mehrtägige Bühnenspiele einen Circustag folgen,[3]) dagegen fehlen bei den zahlreichen privaten *ludi funebres* die Circusspiele und neben den scenischen Aufführungen erscheinen hier Gladiatorenkämpfe,[4]) die erst im J. 649 = 105 in die staatliche Spielgebung eindringen (s. unten S. 397 f.).

Seit den Bürgerkriegen tritt eine neue Gattung von Spielen auf, deren Zusammenhang mit dem Kultus noch viel lockerer und äusserlicher ist, als bei den bisher behandelten, und die in der Hauptsache nur Erinnerungsfeiern an Grossthaten und Erfolge der jeweiligen Machthaber darstellen. Die Kalendarien der früheren Kaiserzeit verzeichnen von Spielen dieser Art die *ludi Victoriae Sullanae* (27. Oktober bis 1. November), zur Erinnerung an Sullas Sieg an der Porta Collina (1. November 672 = 82) eingesetzt,[5]) die *ludi Victoriae Caesaris* (20.—30. Juli), anknüpfend an die Einweihung der *aedes Veneris Genetricis* am 26. September 708 = 46 (oben S. 238), aber erst später rechtlich ständig geworden, und die *ludi divi Augusti et Fortunae Reducis* (3.—12. Oktober), angeschlossen an die Feier der Rückkehr des Augustus aus dem Orient und die Constitution der Ara Pacis (Augustalia, 12. Oktober, s. S. 212), seit 743 = 11 v. Chr. wohl alljährlich gefeiert, aber erst im J. 14 n. Chr. offiziell unter die Jahresspiele

von Rehen und Hasen (Ovid. fast. V 371 f.). Es ist möglich, dass solche Besonderheiten, wie namentlich auch die Fuchshetze an den Ludi Ceriales (S. 246), viel älter sind als die Einführung der Spiele und zu den *ludicra* der altrömischen Feste Cerialia und Floritertum (S. 163. 164) gehörten.

[1]) Jedenfalls steht fest, dass die Ludi Megalenses den curulischen, die Ceriales den plebejischen Aedilen zufielen (die Zeugnisse bei MOMMSEN, Staatsr. II 509), die Umkehrung des Verhältnisses bei Cic. Verr. V 36 muss auf einem Irrtume beruhen; seine weitere Angabe, dass die Ludi Florales den curulischen Aedilen gehörten, können wir nicht kontrollieren.

[2]) Zeugnisse dafür gibt es nicht; nur dass die Apollinarspiele im Circus maximus gefeiert wurden, geht aus Liv. XXX 38, 10 und für die Kaiserzeit aus der Erzählung von dem unter Antoninus Pius stattgefundenen Unglück hervor, Chronogr. v. J. 354 bei MOMMSEN, Chron. min. I 146; vgl. Hist. aug. Pius 9, 1. Im Circus Flaminius finden ausser den Ludi Plebei nach Varro de l. l. V 154 auch die ausserordentlichen, *e libris fatalibus* (Serv. Aen. II 140) angeordneten *ludi Taurii* (Serv. a. a. O. Fest. p. 351. 360. Paul. p. 350) statt, für die das einzige historische Beispiel eine zweitägige Feier im J. 568 = 186 ist (Liv. XXXIX 22, 1 *ludi Taurii per biduum facti religionis causa;* in dem folgenden *decem* der lückenhaften Stelle steckt vielleicht eine Erwähnung der *decemviri s. f.* als Spielgeber).

[3]) z. B. bei Dedicationsfeiern: Liv. XL 52, 3 *ludosque scaenicos triduum post dedicationem templi Iunonis, biduum post Dianae et singulos dies fecit in circo.* XLII 10, 5 *scaenicos ludos per quadriduum, unum diem in circo fecit.*

[4]) Zuerst 490 = 264 v. Chr. Val. Max. II 4, 7 (vgl. Liv. per. XVI); weiterhin z. B. Liv. XXIII 30, 15. XXVIII 21, 1. 10. XXXI 50, 4. XXXIX 46, 2. XLI 28, 11. Mehr s. bei FRIEDLÄNDER-MARQUARDT, Staatsverw. III 554, 5; die bei solchen Leichenspielen gebotenen Schmäuse (Liv. XXXIX 46, 2. XLI 28, 11) haben mit den *epula Iovis* der Ludi Romani und Plebei ebensowenig etwas zu thun, wie die in der Kaiserzeit bei den Spielen zuweilen gegebenen Bewirtungen (MARQUARDT a. a. O. S. 350 und FRIEDLÄNDER ebd. S. 496).

[5]) Vell. Paterc. II 27, 6. Cic. in Verr. act. I 31 und dazu Ps.Ascon. p. 143. CIL I[2] p. 333.

aufgenommen.[1]) Von diesen drei Spielen sind die ersten und die letzten ganz auf den Typus der Apollinarspiele eingerichtet, der Haupttag (1. November, 12. Oktober) hat allein Circusspiele, die übrigen Tage gehen ihm voran, Spielgeber ist der Praetor;[2]) die caesarischen Ludi Victoriae sind anders geordnet, indem von 11 Tagen die vier letzten mit Circusspielen gefeiert werden; ein Haupttag des Festes ist nicht zu erkennen, da sie kalendarisch vom Stiftungstage des Venustempels losgelöst sind (darüber Mommsen, CIL I² p. 322), Spielgeber scheinen, seit die Spiele ständig sind, die Consuln zu sein.[3]) Daneben begegnet uns ein anderer Festtypus, vertreten durch die *ludi Martiales* am 12. Mai[4]) und 1. August,[5]) zusammenhängend wahrscheinlich[6]) der erste Tag mit der Stiftung der *aedicula Martis in Capitolio* 734 = 20, der zweite mit dem Stiftungstage des Mars-Ultor-Tempels 752 = 2 (S. 133), ferner durch die seit dem J. 746 = 8 v. Chr. ständigen Spiele am Geburtstage des Augustus (23. September);[7]) alle diese Feste sind eintägig, enthalten nur Circusspiele und fallen auf *feriae* (Tageszeichen NP), ähnlich also darin den Spielen ältester Ordnung wie Consualia und Equirria; Spielgeber sind aber nicht Priester, sondern Magistrate.[8]) In diesen Bahnen hat sich die Spielgebung der Kaiserzeit weiter bewegt.[9]) Eintägige Circusspiele an den Gedenktagen der Geburt (*γενέϑλια*) und des Regierungsantrittes (*dies imperii*) des regierenden Kaisers[10]) und an den Geburtstagen der consecrierten Kaiser (*γενέσια*) sowie zur bleibenden Erinnerung an bestimmte glückliche Ereignisse der äusseren oder inneren Politik der jüngsten Vergangenheit[11]) bilden die Hauptmasse der neu hinzukommenden Spieltage, wozu gelegentlich auch ausserordentliche *ludi votivi* für das Glück und Wohlsein der Herrscher treten;[12]) auch manche der noch bestehenden *feriae publicae* alter Ordnung[13]) werden nach dem-

[1]) Cass. Dio LIV 34, 2. LVI 46, 4. Tac. ann. I 15. Mommsen CIL I² p. 332.

[2]) Das bezeugt für die sullanischen Spiele der Denar des Sex. Nonius Sufenas bei Babelon, Monn. consul. II 256: *Sex. Noni(us) pr(aetor) l(udos) V(ictoriae) p(rimus) f(ecit)* (vgl. Mommsen, Münzw. S. 625 f.), für die Ludi Augustales Tac. ann. I 15.

[3]) Diese nennt wenigstens Cass. Dio XLIX 42, 1 im J. 722 = 32, also vor der allgemeinen Uebertragung der Spiele an die Praetur im J. 732 = 22 (Mommsen, Staatsr. II 227, 1).

[4]) *Lud(i) Mart(i) in circ(o)* Fast. Maff. Ovid. fast. V 597.

[5]) Cass. Dio LX 5, 3; vgl. LV 10, 5. LVI 27, 4. 46, 4. Mon. Anc. 4, 38. Suet. Claud. 4.

[6]) Nach Mommsen CIL I² p. 318; Res gestae D. Aug.² S. 93; dagegen Jordan, Topogr. I 2 S. 443 Anm. 13.

[7]) Cass. Dio LV 6, 6; vgl. LIV 8, 5. 26, 2. 34, 1. LVI 46, 4. LVII 14, 4; vgl. Mommsen CIL I² p. 330.

[8]) Dass sie sämtlich consularisch waren, lässt sich aus Cass. Dio LVI 46, 4 schliessen, wonach nach Augustus Tode u. a. angeordnet wird *τὰ γενέσια* (d. i. der Geburtstag des Augustus) *οἱ ὕπατοι ἐξ ἴσου τοῖς Ἀρείοις* (= Ludi Martiales) *ἀγωνοτεϑῶσι;* für die Martiales ist es auch durch Monum. Ancyr. gr. 12, 15 f. bezeugt.

[9]) Auch die sacerdotalen Spiele zeigen dieselben Typen: eintägige Circusspiele die *ludi* der Arvalbrüder, mehrtägige *ludi scaenici* abgeschlossen durch einen Circustag die der Quindecimvirn bei der Saecularfeier, u. zw. sowohl die *ludi sollemnes* wie die *ludi honorarii* (S. 387 A. 2).

[10]) Mommsen CIL I² p. 302 f.

[11]) Tertull. de spect. 6: *reliqui ludorum de natalibus et sollemnibus regum et publicis prosperitatibus . . causas habent.* Solche Erinnerungsfeiern durch eintägige Circusspiele werden z. B. angeordnet beim Sturze Sejans (Cass. Dio LVIII 12, 5), beim Tode der Agrippina (Tac. ann. XIV 12) u. a.

[12]) z. B. für die Genesung der Livia (Tac. ann. III 64, wo *ludi magni* wohl nichts anderes als *ludi votivi* bedeuten soll), für die Regierung Elagabals (Henzen, Acta fratr. Arval. S. 108).

[13]) z. B. die Parilia seit der Gründung von Hadrians Templum Urbis (S. 283; dass

selben Typus mit eintägigen Circusspielen ausgestattet, mehrtägige scenische oder aus *ludi scaenici* und *ludi circenses* zusammengesetzte Spiele treten selten aus sacralen Ursachen,[1] in der Regel nur zur dauernden Feier wirklicher oder angeblicher grosser Kriegserfolge[2] in die Jahrestafel ein; auch die kaiserlichen Privatspiele, für deren Gestaltung naturgemäss das souveräne Belieben der Stifter mehr als bei den öffentlichen Spielen massgebend war,[3] fanden vorübergehend oder dauernd in ihr Aufnahme. Es liegt in der Natur der Sache, dass die Liste der Spieltage einer immerwährenden Umgestaltung unterlag, da bei dem fortwährenden Zutreten neuer Spieltage die Rücksicht auf das Geschäftsleben des Tages und namentlich den Fortgang der Rechtsprechung die Aufgabe älterer Ludi verlangte; die zu Ehren des Geburtstages eines Kaisers eingesetzten Spiele wurden über seinen Tod hinaus festgehalten nur dann, wenn er unter die Divi aufgenommen wurde (S. 286), die Feier des *dies imperii* und der zu Ehren der Grossthaten seiner Regierung eingesetzten Spiele hörten in der Regel beim Regierungswechsel oder unter einem der nächsten Kaiser von selbst auf,[4] manche Kaiser haben auch eigens Revisionen und Säuberungen der Spieltafel vorgenommen.[5] Eine volle Kenntnis von Umfang und Anordnung der Spiele innerhalb des Jahres besitzen wir für die Zeit des Kaisers Constantius II. durch den Kalender des Philocalus. Er verzeichnet (mit Einschluss der zehntägigen *munera* im Dezember, worüber unten S. 398) 176 Spieltage, die sich ihrer Herkunft und Bestimmung nach folgendermassen verteilen: 1. Von den bis auf Augustus einschliesslich eingeführten Spielen sind verschwunden die Ludi Victoriae Sullanae und Victoriae Caesaris, sowie die Ludi Martiales vom 1. August, dagegen erscheinen die Ludi Romani mit 4, die Plebei mit 5, Apollinares mit 9, Ceriales mit

---

diese Spiele noch im 5. Jahrh. begangen wurden, zeigt Prosper chron. z. J. 444 = Mommsen, Chron. min. I 479), die Volcanalia jedenfalls vor dem J. 217 n. Chr. (Cass. Dio LXXVIII 25, 4), die Liberalia (Auson. de fer. 29).

[1]) Die Neptunalia, die Tertull. de spect. 6 zwischen den grossen Spielen (Megalenses, Apollinares, Ceriales und Latiares, Florales) aufführt, waren im 4. Jahrh. zweitägig, aber nicht circensisch.

[2]) Die von Hadrian zum Andenken an Trajans Parthersiege gestifteten *ludi Parthici* (Cass. Dio LXIX 2, 3) waren gewiss ein ausgedehntes Fest, da für ihre Ausrichtung ein eigener *praetor Parthicarius* bestellt war (Mommsen, Staatsr. II 227, 5).

[3]) So waren die von Livia im J. 14 n. Chr. zu Ehren des Augustus eingesetzten dreitägigen Ludi Palatini (Suet. Calig. 56. Cass. Dio LVI 46, 5. LIX 16, 10. 29, 5. Joseph. ant. Jud. XIX 75. Tac. ann. I 73) nur scenisch; die Juvenalia des Nero, bei denen er selbst als Kitharoede auftrat (Tac. ann. XIV 15. XV 33. Cass. Dio LXI 19. 20 u. a.), spotteten in ihrem Arrangement jeder herkömmlichen Spielordnung, so dass Sueton. Nero 11 geradezu die *iuvenales* als besondere Gattung neben *circenses, scaenici ludi* und *gladiatorium munus* aufführt; die Quinquatrusfeier Domitians (Cass. Dio LXVII 1, 2. Suet. Dom. 4) vereinte mit Tierhetzen, Gladiatorenkämpfen und Bühnenspielen auch Agone der Dicht- und Redekunst und wurde durch die *magistri* eines vom Kaiser nach älteren Vorbildern (s. S. 340 A. 5) bestellten *collegium Minervae* ausgerichtet. Ueber die privaten Circusspiele der späteren Kaiserzeit am 2. Januar (*circus privatus* Polem. Silv., vgl. Julian. misopog. p. 339 C. Apoll. Sidon. carm. 23, 305 ff. Lyd. de mens. IV 9), die vielleicht bis auf Nero zurückgehen, s. Mommsen CIL I² p. 305.

[4]) Von den in Anm. 2 erwähnten Ludi Parthici sagt Cass. Dio LXIX 2, 3: *ἐπὶ πολλὰ ἔτη ἐγένοντο· ὕστερον γὰρ καὶ αὕτη ὥσπερ καὶ ἄλλα πολλὰ κατελύθη.* Hist. aug. Pertin. 15, 5: *circenses et imperii natalis additi, qui a Severo postea sublati sunt, et genitalicii qui manent.*

[5]) z. B. Cass. Dio LXVIII 2, 3 (von Nerva) *καὶ πολλὰς μὲν θυσίας πολλὰς δὲ ἱπποδρομίας ἄλλας τέ τινας θέας κατέλυσε συστέλλων ὡς οἷόν τε τὰ δαπανήματα.*

8, Megalenses mit 6, Florales mit 4 Tagen, Augustales und Martiales mit je 1 Tage, dazu die früher nicht ständigen und daher im Kalender nicht notierten Ludi compitales mit 3 und die an Augustus' Tod anknüpfenden Ludi Palatini mit 5 Tagen; möglicherweise gehören hierher auch die sechstägigen Ludi Jovi Liberatori (13.—19. Oktober), die der Zeit nach mit den alten Ludi Capitolini (oben S. 112) zusammenhängen könnten. 2. Feriae des alten Kalenders, die früher nicht durch Spiele begangen wurden, repräsentiren die Ludi Fabarici (4 Tage, s. S. 190), Neptunalici (2 Tage), Natalis Martis (am 1. März), Liberalici, Volcanalici, Natalis Urbis (= Parilia), ferner wahrscheinlich die Spiele für Janus Pater (7. Januar, anstatt des Agonium vom 9. Januar) und für Juppiter Stator an den Idus des Januar (s. S. 108 Anm. 1), also alten *feriae Iovis*, endlich die früher nicht offiziell feriierten Veneralia (1. April), die letztgenannten sämtlich eintägig. 3. Erst in der Kaiserzeit eingeführte Götterspiele: Ludi Genialici (11. 12. Februar, s. S. 157), Ludi Fatales (29. 30. September, s. S. 213 Anm. 4), Ludi Solis (viertägig, S. 307 Anm. 3), dazu eintägige an die *natales templorum* anknüpfende[1]) Spiele zu Ehren von Hercules (1. Februar und 4. Juni, s. oben S. 224), Juppiter Cultor (13. März), Quirinus (3. April), Castor und Pollux (8. April), Salus (5. August, s. S. 122), Sol und Luna (28. August), Osiris (1. November, s. S. 294) und Sol Invictus (25. Dezember, s. S. 307); rechnet man dazu noch 18 *natales divorum imperatorum,* so beläuft sich die Gesamtzahl der mit dem Gottesdienste noch unmittelbar zusammenhängenden Spieltage auf gerade 100; die verbleibenden 66 Tage sind Gedenktage an *publicae prosperitates*, darunter 7 schlechthin mit *ludi votivi* bezeichnete Tage (28. Februar, 19. 26. Juli, 8. August, 30. 31. Oktober, 9. November), ferner die Tage des Regierungsantrittes des regierenden Kaisers Constantius II. (8. November)[2]) und seines Vaters Constantin d. Gr. (25. Juli), 9 weitere durch eintägige Circusspiele bezeichnete Erinnerungsfeiern an denkwürdige Ereignisse aus der Regierung dieser beiden Kaiser[3]) und 9 grosse Siegesfeiern im Umfange von je 4—7 Tagen, durchweg ebenfalls auf Erfolge derselben beiden Herrscher bezüglich.[4]) Diese letztgenannten Feiern sind mit einer

---

[1]) Zwischen Notierungen des Philocalus wie *Solis et Lunae c(ircenses) m(issus) XXIIII* (28. Aug.) und *n(atalis) Herculis c(ircenses) m(issus) XXIIII* (1. Febr.) besteht gewiss kein prinzipieller Unterschied, es handelt sich in beiden Fällen um Stiftungstage von Tempeln; beide Formen der Notierung kommen auch ohne Spiele vor, z. B. *Fortis Fortunae* (24. Juni) und *n(atalis) Dianes* (13. Aug.). Die Notierungen *Iano patri c(ircenses) m(issus) XXIIII* (7. Jan.), *Iovi Statori c(ircenses) m(issus) XXIIII* (13. Jan.) und *n(atalis) Martis c(ircenses) m(issus) XXIIII* (verschrieben *XXVIII*, 1. März) tragen die gleiche Form, sind aber oben unter die alten Feriae eingereiht.

[2]) Zählt in der Gesamtsumme nicht mit, weil mit dem *natalis Divi Nervae* zusammenfallend.

[3]) z. B. an drei verschiedene Besuche Constantins d. Gr. in Rom (*adventus Divi* 18. 21. Juli, 29. Okt.; *profectio Divi* 27. Sept., vgl. MOMMSEN CIL I² p. 322), an den Sieg über Licinius (*fugato Licinio* 3. Juli) und verschiedene andere, zum Teil nicht mehr festzustellende Ereignisse (*Vict(orias) Sarmaticas* 27. Juli, *Vict(orias) Marcomannas* 30. Juli, *Vict(oria) senati* 4. Aug.); auffallend ist wegen des weit zurückliegenden Anlasses die Gedenkfeier an die Adoption des Antoninus Pius durch Hadrian (*Lorio c(ircenses) m(issus) XII*, 25. Febr., erklärt nach O. HIRSCHFELD von MOMMSEN CIL I² p. 310).

[4]) Ludi Adiabenici (28.—31. Jan.), Gottici (4.—9. Febr.), Maximati (4.—9. Mai), Persici (13.—17. Mai), Francici (15.—17. 20. Juli), triumphales (18. 20.—22. Sept.), Alamannici (5.—10. Okt.), Sarmatici (25. Nov.—1. Dez.), Lancionici (12.—14. 16.—18. Dez.).

Ausnahme[1]) derart angeordnet, dass nur der letzte Tag mit Circusspielen ausgestattet ist, und in derselben Weise werden grösstenteils[2]) auch die zum Kulte gehörigen Spiele begangen, sowohl die alten, wie Romani, Apollinares, Megalenses, Florales, als die später hinzugetretenen, wie die Fabarici, Jovis Liberatoris, Solis; von den mehrtägigen Spielfeiern entbehren der *ludi circenses* nur die Compitales, Palatini, Neptunalici und Fatales, die eintägigen sind ganz überwiegend circensisch.[3]) Collisionen waren natürlich bei der Masse und Ausdehnung der Spiele nicht zu vermeiden; man hat sich so geholfen, dass man beim Zusammenfallen zweier durch Wagenrennen zu begehender Tage die Feste vereinigte und darum die Zahl der Rennen verdoppelte,[4]) eintägige Spiele, gleichviel ob circensisch oder scenisch, die in eine längere Folge scenischer Spieltage fielen, hatten vor diesen den Vorrang und unterbrachen die Reihe.[5])

Nach Beschaffenheit und Örtlichkeit[6]) zerfallen die Spiele in die beiden grossen Klassen der *ludi circences* und *ludi scaenici.* Die ersteren schliessen sich sowohl in der Art der Darbietungen als in der Wahl der Örtlichkeit eng an die alten Rennspiele der Consualia und Equirria an, denn es ist unverkennbar, dass durch die Lage der Altäre des Consus im Thale zwischen Palatin und Aventin und des Mars im Campus Martius die Plätze für die Anlagen des Circus Maximus und Circus Flaminius bestimmt worden sind.[7]) Bei den Wagenrennen der Ludi magni und nachher Romani[8]) sowie aller übrigen späteren Spiele trat an Stelle der wenigstens für die Equirria bezeugten *bigae* (Fest. p. 378) das Viergespann, wie schon die Herleitung dieser Spiele aus dem Triumphalaufzuge ergab, für den ja die mit dem Kulte des Juppiter O. M. zusammenhängende (oben S. 111) *quadriga* charakteristisch ist;[9]) die *bigae* treten nur sekundär ein.[10]) Da-

[1]) Die Ludi triumphales, gestiftet zur Erinnerung an den Sieg über Licinius bei Kalchedon am 18. Sept. 323, setzen die Circusspiele auf diesen Tag und lassen die drei übrigen Tage nicht vorausgehen (was wegen der bis zum 15. Sept. reichenden Ludi Romani nicht möglich war), sondern am 20. bis 22. Sept. (der 19. war durch den Geburtstag des Antoninus Pius besetzt) folgen; s. Mommsen CIL I² p. 329.

[2]) Ausnahmen bilden die Ceriales, die ausser am letzten (19. April) auch am ersten Tage (12. April) Circusspiele haben, die Plebei, an denen dies ausser am letzten Tage (16. Nov.) auch am zweiten, dem *Iovis epulum* (13. Nov.), der Fall ist, endlich die zweitägigen Genialici, an denen der Circustag vorausgeht.

[3]) Ausnahmen die Veneralia (1. April), *ludi in Minicia* (4. Juni = Natalis Herculis, s. Mommsen CIL I² p. 319) und die 7 *ludi votivi.*

[4]) 48 *missus* statt der normalen 24 sind notiert zum 18. Sept. (Circustag der Ludi triumphales, s. oben Anm. 1, und Geburtstag des Divus Traianus) und zum 8. Nov. (Geburtstag des Divus Traianus und des Constantius II.).

[5]) 18. Januar Geburtstag Gordians innerhalb der Ludi Palatini; 8. April *natalis* des Castor und Pollux innerhalb der Megalenses; 18. und 19. Juli *adventus Divi* und *ludi votivi* innerhalb der Ludi Francici; 19. Sept. Geburtstag des Antoninus Pius innerhalb der Ludi triumphales; 15. Dez. Geburtstag des Verus innerhalb der Ludi Lancionici.

[6]) *Ludi publici, quoniam sunt cavea circoque divisi* Cic. de leg. II 38 (die Worte des Gesetzes selbst II 22 sind schwer verderbt).

[7]) Mommsen, Röm. Forsch. II 42.

[8]) s. namentlich Liv. VIII 40, 2 f. (*dictator . . creatus*) *ut esset qui ludis Romanis . . . signum mittendis quadrigis daret;* auch bei den römischen Spielen des Latiar (S. 109) rennen *quadrigae* (Plin. n. h. XXVII 45).

[9]) z. B. Liv. XXVIII 9, 10. Flor. I 5, 6 und mehr bei Marquardt, Staatsverw. II 586.

[10]) Bei den Spielen der Arvalbrüder erscheinen *bigae* nur im J. 219 (CIL VI 2067, 11), genannt werden sie sonst neben den *quadrigae* z. B. Suet. Dom. 4 *sollemnes bigarum quadrigarumque cursus;* vgl. Caes. 39. Dion. Hal. VII 73. Cass. Dio LI 22, 4 u. a.

gegen weist die Rolle, die bei den Spielen sowohl der Saecularfeier wie des Arvalenfestes neben den *quadrigae* die *desultores*, d. h. von dem einen zweier nebeneinander rennenden Pferde aufs andere springende Reiter,[1]) spielen,[2]) auf hohes Alter auch dieses Bestandteiles der Spiele hin; von den schon bei der Einführung der Spiele unter Tarquinius Priscus erwähnten (Liv. I 35, 9) Faustkämpfern, sowie von ebenfalls nach Schluss der Wagenrennen stattfindenden Wettkämpfen im Ringen und Laufen[3]) ist nur selten die Rede; Kämpfe griechischer Athleten und Tierhetzen,[4]) militärische Exerzitien zu Fuss und zu Pferde,[5]) sowie auch der ursprünglich sacrale Ludus Troiae[6]) traten erst in den letzten beiden Jahrhunderten der Republik vereinzelt hinzu, bis dann in der Kaiserzeit die Mannigfaltigkeit und Pracht der circensischen Darbietungen sich mehr und mehr ins Ungemessene steigerte.[7]) Der Preis des Sieges ist ursprünglich, dem sacralen wie dem triumphalen Ursprunge der Spiele entsprechend, ein Kranz,[8]) zu dem im J. 461 = 293 nach griechischem Vorbilde die Palme trat.[9])

Über das erste Jahrhundert der im J. 390 = 364 eingeführten *ludi scaenici*[10]) sind wir nur sehr mangelhaft unterrichtet; dass sie ebenfalls auf

---

[1]) Liv. XXIII 29, 5 *desultorum in modum binos trahentibus equos .. in recentem equum ex fesso transultare mos erat.* Hygin. fab. 80. Prop. IV 2, 35 f. Manil. V 85 ff. Isid. orig. XVIII 39 und mehr bei Friedländer-Marquardt, Staatsverw. III 524, 5; die von Dionys. Hal. VII 73, 3 gegebene Erklärung, dass es ein Wettlauf der παραβάται gewesen wäre, beruht wohl nur auf falscher Etymologie von *desultores* (*quod olim, prout quisque ad finem cursus venerat, desiliebat et currebat* Isid. a. a. O.).

[2]) Act. lud. saec. August. Eph. epigr. VIII p. 233 Z. 154: *metae positae quadrigaeq(ue)* (vgl. die *equi quadrigarii* bei Fest. p. 351) *sunt missae et desultores.* Henzen, Act. Arv. S. 36 f.: *magister . . . signum quadrigis et desultoribus misit;* vgl. Liv. XLIV 9, 4 (bei den Ludi Romani) *nam semel quadrigis, semel desultore misso vix unius horae tempus utrumque curriculum complebat; quadrigae* und *desultorii* auch bei Cic. Muren. 57, *quadrigae, bigae, equi desultorii* bei Suet. Caes. 39 und Cassiod. var. III 51, 6. Wenn Cass. Dio LI 22, 4 neben συνωρίδες und τέθριππα auch κέλητες nennt, meint er damit sicher die Desultores, und darum wird man auch die von Serv. Aen. VIII 635 bei den Consualia erwähnten *celetes* auf sie beziehen dürfen.

[3]) Nach Dion. Hal. a. a. O. fanden nach Schluss der ἱππικοὶ δρόμοι Wettkämpfe von δρομεῖς, πύκται, παλαισταί statt. Cic. de leg. II 38 nennt als Bestandteile der Circusspiele *cursus, pugilatus, luctatio, curricula equorum.* Die Grabschrift eines *Fuscus cursor prasini* vom J. 35 n. Chr. zählt 53 Siege *Romae, 2 ad deam Diam* (also bei den Spielen der Arvalbrüder) auf (Notiz. d. Scavi 1894, 280); vgl. ausserdem Sueton. Aug. 43. Plin. n. h. VII 84 und die oben S. 382 A. 6. 7 für den Wettlauf an den Ludi Capitolini und den Robigalia angeführten Zeugnisse.

[4]) Bei den *ludi votivi* des M. Fulvius Nobilior im J. 568 = 186 *athletarum quoque certamen tum primo Romanis spectaculo fuit et venatio data leonum et pantherarum;* diese hier *athletae* genannten Leute sind die *pugiles graeci,* die bei Suet. Aug. 45 den *pugiles latini* gegenübergestellt werden.

[5]) So im J. 585 = 169 nach der ausführlichen Beschreibung bei Liv. XLIV 9, 3 ff. Die Bezeichnung dieser Uebungen als *pyrrhicha militaris* (Hist. aug. Hadr. 19, 8) oder *armatura* (Veget. de re mil. II 23) findet sich erst in der Kaiserzeit.

[6]) Zuerst wohl in der sullanischen Zeit, Plut. Cato min. 3, dann häufig in der früheren Kaiserzeit; die Zeugnisse bei Friedländer-Marquardt, Staatsverw. III 526, Litteratur oben S. 382 A. 3.

[7]) Nachweise bei Friedländer, Sitt.-Gesch. II[5] 257 ff.

[8]) Plin. n. h. XXI 7 (vgl. Cic. de leg. II 60). Paul. p. 69 *donaticae coronae dictae, quod his victores in ludis donabantur;* ebenso bei den Ludi scaenici Varro de l. l. V 178 *a corollis, quod eae, cum placuerant actores, in scaena dari solitae.* Suet. Vesp. 19.

[9]) Liv. X 47, 3 *palmaeque tum primum* (bei den Ludi Romani) *translato e Graecia more victoribus datae*; daher bei den Spielen der Arvalbrüder die regelmässige Notiz *magister . . . victores palmis et coronis argenteis* (CIL VI 2060, 19 bloss *coronis argenteis*) *honoravit,* Henzen, Act. fr. Arv. S. 36 f.

[10]) Liv. VII 2, 3: aus Anlass einer Seuche *ludi quoque scaenici, nova res bellicoso populo — nam circi modo spectaculum fuerat —*

von Etrurien kommende Anregungen zurückgehen und zunächst aus pantomimischen Tänzen unter Flötenbegleitung bestanden, ist glaubhaft überliefert,[1]) dass dazu bald volkstümlich urwüchsige Aufführungen dramatischer Art von der Gattung traten, die später in der Fabula Atellana sogar litterarische Ausgestaltung erfuhr, müssen wir annehmen, obwohl die Angaben der alten Gewährsmänner nicht auf wirklichen Nachrichten, sondern auf willkürlicher, namentlich eine durchgehende Parallelisierung mit griechischen Verhältnissen verfolgender Construktion beruhen.[2]) Dem Namen nach kennen wir von Darbietungen dieser Art den von dem bis auf die Knöchel reichenden Gewande der Darsteller so genannten *ludus talarius* oder *talaris*,[3]) eine nach den Zeugnissen[4]) recht ausgelassene, unter Musikbegleitung aufgeführte Vorstellung, die so populär war, dass selbst die strengen Censoren des J. 639 = 115 bei ihrem Einschreiten gegen die Auswüchse der *ars ludicra* sie ausdrücklich verschonten.[5]) Eine tiefgreifende Neuerung wurde im J. 514 = 240 vom Senate, dem die gesamte Spielpolizei oblag,[6]) vorgenommen, indem — wahrscheinlich nur für einen Teil der damals für *ludi scaenici* bestimmten Spieltage der Romani — an Stelle der bisherigen rohen Produkte einheimischer Kunst griechische Tragödien und Komödien in lateinischer Übertragung (*fabulae*) zur Aufführung bestimmt wurden;[7]) der Beschluss mag in Kürze gelautet haben *ludos scaenicos graecos esse faciundos*. Denn seitdem gehen bei den Ludi scaenici, nach Tagen getrennt, nebeneinander her die *ludi graeci*, an denen die Tragödien des Livius, Ennius, Pacuvius, Accius, die Komödien des Naevius, Plautus, Terenz aufgeführt werden, und die *ludi latini*, für die ausser der fortdauernden unlitterarischen Volksposse die Praetextae, die Togatae und sonstige lateinische Originaldramen den Spielplan füllen. Noch bei der Saecularfeier des Augustus[8]) umfassen die das Fest beschliessenden *ludi sollemnes* nur *ludi* (*scaenici*) *latini*, deren Abschluss am dritten Tage Rennen

inter alia caelestis irae placamina instituti dicuntur. Fest. p. 326 (und dazu Mommsen, Staatsr. II 472, 3). O. Ribbeck, Röm. Tragoedie S. 19 Anm. erinnert daran, dass auch das regelmässige Passionsspiel zu Oberammergau auf ein Gelübde in Pestzeiten zurückgeht.

[1]) Liv. VII 2, 4: *sine carmine ullo, sine imitandorum carminum actu ludiones ex Etruria acciti ad tibicinis modos saltantes haud indecoros motus more Tusco dabant* (aus ihm Val. Max. II 4, 4); vgl. Ovid. ars am. I 111 f.

[2]) Ausser dem bei Liv. a. a. O. vorliegenden Berichte des Varro (O. Jahn, Hermes II 225) s. Verg. Georg. II 385 ff. Tibull. II 1, 51 ff. Hor. epist. II 1, 139 ff.; vgl. im allgemeinen F. Leo, Hermes XXIV 67 ff. G. L. Hendrickson, Americ. Journ. of Philology XV 1894, 1 ff.

[3]) M. Hertz, De ludo talario s. talari, Ind. lect. Vratislav. 1873; unter den Arten der κωμῳδία zählt Lyd. de magistr. I 40 neben παλλιάτα, τογάτα, Ἀτελλάνη u. a. auch die καταστολαρία auf, in der Reifferscheid (Bursians Jahresber. XXIII 267) richtig den Ludus talaris erkannt hat.

[4]) Cic. ad Att. I 16, 3; de off. I 150. Quintil. XI 3, 58. Fronto p. 160 Nab.

[5]) Cassiod. Chron. z. J. 639 u. o. (Mommsen, Chron. min. II 131 f.) *his conss. L. Metellus et Cn. Domitius censores artem ludicram ex urbe removerunt praeter latinum tibicinem cum cantore et ludum talarium* (so Mommsen, überl. *talanum*). Die Massregel bedeutet wohl nicht weniger als eine zeitweilige Aufhebung der *ludi scaenici graeci* (s. unten S. 395).

[6]) Mommsen, Staatsr. III 1178.

[7]) Varro bei Gell. XVII 21, 42: *consulibus Claudio Centhone Appii Caeci filio et M. Sempronio Tuditano primus omnium L. Livius poeta fabulas docere Romae coepit.* Cic. Brut. 72: *Livius primus fabulam C. Claudio Caeci filio et M. Tuditano coss. docuit*; die Ludi Romani nennt ausdrücklich Cassiod. chron. z. J. 239, der thöricht *fabula* durch *tragoedia et comoedia* ersetzt.

[8]) Zum folgenden s. Mommsen, Ephem. epigr. VIII p. 268 ff., vgl. auch W. Christ, Sitz.Ber. Akad. München 1893 I 146 ff.

von *quadrigae* und *desultores* (S. 393 A. 2) bilden, dagegen die aus eigenen Mitteln von den Quindecimvirn hinzugefügten *ludi honorarii* (s. o. S. 387 A. 2) sowohl *ludi latini* wie *ludi graeci*;[1]) diese beiden Gattungen unterscheiden sich auch durch das Lokal der Aufführung; denn während die *ludi graeci* in den beiden neuen Theatern, dem des Pompejus und dem des Marcellus zur Aufführung kommen, wird für die *ludi latini* am Orte des Saecularopfers, d. h. bei der *ara Ditis in campo,* eine Bühne aufgeschlagen, und zwar in der ersten Nacht ohne Herrichtung eines Zuschauerraumes und einer Sitzgelegenheit für das Publikum,[2]) nachher unter Hinzufügung eines hölzernen *theatrum*. Das entspricht durchaus dem Brauche der älteren Zeit, wo die *ludi scaenici* in unmittelbarer Nähe des Tempels der Gottheit, welcher die Feier galt,[3]) und auf einer nur für die Aufführung vorübergehend aufgeschlagenen Bühne stattfanden, um welche herum die Zuschauer standen oder auf mitgebrachten Sesseln sassen;[4]) gegen die Versuche, dauernde Vorrichtungen für die Bühnenspiele mit festen Sitzplätzen zu schaffen, hat der Senat lange gekämpft,[5]) und wenn auch die Herstellung von Holzbänken für die jeweilige Vorstellung (*theatrum ligneum*) in der zweiten Hälfte des 2. Jahrh. v. Chr. sich durchgesetzt hatte, so hat doch erst die Revolutionszeit in dem im J. 699 = 55 vollendeten Theater des Pompejus das erste dauernde und massive Schauspielhaus gebracht.[6]) Die *ludi scaenici graeci* der Saecularfeier zerfallen wieder in die beiden Unterabteilungen der *ludi*

---

[1]) Dieselbe Scheidung auch in der Inschrift von Caere CIL XI 3613 (*ludos latinos et graecos fecer(unt) VI. V. IIII. III. pr(idie) K(alendas) et K(alendis) Mart(iis)* des J. 25 n. Chr.). Vgl. für einen ähnlichen Gegensatz Suet. Aug. 45: *spectavit autem studiosissime pugiles et maxime latinos, ... quos etiam committere cum graecis solebat* und den *latinus tibicen* oben S. 394 Anm. 5. Die *omnium linguarum histriones,* durch welche Caesar und August *regionatim* und *vicatim* allerlei Schaustellungen aufführen lassen (Suet. Caes. 39; Aug. 43), haben mit der Scheidung von *ludi graeci* und *latini* nichts zu thun, eher kann man daran denken, wenn Nero bejahrte Vornehme beiderlei Geschlechts zwingt, bei seinen Juvenalia (s. oben S. 390 A. 3) aufzutreten und nichts sie davor bewahren kann, *quominus graeci latinive histrionis artem exercerent* (Tac. ann. XIV 15).

[2]) Eph. epigr. VIII p. 233 Z. 100 f.: *ludique noctu sacrificio [co]nfecto sunt commissi in scaena, quoi theatrum adiectum non fuit* (vgl. Zosim. II 5, 3 κατασκευασθείσης σκηνῆς δίχα θεάτρου), *nullis positis sedilibus;* Z. 108 f.: *deinde ludi latini in the[a]tro ligneo, quod erat constitutum in campo s[ecu]ndum Tiberim, sunt commissi;* Z. 153 f.: *ludis scaenicis dimissis h(ora) .. iuxta eum locum, ubi sacrificium erat factum superioribus noctibus et theatrum positum et sc[ae]na, metae positae* u. s. w. Ebenso bei den *ludi honorarii* Z. 156 *latinos in theatro ligneo.*

[3]) So die Megalenses vor dem Tempel der Magna Mater auf dem Palatin (Cic. de harusp. resp. 24, dazu Hülsen, Röm. Mitteil. X 28), vgl. auch Augustin. civ. dei II 26; dass auch der scenische Teil der Ludi Apollinares im Circus abgehalten worden wäre, geht aus Liv. XXV 12, 14 nicht hervor, und die von Varro de l. l. V 153 im Circus erwähnten *spectacula* haben mit Bühnenspielen nichts zu thun.

[4]) Ritschl, Parerga Plaut. S. 212 ff.

[5]) Val. Max. II 4, 2 vom J. 599 = 155 *senatus consulto cautum est ne quis in urbe propiusve passus mille subsellia posuisse sedensve ludos spectare vellet* (*populusque aliquamdiu stans ludos spectavit* fügt Liv. per. XLVIII hinzu). In diesem Jahre wurde das von den Censoren M. Valerius Messalla und C. Cassius Longinus (*a Lupercali in Palatium versus* Vell. I 15, 3, also an der bisherigen Stelle der Megalenses) erbaute hölzerne Theater auf Senatsbeschluss kassiert (Liv. Val. Max. Vell. aa. OO. Oros. IV 21, 4. Appian. b. c. I 28. August. c. d. I 31; verallgemeinert von Tertull. de spect. 10; apol. 6).

[6]) Tac. ann. XIV 20: *quippe erant, qui Cn. quoque Pompeium incusatum a senioribus ferrent, quod mansuram theatri sedem posuisset. nam antea subitariis gradibus et scaena in tempus structa* (vgl. Vitruv. V 5, 7 *multa theatra quotannis Romae facta esse*) *ludos edi solitos; vel si vetustiora repetas, stantem populum spectavisse;* ein θέατρον πηκτόν noch bei den Ludi Palatini, Joseph. ant. XIX 90.

astici [1]) und *ludi thymelici*,[2]) erstere Darstellung von Tragödien und Komödien, letztere alle diejenigen künstlerischen Veranstaltungen umfassend, die nicht auf der Bühne, sondern in der Orchestra stattfanden,[3]) also insbesondere Vorträge von Chor- und Sologesängen und von Musikstücken, sowie Aufführung von Tänzen.[4])

Wie sich die *ludi graeci* zu den *ludi latini* verhalten, so stehen die Agones zu den Ludi im ganzen, es sind nach griechischer Art angelegte Wettspiele in den drei Abteilungen der *ἀγῶνες γυμνικοί*, *μουσικοί* und *ἱππικοί*.[5]) Nachdem vereinzelt schon in der späteren republikanischen Zeit nicht nur Kämpfe von griechischen Athleten,[6]) sondern auch musische Agone griechischer Einrichtung bei ausserordentlichen Spielen vorgeführt worden waren,[7]) wird in der Kaiserzeit diese Form die übliche für solche Feiern, die nicht alljährlich, sondern in längeren, meist vierjährigen Zwischenräumen stattfanden.[8]) Das erste Fest dieser Art waren die im J. 60 eingerichteten penteterischen Neronia,[9]) die aber bald durch den von Domitian im J. 86 zu Ehren des Juppiter O. M. gestifteten ebenfalls penteterischen Agon Capitolinus,[10]) der ein römisches Seitenstück zu den olympischen Spielen bilden sollte (*Καπιτώλεια Ὀλύμπια* CIG 2180b), in den Schatten gestellt wurde und in Vergessenheit geriet, bis ihn Gordian

---

[1]) Dieser Terminus, der von den *Διονύσια ἐν ἄστει* und den *ἀστικαὶ νῖκαι* entlehnt ist, auch bei Suet. Tib. 6; Calig. 20.

[2]) *θυμελικοὶ καὶ σκηνικοὶ ἀγῶνες* CIG 2826, vgl. Athen. VIII 350 B. Häufig ist die Erwähnung der *θυμελικοί*, *thymelici* im Gegensatze zu den Schauspielern (Ulpian. Dig. III 2, 4 pr. Artemid. oneir. II 3), s. im allgemeinen Mommsen, Ephem. epigr. VIII p. 270 f. J. Frei, De certaminibus thymelicis (Diss. Basel 1900) S. 5 ff.

[3]) Vitr. V 7, 2: *tragici et comici actores in scaena peragunt, reliqui autem artifices suas per orchestram praestant actiones; itaque ex eo scaenici et thymelici graece separatim nominantur.*

[4]) Isid. orig. XVIII 47: *thymelici autem erant musici scaenici, qui in organis et tibiis* (überlief. *liris*) *et citharis praecinebant. et dicti thymelici, quod olim in orchestra stantes cantabant super pulpitum, quod thymele vocabatur;* vgl. Cic. de leg. II 38 *cavea cantu vigeat, fidibus et tibiis;* zu den in der Orchestra stattfindenden Aufführungen gehörte ausser konzertartigen Musikvorträgen (Friedländer-Marquardt, Staatsverw. III 553 f. Friedländer, Sittengesch. III[5] 305 ff.; vgl. J. Frei a. a. O.) insbesondere der Pantomimus und die pantomimische *pyrrhicha* (Friedländer-Marquardt a. a. O. 551 ff. Friedländer a. a. O. II[5] 406 ff.).

[5]) s. über die griechischen Agone E. Reisch bei Pauly-Wissowa, Real-Encycl. I 836 ff. und die dort angeführte Litteratur.

[6]) s. oben S. 393 A. 4 und andere Beispiele bei Appian. b. c. I 99. Val. Max. II 4, 7. Plin. n. h. XXXVI 120; vgl. Polyb. XXX 14 über die Triumphalspiele des L. Anicius Gallus 587 = 167.

[7]) Bei der Einweihung des Theaters gab Pompejus u. a. *ἀγῶνας γυμνικοὺς καὶ μουσικούς* (Plut. Pomp. 52. Cass. Dio XXXIX 38, 1).

[8]) Die im J. 726 = 28 von den *sacerdotum quattuor amplissima collegia* dem Actischen Apollo *pro valetudine Caesaris* gelobten Quinquennalspiele (Mommsen, Res gestae D. Aug. [2] S. 40 ff.) hatten wahrscheinlich nach dem Vorbilde der *Ἄκτια* in Nikopolis (über diese s. Reisch bei Pauly-Wissowa, Real-Encycl. I 1213 f.) die Form des dreifachen griechischen Agon. Auf die Gestaltung der späteren römischen Agone haben die berühmten *Ἰταλικὰ Ῥωμαῖα Σεβαστά* in Neapolis (s. oben S. 284 Anm. 3) einen wesentlichen Einfluss geübt.

[9]) *Instituit et quinquennale certamen primus omnium Romae more graeco triplex musicum gymnicum equestre, quod appellavit Neronia,* Suet. Nero 12 (ebd. 21 *Neroneus agon*). Tac. ann. XIV 20. Cass. Dio LXI 21, 1. Eckhel D. N. VI 264. Friedländer, Sitt.-Gesch. II 436 f.; die gymnischen Spiele fanden in den Saepta statt (Suet. Nero 12), die musischen im Theater des Pompejus (Vita Lucani in Reifferscheids Sueton. p. 77, 17), die hippischen wahrscheinlich in dem *circus Gai et Neronis principum in Vaticano* (Plin. n. h. XXXVI 74, vgl. Hülsen bei Pauly-Wissowa, Real-Encycl. III 2581 f.).

[10]) Suet. Dom. 4. Censorin. 18, 15 und mehr bei Friedländer a. a. O. S. 437 ff. 575 ff. Wissowa, Real-Encycl. III 1527 ff.

im J. 240 unter dem Namen Agon Minervae von neuem ins Leben rief.[1]) Bei all diesen Feiern, zu denen, abgesehen von rasch wieder verschollenen Stiftungen verwandter Art,[2]) im J. 274 noch ein von Aurelian eingerichteter tetraetischer Agon Solis (oben S. 307) trat, spielen die hippischen Wettkämpfe, offenbar deshalb, weil sie den Römern das wenigste Neue brachten, die bescheidenste Rolle, um so reicher waren die gymnischen und musischen Agone ausgestattet, für welche Domitian in den von ihm erbauten Gebäuden des Stadium und Odeum[3]) würdige Räumlichkeiten schuf; eine besonders grosse Mannigfaltigkeit weisen die musischen Darbietungen auf, unter denen namentlich Wettkämpfe in griechischer und lateinischer Poesie und Beredsamkeit im Vordergrunde stehen.[4]) Der dem Sieger vom Kaiser persönlich aufgesetzte Eichenkranz des capitolinischen Agon war noch im 4. Jahrh. die höchste dem Dichter vorschwebende Auszeichnung.[5])

In prinzipiellem Gegensatze zu den *ludi* stehen die *munera*,[6]) d. h. Gladiatorenkämpfe (*munus gladiatorium*, auch *munus* allein im engeren Sinne) und Tierhetzen (*venationes*).[7]) Jeder Verbindung mit dem Gottesdienste entbehrend, haben sie in die staatliche Spielgebung erst verhältnismässig spät und mit Beschränkung auf ausserordentliche Veranstaltungen Eingang gefunden und sind auch in der Kaiserzeit, wo sie eine der beliebtesten Darbietungen waren, von den offiziellen, mit *ludi circenses* und *scaenici* gefeierten Spielen strengstens ausgeschlossen geblieben.[8]) Die Gladiatorenkämpfe sind, von den Etruskern,[9]) bei denen sie wahrscheinlich an die Stelle ehemaliger Menschenopfer am Grabe[10]) getreten waren, entlehnt, zur Feier privater Leichenspiele in Rom zuerst im J. 490 = 264 und dann häufig (oben S. 388 A. 4) vorgeführt worden, aber erst mehr als 150 Jahre später wagen es die Consuln des J. 649 = 105, P. Rutilius Rufus

---

[1]) Mommsen, Chron. min. I 147. Aurel. Vict. Caes. 27.

[2]) Friedländer a. a. O. S. 439 f.

[3]) Hieron. chron. ad a. Abr. 2105. Mommsen, Chron. min. I 146. Amm. Marc. XVI 10, 14 u. a.

[4]) Kaibel, Inscr. gr. Sicil. Ital. 2012. Stat. silv. III 5, 31 ff. V 3, 231. Flor. p. 183 Rossb.; solche Wettkämpfe fanden auch bei dem privaten *agon Albanus* des Domitian an den Quinquatrus (Stat. silv. III 5, 28 ff. IV 2, 65 ff. V 3, 227 ff.) und bei der *ara Lugudunensis* (Suet. Calig. 20. Juven. I 44) statt.

[5]) Auson. prof. V 5 ff. (p. 53 Peip.) und mehr bei Fiebiger in Pauly-Wissowas Real-Encycl. IV 1642.

[6]) *Ludi* und *munera* im Gegensatz zu einander z. B. Suet. Aug. 45; Tib. 34; strenge Trennung beider Gattungen ist auch überall durchgeführt in den Berichten über die kaiserliche Spielgebung, z. B. Monum. Anc. 4, 31 ff. Suet. Caes. 39; Aug. 43; Tib. 7; Nero 11; Dom. 4. Vgl. im allgemeinen Ritschl, Opusc. IV 637 ff.

[7]) Cic. de off. II 55. Paul. Dig. XXX 122 pr. und dazu Mommsen, Ephem. epigr. VII p. 402, 1; vgl. auch den kaiserlichen *curator munerum ac venationum* (Suet. Calig. 37).

[8]) Der Ersatz der *circenses* durch ὁπλομαχίαι an den Ceriales des J. 712 = 42 wird von Cass. Dio XLVII 40, 6 ausdrücklich als ungesetzlich bezeichnet; die in augusteischer Zeit mit den Quinquatrus verbundenen Gladiatorenkämpfe (s. oben S. 382 A. 4) fallen erst auf die Tage nach dem Feste (Ovid. fast. III 813), die weder *feriae* noch *ludi* sind.

[9]) Nicol. Damasc. bei Athen. IV 153 F, vgl. Müller-Deecke, Etrusker II 223 f.

[10]) Serv. Aen. III 67: *Varro quoque dicit mulieres in exsequiis et luctu ideo solitas ora lacerare, ut sanguine ostenso inferis satisfaciant; quare etiam institutum est, ut apud sepulcra et victimae caedantur. apud veteres etiam homines interficiebantur, sed mortuo Iunio Bruto* (vgl. Liv. per. XVI. Val. Max. II 4, 7) *cum multae gentes ad eius funus captivos misissent, nepos illius eos qui missi erant inter se composuit, et sic pugnaverunt. et quod munere missi erant, inde munus appellatum.*

und C. Manlius, unter Berufung auf die militärische Bedeutsamkeit der Gladiatorenkämpfe, diese bei öffentlichen Spielen ausserordentlicher Art zu bieten.[1]) Fast ebensolange dauert die Periode, in welcher diese *munera gladiatoria* eine zwar überaus populäre und begehrte, aber in der magistratischen Spielgebung nur ausserordentlicher Weise zulässige Darbietung[2]) bilden, in den letzten Jahrzehnten der Republik durch die Gesetzgebung *de ambitu* eingeschränkt,[3]) von den Kaisern zur Gewinnung der Volksgunst oft veranstaltet, aber wegen der in der Verfügung über grössere Gladiatorenbanden liegenden Gefahr für ihre Herrschaft nur selten anderen Personen gestattet.[4]) Ständig wurden die *munera gladiatoria* im hauptstädtischen Spielplane erst, als Claudius im J. 47 den Quaestoren die Pflicht auferlegte, beim Antritte ihres Amtes aus eigenen Mitteln Gladiatorenspiele zu geben;[5]) von Nero vorübergehend aufgehoben,[6]) von Domitian wiederhergestellt,[7]) ist diese Ordnung von Alexander Severus in der Weise modifiziert worden, dass nur die als *candidati principis* zur Quaestur Gelangten die Kosten dieser *munera* selbst zu tragen hatten, während die übrigen bescheidenere Gladiatorenspiele aus Mitteln der kaiserlichen Staatskasse (*arca fisci*, daher *quaestores arcarii*) bestritten, dafür aber auch keine Anwartschaft auf weitere magistratische Carrière erhielten.[8]) Demgemäss verzeichnet noch der Kalender des Philocalus an 10 Tagen des Dezember, die sich um den quaestorischen Amtsantrittstag (5. Dezember) gruppieren (2. 4. 5. 6. 8. 19.—24. Dezember), das quaestorische *munus* (mit der Beifügung *arca* bezw. *kandida*) als ständige Jahresfeier,[9]) und diese hat bis zum Anfange des 5. Jahrh. bestanden.[10]) Die *venationes*, die erheblich minder aufregend und gefährlich erschienen und daher auch bei sacerdotalen und magistratischen *ludi* zuweilen als Neben-

---

[1]) Ennod. paneg. in Theod. 85 p. 213, 25 Vogel (vgl. Val. Max. II 3, 2) und dazu Buecheler, Rhein. Mus. XXXVIII 476 ff.

[2]) Aus diesem Grunde ist die Auffassung von *munus* im Sinne einer dem Bürger im öffentlichen Interesse pflichtmässig obliegenden Leistung (= λειτουργία, Mommsen, Röm. Forsch. I 345, 38; Staatsr. I 9; Ephem. epigr. VII p. 401, 3) auf die stadtrömischen *munera* = Gladiatorenspiele (anders liegen die Verhältnisse in den Municipien und Provinzen, s. Mommsen, Ephem. epigr. VII p. 399 ff.) nicht wohl anwendbar; richtiger scheint die Erklärung Tertullians de spect. 12: *munus dictum est ab officio, quoniam officium etiam muneris nomen est; officium autem mortuis hoc spectaculo facere se veteres arbitrabantur.*

[3]) Cic. pro Sest. 133 (und dazu Schol. Bob. p. 309 Or.); de har. resp. 56; in Vatin. 37. Ascon. p. 78 f.

[4]) Cass. Dio LIV 2, 5 und mehr bei Mommsen, Ephem. epigr. VII p. 396.

[5]) Tac. ann. XI 22. Suet. Claud. 24.

[6]) Tac. ann. XIII 5.

[7]) Suet. Dom. 4; es steht wohl damit in Verbindung die Vollendung des von Vespasian begonnenen, schon von Titus im J. 80 dedicierten Amphitheatrum Flavium, welches das beim neronischen Brande zerstörte älteste steinerne Amphitheater, das des Statilius Taurus (erbaut 725 = 29), ersetzte; die Zeugnisse bei Gilbert, Topogr. III 329 ff.

[8]) Hist. aug. Alex. Sev. 43, 3: *quaestores candidatos ex sua pecunia iussit munera populo dare, sed ita, ut post quaesturam praeturas acciperent et deinde provincias regerent; arcarios vero instituit, qui de arca fisci ederent munera eademque parciora*; die im Zusammenhange damit erwähnte Absicht des Kaisers, die Tage der Gladiatorenkämpfe auf 30 zu erhöhen und über das ganze Jahr zu verteilen, kam nicht zur Ausführung.

[9]) Mommsen CIL I² p. 336; aus der Nähe der Saturnalien erklärt sich die irrige Ansicht, die Gladiatorenspiele fänden zu Ehren des Saturnus statt, Lact. inst. VI 20, 35. Auson. de fer. 35 f.

[10]) Usener, Rhein. Mus. XXXVII 479 f., vgl. auch Liebenam, Städteverwaltung S. 378 f.

leistung vorgeführt wurden,[1]) haben sie um mehr als ein Jahrhundert überdauert.[2])

Litteratur. MOMMSEN CIL I² p. 299 ff. L. FRIEDLÄNDER, Sitt.-Gesch. II⁵ 255 ff. und bei MARQUARDT, Staatsverw. III 482 ff. F. RITSCHL, Parerga Plautina et Terentiana (1845) S. 209 ff. 286 ff. und p. XVIII ff. (Ludi scaenici). BUSSEMAKER und SAGLIO bei DAREMBERG-SAGLIO, Dict. des antiquit. I 1187 ff. (Circus). G. LAFAYE ebd. II 1563 ff. (Gladiatores). E. POLLACK und CHR. HÜLSEN bei PAULY-WISSOWA, Real-Encycl. III 2571 ff. (Circus); hier überall ausführliche Behandlung des reichen antiquarischen Details, auf das im Rahmen dieser Darstellung nicht eingegangen werden kann, und Verzeichnisse der umfangreichen Speziallitteratur. MADVIG, Verfassung u. Verwaltung d. röm. Staates II 695 ff.

65. Die Örtlichkeiten des Kultus. Die *sacra stata sollemnia* sind durch das Grundgesetz ihrer Einführung wie an eine bestimmte Zeit, so auch an eine bestimmte Örtlichkeit gebunden,[3]) und zur Begründung eines staatlichen Gottesdienstes gehört notwendig auch die Bestimmung der Kultstätte, die Eigentum der Gottheit und damit dem menschlichen Rechtsverkehr ein für allemal entzogen ist. Dem Eigentum des Privatmannes am Boden steht einerseits das der Gemeinde, andererseits das der Gottheit gegenüber,[4]) die beiden Kategorien der *loca publica* und *loca sacra* gehören aber insofern eng zusammen,[5]) als einerseits der Gemeinde die Pflicht des Schutzes und der Instandhaltung der *loca sacra* obliegt,[6]) andererseits auch nur sie berechtigt ist, durch den Akt der *consecratio* die Eigenschaft einer Örtlichkeit als *locus sacer* zu begründen;[7]) es können also die *loca sacra* nur aus den *publica*, nicht aus den *privata* hervorgehen,[8]) und sie bleiben auch nach dem Übergange in das Eigentum der Gottheit unter Aufsicht und Verwaltung des Staates. Während die Bezeichnung *locus sacer* ebenso wie *dies nefastus* nur negativ die Exemption aus dem menschlichen Rechtsverkehre zum Ausdrucke bringt,[9]) ist der positive Name dafür *fanum*; wie die Tage in *festi* und *profesti*, so scheiden sich die Örtlichkeiten in *fana* und *profana*.[10]) Der Begriff der Sacertät haftet zunächst

[1]) So am Schlusse der *ludi honorarii* der augusteischen Saecularfeier verbunden mit dem Rennen der *quadrigae*, wie auch die Kaiser zuweilen bei Circusspielen nach einer bestimmten Zahl von Rennen eine *venatio* einschoben (Suet. Calig. 18; Claud. 21. Cass. Dio LX 23, 5; vgl. XLVIII 33, 4); s. MOMMSEN, Ephem. epigr. VIII p. 272.

[2]) Das späteste Zeugnis für Rom ist Cassiod. var. V 42 vom J. 523, vgl. FRIEDLÄNDER, Sitt.Gesch. II⁵ 379 f.

[3]) Liv. V 52, 2: *sacrificiis sollemnibus non dies magis stati quam loca sunt in quibus fiant.*

[4]) MOMMSEN, Staatsr. II 47 ff., vgl. auch I 3, 1.

[5]) *aut sacrom aut poublicom ese [locom]* CIL IX 439 f.; *qua sacrum qua publicum* Plaut. Trin. 1044; *in publico sacrove loco* Liv. XXV 1, 12. In der Lex Julia municip. (CIL I 206) Z. 29 heisst es: *quae via inter aedem sacram et aedificium locumve publicum et inter aedificium privatum est erit;* über loca *publica* und *sacra* einerseits, *privata* und *religiosa* andererseits s. MOMMSEN, Strafr. S. 812 A. 2; Zeitschr. d. Savigny-Stift. XVI Roman. Abt. S. 204 A. 1.

[6]) Frontin. Grom. p. 56: *locorum autem sacrorum secundum legem populi Rom. magna religio et custodia haberi debet . . . lucos sacros . . ., quorum solum indubitate p. R. est, etiam si in finibus coloniarum et municipiorum.* MOMMSEN a. a. O. II 61.

[7]) Gai. II 5: *sed sacrum quidem hoc solum existimatur, quod ex auctoritate populi Romani consecratum est, veluti lege de ea re lata aut senatusconsulto facto.* Ulpian. Dig. I 8, 9 pr.: *sacra loca ea sunt, quae publice sunt dedicata, sive in civitate sint sive in agro.*

[8]) Ulp. Dig. I 8, 9, 1: *sciendum est locum publicum tunc sacrum fieri posse, cum princeps eum dedicavit vel dedicandi dedit potestatem.*

[9]) Paul. Dig. XLI 2, 30, 1: *locum religiosum aut sacrum non possumus possidere.* Ulp. ebd. XLIII 8, 2, 19: *in loco enim sacro non solum facere vetamur, sed et factum restituere iubemur;* vgl. XVIII 1, 62, 1. XLIII 6, 1 pr.

[10]) Varro de l. l. VI 54: *fana nominata, quod pontifices in sacrando fati sunt finem.*

am Boden;[1]) die Gestaltung der auf diesem heiligen Boden befindlichen Kultstätte ist erst von sekundärer Bedeutung, es kann ein Hain, eine Quelle, eine Grube (*mundus*), eine Höhle (Faunus), ein Thor (Janus), eine bedeckte Feuerstelle (Vesta) sein, aber auch ein Altar (*ara*), eine Nische oder Kapelle (*aedicula*), ein Gotteshaus (*aedes sacra*), je nach der Eigenart der verehrten Gottheit, den Mitteln des Weihenden, dem mehr oder minder bedeutsamen Anlasse der Weihung und den bescheideneren oder anspruchsvolleren Anschauungen der Zeit, in der die Weihung erfolgt; die Rechtsstellung der Örtlichkeit ist jedoch in allen Fällen die gleiche.[2]) Die Terminologie der verschiedenen Gattungen von *loca sacra* weist zwar manche Schwankungen und Unsicherheiten auf, doch treten die Hauptunterschiede deutlich hervor. Der allgemeine Ausdruck *fanum* verengt sich vielfach derart, dass er entweder im Gegensatze zu *aedes* das schlichte Heiligtum alten Stils[3]) oder aber den Tempel ausserrömischer Gottheiten bezeichnet,[4]) umgekehrt erweitert sich *delubrum*, ursprünglich die beim Heiligtume gelegene Stelle, die mit fliessendem Wasser für die vor der Opferhandlung erforderliche Waschung Gelegenheit bietet,[5]) zur Bedeutungsidentität mit *fanum*;[6]) mit dem Worte *sacellum*[7]) werden einerseits von staatlichen Kultstätten die *loca dis sacrata sine tecto*[8]) bezeichnet, andererseits alle Arten

---

Paul. p. 88. 93; daher *fana sistere* im Sinne von *locum consecrare* (Fest. p. 351, vgl. oben S. 356 A. 1), ferner *fanatica pecunia* (CIL V 3924 f.) und *fanatica arbor* (Paul. p. 92) gleichbedeutend mit *sacra pecunia*, *sacra arbor* und die Gegenüberstellung von *sacrum* und *profanum* (Paul. p. 228: *profanum quod non est sacrum. Plautus 'sacrum an profanum habeas parvi penditur'*). Die Deutung *profanum* sei *quod ex religioso vel sacro in hominum usum proprietatemque conversum est* (Trebat. bei Macr. S. III 3, 3; vgl. Serv. Aen. XII 779 und Varro de l. l. VI 54 *profanum quod ante fanum coniunctum fano* „*profanum* ist was vorher *fanum* d. h. zum Heiligtume gehörig war") beruht auf Vermengung der Begriffe *profanum* und *profanatum*.

1) Marcian. Dig. I 8, 6, 3: *semel autem aede sacra facta etiam diruto aedificio locus sacer manet*; vgl. Plin. ad Trai. 71: *illud tamen parum expressisti, an aedes in peristylio Claudio facta esset. nam si facta est, licet collapsa sit, religio eius occupavit solum.*

2) Aus den Worten des Gaius II 4 *sacrae sunt, quae diis superis consecratae sunt, religiosae, quae diis manibus relictae sunt,* darf man nicht folgern, dass nur die Kultstätte der oberen Götter *locus sacer*, die der Unterirdischen bloss *locus religiosus* sei; das Grab ist nicht *sacrum* sondern bloss *religiosum* nicht weil es den Manen geweiht ist, sondern weil es nur auf privater Dedication beruht, dagegen sind die staatlich consecrierten Kultstätten der *di inferi* ebenso *loca sacra*, wie ihre Feste *feriae publicae* sind.

3) z. B. Cato bei Fest. p. 162 (bei dem Bau des Capitols): *fana in eo loco compluria fuere; ea exauguravit, praeterquam quod Termino fanum fuit; id nequitum exaugurari.*

4) Beispiele bei Jordan, Hermes XIV 577 f. Ruggiero, Dizion. epigr. III 34; daher die Bezeichnung *fanatici* für das Tempelpersonal der Bellona, Isis und Magna Mater (S. 291).

5) *Delubrum esse locum ante templum, ubi aqua currit, a deluendo* (also = ἀποῤῥαντήριον, vgl. *polubrum*), Cincius bei Serv. Aen. II 225, dort auch andere Etymologien; vgl. IV 56. Macr. S. III 4, 2. Ps.Ascon. p. 101 Or. Paul. p. 73. Isid. orig. XV 4, 9. Ps. Fronto de diff. Gr. L. VII 523, 25 K.

6) Im Gegensatze zu *aedes* z. B. Varro de vita pop. Rom. I bei Non. p. 494: *haec aedis, quae nunc est, multis annis post factast; namque Numae* (so Luc. Müller; *in quae omnia* Hss.) *regis temporibus delubra parva facta*; neben *fana* und *templa* in der Lex col. Genet. c. 128; mehr bei Jordan a. a. O. S. 578 ff.

7) Davon streng zu scheiden *sacrarium*, der Aufbewahrungsraum für die *sacra suppellex*, der nicht notwendig consecriert zu sein braucht. Ulpian. Dig. I 8, 9, 2: *sacer locus est locus consecratus, sacrarium est locus in quo sacra reponuntur, quod etiam in aedificio privato esse potest* (s. auch Ulp. ebd. XLIII 6, 1, 1); vgl. Jordan, Topogr. II 271 ff.

8) Fest. p. 318; vgl. Trebat. bei Gell. VII 12, 5: *sacellum est locus parvus deo sacratus cum ara.* Die Definition umfasst

von Privatheiligtümern, also Örtlichkeiten, denen der Charakter der Sacertät nicht zukommt.[1]) Seit dem Beginne der Republik hat die eigentliche *aedes sacra*, d. h. der als Wohnraum des Gottes gedachte, das Götterbild einschliessende Tempelbau etruskischer oder griechischer Anlage alle anderen Formen der Kultstätte verdrängt, die neben dieser Normalform allmählig aussterben oder sich nur als versteinerte Überreste einer älteren Kultusperiode erhalten. Die heiligen Haine (*luci sacri*,[2]) wohl zu unterscheiden von solchen Staatswaldungen, deren Nutzungsertrag zur Bestreitung bestimmter sacraler Ausgaben diente, s. oben S. 383, vgl. S. 343 A. 1) wurden in Italien und besonders in der nächsten Umgebung Roms infolge der Dichtigkeit der Bevölkerung und der Nötigung zur Ausnutzung des Bodens an Zahl und Umfang mehr und mehr beschränkt;[3]) es sind durchweg Gottheiten älterer Provenienz, deren Verehrung in Hainen in und bei Rom bezeugt ist,[4]) und wo ihr Kult eine wirklich eifrige Pflege geniesst, wie es z. B. bei Dea Dia seit Augustus wieder der Fall ist, wird mitten im Hain ein Gotteshaus gebaut, zu dessen Annex der erstere herabgedrückt wird. Ähnlich steht es mit den offenen Altären des älteren Gottesdienstes; alleinige Kultstätte bleiben sie nur für solche Gottheiten, deren Verehrung mehr oder weniger in Vergessenheit geraten ist,[5]) während im übrigen neben den alten Altar ein Tempel neuen Stils tritt, der den Mittelpunkt des Kultes bildet, wie das z. B. bei der *ara Martis in campo* (S. 133), der *ara Consi in circo* (S. 167), der *ara maxima* des Hercules (S. 223) u. a. geschehen ist; erst in der Zeit des Augustus rückt bei Neugründungen von Kultstätten die Altarform wieder in den Vordergrund, aber unter dem Einflusse der monumentalen Altarbauten der hellenistischen Zeit in Gestalt von umfangreichen Terrassenanlagen mit Balustraden und Treppen, wie das am besten bekannte Beispiel, die *ara Pacis augustae in campo* (S. 277), zeigt; Bauwerke ähnlicher Art waren die *ara Fortunae Reducis* (S. 212) und die wohl in derselben Zeit in grossartigen Dimensionen erneuerte *ara Ditis in Tarento* (S. 256), bescheidener jedenfalls die im Vicus Jugarius gelegenen Altäre der Ceres Mater (S. 247) und Ops Augusta (S. 169), die *ara gentis Iuliae* auf dem Capitol (S. 287 A. 5), die *ara Providentiae augustae* (S. 279 A. 2) u. a. Unter den als *sacella* charakterisierten staatlichen Kultstätten finden wir, abgesehen von solchen Heiligtümern älterer Herkunft, die später durch

---

nicht nur offene Altäre mit Einfriedigung (*saeptum*), sondern namentlich all die zahlreichen Heiligtümer in Kapellenform, in denen das Götterbild zwar in einer Nische oder *aedicula* untergebracht ist, der Opfernde aber davor auf dem *locus sacer sine tecto* steht.

[1]) Hier bringt also die Deminutivform nicht den kleinen Umfang, sondern die unvollkommene Eigenschaft zum Ausdrucke, denn diese Privatheiligtümer sind nur *quasi consecrata* (Cic. ad Att. XII 19, 1).

[2]) So heisst ausdrücklich der Hain der Dea Dia (CIL VI 2107, 4. 15 f. 2110, 9), ferner z. B. CIL VI 114. X 4104.

[3]) Varro de l. l. V 49: *lucus Mefitis et Iunonis Lucinae, quorum angusti fines. non mirum; iam diu enim late avaritia nunc est.* Frontin. Grom. p. 56, 19: *in Italia autem densitas possessorum multum improbe facit et lucos sacros occupat.*

[4]) z. B. Robigus, Anna Perenna, Furrina, Camenae, Albionae, Stimula, Libitina, Mefitis, Laverna; Beispiele heiliger Haine in Italien ausserhalb der römischen Staatsreligion s. bei Marquardt, Staatsverw. III 151, 2.

[5]) z. B. Febris, Laverna, Ajus Locutius, Juppiter Elicius u. a., s. das Verzeichnis stadtrömischer Altäre bei Ruggiero a. a. O. I 603 ff.; vgl. Kiepert-Hülsen, Formae urb. Rom. S. 4 ff.

Gotteshäuser ersetzt wurden,[1]) solche einer Reihe sehr alter, nachher so gut wie ganz verschollener Gottheiten,[2]) insbesondere aber fallen unter diesen Begriff die Larenkapellen an den Compita (S. 151 f.), die geradezu *κατ' ἐξοχήν sacella* heissen;[3]) daneben ist für diese Larenkapellen, wie überhaupt für alle diese eine Tempelcella en miniature darstellenden Heiligtümer (S. 400 A. 8), der nur die bauliche Form, nicht die sacralrechtliche Qualität treffende Ausdruck *aediculae* im Gebrauche.[4]) Alte Sonderformen der Kultstätte haben sich nur ausnahmsweise bis in die spätere Republik und weiterhin erhalten. Die einzige Gottheit, die sich dauernd und erfolgreich gegen die Annahme der herrschenden Tempelform gesträubt hat, ist Vesta; denn ihr Heiligtum heisst zwar allgemein *aedes Vestae* (anstatt bloss *vesta*, d. h. Herd, wie *ianus* = Thor) und hat die griechischen Architekturformen angenommen, aber sowohl die kleinen Dimensionen, wie die aussergewöhnliche Gestaltung als Rundtempel[5]) und namentlich das Fehlen eines Kultbildes zeigen deutlich, dass wir es hier nicht mit dem Wohnhause der Göttin, sondern trotz der modernen äusseren Ausstattung noch in alter Anschauung mit Herd und Vorratskammer (*penus*) der römischen Gemeinde zu thun haben (s. S. 29 und 143); aber ein Ausgleich war in sofern geschaffen, als wahrscheinlich schon in Ciceros Zeit, jedenfalls in der Kaiserzeit in unmittelbarer Nachbarschaft des Tempels eine staatlich geweihte *aedicula* mit dem Bilde der Göttin errichtet war.[6]) Janus und Faunus erhielten nicht nur Gotteshäuser modernen Stils, der eine am Forum holitorium (S. 94), der andere auf der Tiberinsel (S. 174), sondern auch ihre alten Kultstätten, der Janusbogen am Forum und die Wolfshöhle am Palatin, wurden durch Aufstellung eines Kultbildes zu einer Art zweithürigen Gotteshauses bezw. einer höhlenförmigen Bildnische umgeschaffen. Sonst

---

[1]) z. B. das *sacellum Quirini* (Fest. p. 254ᵃ 22, vgl. Paul. p. 255, 4) an der Stelle der späteren *aedes Quirini* (S. 140).

[2]) z. B. Naenia, Diva Rumina, Volupia, Strenia, Mutunus Tutunus u. a. Es sind das alles *di incerti* im varronischen Sinne (S. 65), und wenn Varro in der *de locis* überschriebenen Abteilung der Antiqu. rer. divin. in Buch V *de sacellis* und in Buch VI *de sacris aedibus* handelte, so fiel diese Scheidung zum guten Teile mit der in *di incerti* und *certi* zusammen.

[3]) z. B. Obsequ. 13 *circa compita sacellaque.* Liv. IV 30, 10 *in omnibus vicis sacellisque.* Prop. IV 3, 57 *flore sacella tego, verbenis compita velo.* Daher hat man unter den viel besprochenen *sacra publica pro sacellis* (Fest. p. 245, s. oben S. 335 A. 2) die Compitalia zu verstehen, und der *cur(ator) sacel(lorum) p(ublicorum)* der stadtrömischen Inschrift Eph. epigr. IV 863 hat zum mindesten in erster Linie mit den Larenkapellen zu thun gehabt.

[4]) So mehrfach in den Bauinschriften z. B. *aediculam regionis VI vico portae Collinae* CIL VI 450, ebenso 451. Ephem. epigr. IV 746; ferner Bull. com. XV 1887, 33 *aediculas La[rum] .. restituerunt magistri vicorum] urbis reg(ionum) [XIIII]*; vgl. über den Begriff der *aedicula* im allgemeinen Ruggiero a. a. O. I 139 ff., über die missbräuchliche Verwendung von *aedes* für *aedicula* Jordan, Herm. XIV 571 ff.

[5]) Serv. Aen. IX 408 *aedes rotundas tribus dis dicunt fieri debere, Vestae [Dianae,* gestrichen von Jordan, Tempel der Vesta S. 77 A. 6] *vel Herculi vel Mercurio.* Dass Hercules am Forum boarium einen Rundtempel besass, steht fest (oben S. 223 A. 1), die Annahme der gleichen Bauform für die *aedes Deae Diae* ist als irrig erkannt (Hülsen, Ephem. epigr. VIII p. 350), den Inhaber des erhaltenen Rundtempels am Tiber (S. Maria del Sole) kennen wir nicht (Hülsens Deutung auf das Portunium, oben S. 99, ist unbeweisbar), alle anderen Beispiele (s. Jordan, Topogr. I 1 S. 34 A. 58; Tempel d. Vesta S. 7 f.) sind ausserrömisch oder gehören erst der Zeit seit Augustus an.

[6]) Ueber die Reste dieser *aedicula Vestae* und die etwa aus hadrianischer Zeit stammende Weihinschrift *Senatus populusque Romanu[s] faciendam curavit* s. Jordan, Tempel d. Vesta S. 25 ff. 68.

herrscht das Tempelhaus unbedingt, Indigetes und Novensides, einheimische und fremde Götter bedienen sich derselben Form der Kultstätte, die Bedeutung der Gottheit macht so wenig einen Unterschied, dass man ohne Bedenken auch Göttern der Unterwelt, wie Vejovis (S. 191), und Quellgottheiten, wie Fons (S. 182) und Juturna (S. 183), solche Wohnhäuser in der Stadt erbaute. Die Anlage des Gotteshauses geschieht in fest bestimmten Formen. Bei der Wahl der Örtlichkeit kommen bestimmte sacrale Rücksichten in Betracht, indem z. B. der Kriegsgott Mars seine Tempel ausserhalb des Pomeriums (S. 133) erhält und ebenso wenigstens in älterer Zeit (S. 55) landfremde Gottheiten von der Innenstadt ausgeschlossen sind, während man andererseits das Haus eines der alten Götter gern in unmittelbarer Nähe oder an der Stelle seines ursprünglichen *fanum* erbaut.[1]) Der Tempel soll in der Regel nach allen Seiten hin freiliegen,[2]) und in der grossen Mehrzahl der Fälle geschieht die Absteckung des Grundplanes unter Heranziehung der Augurn (s. unten § 68), die unter Wahrung der komplizierten Vorschriften ihrer Wissenschaft und mit Anwendung bestimmter Spruchformeln einerseits die Örtlichkeit von allen etwa sonst auf ihr ruhenden sacralen Ansprüchen und Verpflichtungen befreien,[3]) andererseits sie durch genaue Bezeichnung der Grenzlinien gewissermassen aus dem umgebenden Terrain herausschneiden.[4]) Alle Gotteshäuser, die in dieser Weise inauguriert sind,[5]) haben rechteckigen Grundriss und es kommt ihnen Name und Qualität eines *templum* zu (s. darüber § 68); sie sind damit zur Verwendung für bestimmte staatliche Zwecke, die nur *in loco per augurem constituto, quod templum appellaretur* (Gell. XIV 7, 7), wahrgenommen werden konnten, geeignet,[6]) aber ihre Rechtsstellung unter den *loca sacra* erfährt dadurch keine Veränderung; denn wenn seit Augustus

[1]) E. Aust, De aedibus sacris S. 50 ff.

[2]) Daher hatte Varro die Ansicht aufgestellt *ideo loca sacra civitates habere voluisse, ne per continua aedificia incendia prolaberentur et ut esset quo confugerent plerique cum familia sua in periculis* (Serv. Aen. II 512). Was Vitruv. IV 5 (vgl. Hygin. Grom. lat. I p. 169 f.) über Tempelorientierung lehrt, passt auf römische Verhältnisse in keiner Weise und stammt jedenfalls aus einem griechischen Handbuch; Nissens geistreiche Theorie (Templum S. 162 ff., dazu Rhein. Mus. XXVIII 513 ff. XXIX 369 ff.) von einer Orientierung der Tempel nach dem Sonnenaufgangspunkte des Stiftungstages leidet an der verhängnisvollen Unklarheit darüber, welcher Tag der Stiftungstag ist; denn die Festlegung der Regionen des Tempels musste doch bei der Inauguration, also vor Inangriffnahme des Baues erfolgen, der überlieferte Stiftungstag aber ist durchweg der der Dedication nach vollendetem Bau (vgl. Jordan, Ephem. epigr. I p. 233). Vor allem aber sind alle Fälle, in denen es in neuerer Zeit gelungen ist, die früher unbekannten Inhaber bestimmter, ihrer Lage nach bekannter Tempel mit Sicherheit festzustellen und eine Probe auf die Richtigkeit von Nissens Hypothese zu machen, gegen ihn ausgeschlagen.

[3]) Das ist die *exauguratio* älterer Heiligtümer, die z. B. beim Bau des Capitols erfolgte (Cato bei Fest. p. 162. Liv. I 55, 2 f. V 54, 7. Serv. Aen. II 351).

[4]) Serv. Aen. I 446 *antiqui enim aedes sacras ita templa faciebant, ut prius per augures locus liberaretur effareturque, tum demum a pontificibus consecraretur ac post ibidem sacra edicerentur.* Varro de l. l. VI 53 *effari templa dicuntur ab auguribus, effantur qui in his fines sunt.* Man muss *effatus* im Sinne von *fando exemptus* fassen, vgl. Fest. p. 157 *locus ita effatus aut ita saeptus.* Liv. X 37, 15 *locus templo effatus.* Varro de l. l. VII 8 *quibusdam conceptis verbis finitus.*

[5]) Dass es die Mehrzahl war, sagt Varro de l. l. VII 10 *quod in urbe Roma pleraeque aedes sacrae sunt templa* und bei Gell. XIV 7, 7 *non omnes aedes sacras templa esse et ne aedem quidem Vestae templum esse* (vgl. Serv. Aen. VII 153). Rundtempel wie der der Vesta konnten ja keine *templa* sein, ob alle Gotteshäuser mit rechteckigem Grundrisse es waren, ist schwer zu entscheiden.

[6]) Insbesondere zu Senatssitzungen, s. Mommsen, Staatsr. III 926 ff,

es üblich wird, die vom Kaiser *in solo privato* erbauten Gotteshäuser als *templa* von den *aedes sacrae* des Staates zu unterscheiden,[1]) so ist das nur eine willkürliche Differenzierung in der Anwendung der beiden nach und nach so gut wie identisch gewordenen Ausdrücke und hat mit der technischen Bedeutung von *templum* nichts mehr zu thun.[2]) Ist das Tempelgebäude im Bau fertig gestellt, so erfolgt die Dedication durch den dazu befugten oder eigens dazu bestellten Magistrat (oben S. 338 f.) unter Assistenz des Pontifex Maximus oder eines der Pontifices, der ihm die Formel vorspricht (oben S. 331), wobei beide mit den Händen die Thürpfosten berühren.[3]) Mit der Aussprache der *sollemnia pontificalis carminis verba* (Seneca cons. ad Marc. 13, 1) durch den Magistrat vollzieht sich die *consecratio*, indem die Gemeinde sich ihres Eigentumsrechtes zu Gunsten der Gottheit entäussert und der Tempel Eigentum der Gottheit, also *res sacra*, wird.[4]) Diese Dedicationsformel enthält nicht nur die Angabe des Empfängers, des Dedicierenden und der Grenzen der überwiesenen Kultstätte,[5]) sondern auch die näheren Bedingungen der Überweisung,[6]) d. h. das für den Tempeldienst in Zukunft geltende Statut (*lex dedicationis*), für das bei manchen Abweichungen im einzelnen doch ein einheitliches Formular zu Grunde gelegt zu werden pflegt.[7]) Das Musterexemplar ist die *lex arae Dianae in Aventino* (oben S. 34), auf die für alle allgemein geltenden Bestimmungen einfach verwiesen wird,[8]) nur neu hinzutretende oder abweichende Festsetzungen werden eigens formuliert. Sie beziehen sich auf Schutz des Heiligtums gegen profane Inanspruchnahme, Verletzung und Beraubung,[9]) auf die vermögensrechtliche Behandlung der Gaben und Weihgeschenke,[10]) auf Zulässigkeit oder Unstatthaftigkeit bestimmter Opfer und

---

[1]) Jordan, Hermes XIV 567 ff.; vgl. Mommsen, Res gestae divi Augusti [2] p. 78 f.

[2]) Wenn zuweilen *aedes* als der engere Begriff neben *templum* gebraucht wird (CIL VI 10234, 8. 10. 23 *in templo Divorum in aede Divi Titi*. Röm. Inschrift Bull. com. XV 1887, 223 *aedem ipsius* [des Silvanus] *marmoratam a solo sua pecunia fecit et templum marmoris stravit idemq(ue) dedic(avit)*), so bedeutet *templum* das ganze Gotteshaus, *aedes* eine innerhalb desselben aufgestellte Kapelle.

[3]) *postem tenere* Liv. II 8, 7 f. Plut. Popl. 14 (vgl. Val. Max. V 10, 1. Seneca consol. ad Marc. 13, 1). Cic. de domo 133 (vgl. 119. 121). Serv. Georg. III 16.

[4]) Das vollständige Material bei Wissowa, Real-Encycl. IV 896 ff. 2356 ff.

[5]) z. B. *olleis legibus illeis regionibus, utei extrema [f]unda[menta sunt] lapide facta hoiusque aedis ergo uteique ad eam aedem scalasque lapide st[r]uctas [stru]end[as] columnae stant citra scalas ad aedem versus stipitesque aedis hu[ius] tabulamentaque* CIL IX 3513.

[6]) *in dedicatione et quis dedicet et quid et quo modo quaeritur* Cic. de domo 127.

[7]) Im ausführlichen Wortlaute erhalten sind insbesondere die *lex* der *aedes Iovis Liberi* zu Furfo vom 13. Juli 696 = 58 v. Chr. (CIL IX 3513 = Furf.), der *ara Augusti* zu Narbo vom 22. Okt. 12 n. Chr. (CIL XII 4333 = Narb.) und der *ara Iovis* zu Salona vom 9. Okt. 137 (CIL III 1933 = Salon.); mehr oben S. 6 A. 1; vgl. dazu Jordan, Krit. Beitr. z. Gesch. d. lat. Sprache S. 250 ff. Ruggiero, Dizion. epigr. I 149 ff. Das Nichtvorhandensein einer solchen *lex* wird als auffallend eigens angemerkt: *huius* (der Ops) *aedis lex nulla exstat neque templum habeat necne scitur*, Fest. p. 189.

[8]) *ceterae leges huic arae eaedem sunto, quae arae Dianae sunt in Aventino monte dictae* Salon. Narb.; vgl. CIL XI 361.

[9]) CIL VI 826: *hac lege dedicata est* (*ara*), *ne cui liceat intra hos terminos aedificium extruere, manere, negotiari, arborem ponere aliudve quid serere.* Dahin gehören auch die Ausnahmen von dem Verbote, irgend etwas zum Heiligtum Gehörendes zu entfernen oder zu vernichten: *si quis tergere ornare reficere volet, quod beneficii causa fiat, ius fasque esto* Narb., vgl. Furf.

[10]) *Si quis huic arae donum dare augereque volet, liceto, eademq(ue) lex ei dono esto, quae huic arae est* Narb., ausführlicher Furf. (s. oben S. 361 A. 9).

Sacralhandlungen,[1]) auf Zulassung oder Ausschluss einzelner Klassen von Personen,[2]) auf die Sporteln[3]) und die Beobachtung bestimmter Ritualvorschriften,[4]) endlich auf die dem Tempel etwa zustehenden Privilegien,[5]) wie z. B. das Asylrecht;[6]) alles, was uns über rituelle Eigentümlichkeiten mancher Kulte und Heiligtümer berichtet wird, geht in letzter Linie auf die betreffenden *leges dedicationis* zurück. Auch über die von Staatswegen bei dem Tempel regelmässig darzubringenden Opfer und sonstigen Festlichkeiten enthält die *lex dedicationis* die nötigen Anordnungen,[7]) doch erübrigen sich solche, falls — wie es bei den meisten Tempeln der Fall war — nur einmal alljährlich, nämlich am Stiftungstage, ein Staatsopfer dargebracht wurde, dessen Beschaffenheit vielleicht auch bereits in der *lex arae Dianae* allgemein geregelt war. Denn alle *aedes sacrae* begehen die Wiederkehr des Tages, an dem die Dedication erfolgte, als ihres *natalis*[8]) durch ein *sacrificium publicum*,[9]) dessen Darbringung — soweit nicht für den betreffenden Gottesdienst eigene Priester oder Genossenschaften bestellt sind — jedenfalls den Pontifices oder ihrem Unterpersonal (s. darüber unten § 67) oblag: obwohl durch diese Opferhandlungen der sacralrechtliche Charakter des Tages nicht affiziert wird, verzeichnen doch die jüngeren Zusätze der Steinkalender sie ebenso wie die *epula, ludi* und *merkatus* in ganz bestimmter Form,[10]) mit Angabe des Gottes und der Örtlichkeit: *Iano*

[1]) *Si quis hic hostia sacrum faxit, quod magmentum nec protollat, itcirco tamen probe factum esto* Salon. Narb. Vorschriften dieser Art sind in grosser Zahl überliefert, es gehört dahin z. B. das Verbot des Lectisternium bei der Ara Maxima (S. 224).

[2]) z. B. der Ausschluss der Weiber vom Gottesdienste der Ara Maxima (S. 227), der Männer vom Tempel der Bona Dea (S. 178), der Unfreien von dem der Mater Matuta (S. 98) und sonst (oben S. 333 A. 6).

[3]) *Sei quei ad hoc templum rem deivinam fecerit Iovi Libero aut Iovis Genio, pelleis coria fanei sunto* Furf.

[4]) z. B. Varro de l. l. VII 84 *in aliquot sacris et sacellis scriptum habemus ne quod scorteum adhibeatur* (vgl. oben S. 181 A. 5).

[5]) Eine lange Reihe solcher Privilegien enthielt die *lex templi Martis Ultoris*, aus der Cass. Dio LV 10, 2—5 (vgl. Suet. Aug. 29) einen Auszug gibt (s. oben S. 70).

[6]) Serv. Aen. II 761: *hoc autem (asylum) non est in omnibus templis nisi quibus consecrationis lege concessum est.* Die Einrichtung ist entschieden unrömisch (über das angebliche Asyl des Romulus s. Schwegler, Röm. Gesch. I 464 ff.), wir begegnen ihr beim griechischen Tempel der Ceres (Varro bei Non. p. 44) und bei dem des Divus Julius (Cass. Dio XLVII 19, 2).

[7]) In der Inschrift von Narbo steht die Aufzählung der Jahresfeste zwar nicht im Texte der *lex dedicationis*, aber in dem des Votum auf der Vorderseite des Steines.

[8]) Cic. ad Att. IV 1, 4: *idem natalis erat et Brundisinae coloniae et tuae vicinae Salutis.* Ovid. fast. III 837 f.: *Captae delubra Minervae, quae dea natali coepit habere suo* (vgl. III 812). Arnob. VII 32: *Telluris natalis est*; vgl. Tertull. de idol. 11. Lact. inst. VI 20, 34. Sehr häufig findet sich diese Bezeichnung im Kalender des Philocalus, der die Stiftungstage, soweit sie noch offiziell anerkannt sind, in den meisten Fällen (über Ausnahmen s. oben S. 391 A. 1) mit derselben Note (N· = *n(atalis)*) versieht, wie die Geburtstage der konsekrierten Kaiser, z. B. *n(atalis) Minerves* (21. März), *n(atalis) Mercuri* (15. Mai), *n(atalis) Musarum* (13. Juni), *n(atalis) Dianes* (13. August), *n(atalis) Asclepi* (11. Sept.) u. a. Sonst findet sich die gleiche Bezeichnung — abgesehen von dem *n(atalis) Urbis* an den Parilien — noch in den beiden Beischriften *n(atalis) chartis* (25. Jan.) und *n(atalis) annonis* (17. Mai), über deren Bedeutung Mommsen CIL I² p. 308. 318 zu vergleichen ist.

[9]) Diese Bezeichnung gebrauchen die Fasti Vallenses (CIL I² p. 240) zum 5. August (*Saluti in colle Quirinali sacrificium publicum*) und 8. August (*Sol(is) indigitis in colle Quirinale sacrificium publicum*); bloss *sacrificium* ebd. zum 21. und 27. August.

[10]) Dass auch diese jüngeren Zusätze der Steinkalender auf ein offizielles Exemplar zurückgehen, was Mommsen CIL I² p. 303 in Abrede stellt, scheint mir bei der grossen Uebereinstimmung der einzelnen erhaltenen Kalender untereinander in Inhalt und Form (nur die Fasti Praenestini geben, da sie die Form eines gelehrten Kommentars tragen, ein anderes Bild, in dem aber auch noch

ad theatrum Marcelli.[1]) Bei der Wahl des Stiftungstages hat man sich insofern an eine gewisse Norm gebunden, als man die Dedication von Tempeln der Götter ältester Ordnung, die eigene *feriae* besassen, eben an ihrem Festtage vornahm, so dass von nun an die *feriae publicae* und das Tempelopfer auf einen Tag fielen: beide Akte werden in den Kalendern deutlich geschieden in der Form OPAL(*ia*), *fer*(*iae*) *Opi, Opi ad forum.*[2]) Der Stiftungstag konnte eine Änderung erfahren, wenn der Tempel, nachdem er verfallen oder zerstört worden war, von Grund auf (*a solo*) wiederhergestellt wurde: es erfolgte dabei freilich keine neue Consecration, da diese am Boden haftete und durch die Beseitigung des Gebäudes nicht aufgehoben war (s. oben S. 400 A. 1), aber das Gebäude war ein neues[3]) und wurde neu dediciert, und der Tag dieser letzten Dedication wurde von nun an als Jahrestag des Tempels begangen: hatte man nicht absichtlich die Neueinweihung auf den alten Stiftungstag gelegt — was gewiss oft geschehen ist —, so wurde nunmehr dieser aus dem offiziellen Verzeichnisse der Staatsopfer getilgt und der neue dafür eingesetzt.[4]) Bei drei Altären der augusteischen Zeit (4. Juli Pax Augusta, 10. August Ceres Mater und Ops Augusta, 12. Oktober Fortuna Redux) wurde ausser dem Dedicationstage (der von dem Doppelaltare der Ceres und Ops zufällig nicht überliefert ist) auch derjenige Tag als Jahresfest (und zwar als volle *feriae* s. oben S. 378 f.) begangen, an dem der Beschluss ihrer Errichtung gefasst worden war (*quod .. ara .. constituta est* lautet die Formel), doch waren das nicht sowohl sacrale als politische Gedenktage zur Erinnerung an die Anlässe, welche die betreffenden Beschlüsse herbeigeführt hatten.[5])

Der Tempel selbst ist gedacht als die Wohnstätte der Gottheit: auf dem Vorplatze vor dem Eingange liegt der massive Opferaltar,[6]) das Tempelhaus umschliesst das Götterbild sowie das Besitztum des Gottes, den heiligen Hausrat (*sacra suppellex*), zu dem namentlich die Opfertische (*mensae*)[7]) und tragbaren Feuerherde (*foci*)[8]) gehören, ferner die Opfer-

die Züge der Vorlage zu erkennen sind) nicht zu bezweifeln; dieses offizielle Exemplar gab jedenfalls die Tempelopfer vollständig, die Willkürlichkeit der Auswahl liegt erst bei den Redaktoren der einzelnen Steinkalender (über die Fasti Maffeiani s. oben S. 259 A. 8).

[1]) Nur in seltenen Ausnahmefällen beziehen sich die in dieser Form gegebenen Notizen, für welche die Fasti Praenestini auch die ausführlichere Formulierung bieten *Iun[o]ni Lucinae E[s]quiliis quod eo die aedis eius [dedica]ta est per matronas* u. ähnl., auf andere als die Stiftungsfeiern; eine sichere Ausnahme ist das Kollektivopfer an die in Feuersnöten hilfreichen Gottheiten am 23. August (S. 185), ebenso wahrscheinlich das Opfer *Lunae in Graecost(asi)* am 24. August (S. 262), die gemeinsame Feier für Genius publicus, Fausta Felicitas und Venus Victrix *in Capitolio* am 9. Okt. (S. 157) und das nur von Ovid (fast. III 881 f.) erwähnte Opfer an Janus, Concordia, Salus und Pax am 30. März (S. 273).

[2]) Aust, De aedibus sacris p. 34 ff., dessen Aufstellungen inzwischen in mehreren Punkten durch neu gefundene Zeugnisse bestätigt worden sind. Ueber Veranlassungen zur Durchbrechung der allgemeinen Norm s. Wissowa, Analecta Rom. topogr. p. 13 f.

[3]) *feci*, nicht *refeci*, sagt Augustus im Monum. Anc. 4, 8 von seinen Wiederherstellungen älterer Tempel.

[4]) Erwiesen von Aust a. a. O. p. 44 ff. gegen Jordan, Ephem. epigr. I p. 235 ff.

[5]) Ueber die falsche Annahme, dass auch für den alten Tempel der Fortuna Muliebris an der Via Latina (oben S. 207 f.) sowohl der Tag der Constitution wie der der Dedication überliefert sei vgl. Wissowa a. a. O. p. 15 f.

[6]) Marquardt, Staatsverwalt. III 163. E. Reisch bei Pauly-Wissowa, Real-Encycl. I 1650 f.

[7]) Fest. p. 157: *mensae in aedibus sacris ararum vicem obtinent.* Macr. S. III 11, 5 f. Serv. Aen. VIII 279.

[8]) Serv. Aen. III 134: *Varro rerum divi-*

gefässe (*vasa*) und sonstigen Gerätschaften, in den auf sibyllinische Anordnung geweihten (später auch in anderen) Tempeln auch das *pulvinar*, d. h. das für die öffentliche Speisung des Götterbildes hergerichtete Polster.[1]) Diese ganze Ausstattung (*instrumentum*) wird zugleich mit dem Tempel consecriert und ist unveräusserliches Göttergut; dazu kommt dann als *ornamentum* der sich allmählig ansammelnde Vorrat von Weihgeschenken,[2]) dessen rechtliche Behandlung durch die *lex dedicationis* geregelt wird (oben S. 404 A. 10). Die Aufwartung beim Gotte liegt dem *aedituus*[3]) ob, der beim Tempel wohnt[4]) und die gesamte Verwaltung desselben von der Reinigung des Tempels bis zur Aufsicht über das Tempelgut und die etwa dort niedergelegten Dokumente und Wertstücke[5]) zu führen hat:[6]) von wem und auf welche Zeitdauer er bestellt wird, ist unbekannt, er untersteht aber denjenigen Magistraten, denen die *cura aedium sacrarum* anvertraut ist.[7]) Da der Tempel, abgesehen von dem Opfer am Stiftungstage und sonstigen etwa durch die *lex dedicationis* angeordneten Feiern, geschlossen ist, ist es die Hauptaufgabe des Aedituus, den Zutritt zum Tempel zu regeln; er lässt Privatleute, die etwa ein Gelübde an den Gott des Tempels

---

narum . . refert, inter sacratas aras focos quoque sacrari solere, ut in Capitolio Iovi Iunoni Minervae nec minus in pluribus urbibus oppidisque, et id tam publice quam privatim solere fieri . . . nec licere vel privata vel publica sacra sine foco fieri (vgl. dazu oben S. 351 A. 6 und S. 352 A. 2). Ueber die Verwendung der *foci* s. Henzen, Acta fratr. Arval. S. 93.

[1]) So weiht die Vestalin Licinia der Bona Dea *aram et aediculam et pulvinar* (Cic. de domo 136); von Caesar heisst es bei Cic. Phil. II 110 (vgl. Suet. Caes. 76) *ut haberet pulvinar simulacrum fastigium flaminem*.

[2]) Macr. S. III 11, 6: *namque in fanis alia vasorum sunt et sacrae suppellectilis, alia ornamentorum. quae vasorum sunt, instrumenti instar habent, quibus semper sacrificia conficiuntur; quarum rerum principem locum obtinet mensa, in qua epulae libationesque et stipes reponuntur. ornamenta vero sunt clipei, coronae et huiuscemodi donaria; neque enim dedicantur eo tempore, quo delubra sacrantur, at vero mensa arulaeque eodem die, quo aedes ipsae, dedicari solent. unde mensa hoc ritu dedicata in templo arae usum et religionem obtinet pulvinaris.* Vgl. Mommsen, Staatsr. II 58 f.

[3]) Das Material vollständig bei Marquardt, Comment. Mommsen. S. 378 ff. und Staatsverw. III 214 ff. D. Vaglieri bei Ruggiero, Dizion. epigr. I 271 ff. P. Habel bei Pauly-Wissowa, Real-Encycl. I 465 f. Die von Marquardt aufgestellte Unterscheidung zweier dem Range und Personalstande nach verschiedener Arten von Aeditui (*aeditui magistri* und *ministri* CIL VI 2212 f.) wird von Vaglieri und Habel mit Recht verworfen. Ueber die von Marquardt fälschlich mit den *aeditui* identifizierten *magistri ad fana templa delubra* der Lex Col. Jul. Genet. c. 128 vgl. L. Ohnesseit, Philol. XLIV 527 ff.

[4]) So schon in der Argeerurkunde bei Varro de l. l. V 52: *apud aedem Dii Fidii in delubro, ubi aeditumus habere solet.* Mehr bei Marquardt, Staatsverw. III 216, 6.

[5]) Digest. XXXI 77, 26. XLIII 5, 3, 3. XLVIII 13, 11, 2. Serv. Aen. IX 645. Ueber die strafrechtliche Behandlung des Diebstahls an solchen *res privatorum in aedem sacram depositae* (Dig. XLVIII 13, 6) vgl. Mommsen, Strafr. S. 762 f. Nur beim Tempel der Vesta nahmen die Vestalinnen selbst wichtige Dokumente zur Aufbewahrung (wahrscheinlich nicht im Tempel, sondern im Atrium Vestae, s. Jordan, Tempel der Vesta S. 72 A. 1) entgegen, Suet. Caes. 83; Aug. 101. Tac. ann. I 8. Cass. Dio XLVIII 37, 1. Appian. b. c. V 73. Plut. Anton. 58.

[6]) Paul. p. 13: *aedis sacrae tuitor, id est curam agens.* Varro de l. l. VII 12: *qui curat aedes sacras* (vgl. VIII 61). Gell. XII 10, 5: *qui aedibus praeest.* Der Ausdruck *custos aedis* im Sinne von *aedituus* findet sich für die Tempelhüter militärischer Corpora (CIL III 1158. 5822. IX 1609), in der stadtrömischen Inschrift CIL VI 435 beruht er auf unsicherer Ergänzung; der *curator templi* CIL VI 406 gehört zu einem Dolichenusheiligtume, kommt also für die amtliche Nomenclatur nicht in Betracht.

[7]) Der *aedituus aedis Telluris* L. Fundilius *arcessitus erat ab aedile, cuius procuratio huius templi erat* (Varro de re rust. I 2, 2; über die Aedilen als Träger der *sacrarum aedium procuratio* s. Cic. Verr. V 36. Varro de l. l. V 81. Paul. p. 13).

einzulösen haben, gegen Erlegung der vorgeschriebenen Gebühren (S. 343 A. 9) und unter Anwendung der Spezialvorschriften des Tempelstatutes zum Opfer zu[1]) und öffnet auch auf Verfügung der zuständigen Magistrate ausserordentlicher Weise den Tempel zur allgemeinen Benützung,[2]) soweit nicht die Kultvorschriften (z. B. beim Vestatempel, S. 143) dem entgegenstehen; die Funktion als Hausverwalter erfüllt er auch dadurch, dass er etwa im Bereiche seines Tempels vorfallende Prodigien meldet.[3])

Die Heiligtümer privater Weihung, mögen sie von Einzelpersonen oder von Geschlechtsverbänden, Collegien, Kultgenossenschaften, militärischen Corpora u. s. w. errichtet sein, folgen wie in der Benennung (*sacellum, aedicula, aedes*) und baulichen Anlage, so auch im ganzen Ceremoniell der Analogie der Staatstempel: die Dedication wird vom Weihenden oder von den befugten Vertretern der weihenden Corporation vollzogen, das Heiligtum steht unter einem besonderen Statut (*lex*)[4]) und feiert seinen *natalis*.[5]) Da aber die private Dedication eine *consecratio* nicht im Gefolge hat,[6]) gehören diese Kultstätten nicht zu den *loca sacra*, sie werden sacralrechtlich in die Klasse der *profana* gerechnet.[7]) Sie fallen aber in eine andere Kategorie, die ebenso neben den *loca sacra* (*fana*) und *profana* steht, wie die *dies religiosi* neben der Scheidung in *dies fasti* und *nefasti* (oben S. 376), sie sind mit einer *religio* behaftet, die sie zwar zunächst nicht rechtlich, aber doch thatsächlich in derselben Weise ausser Verkehr (*extra commercium*) setzt, wie die *loca sacra*.[8]) Dies gilt ausser von den Privatheiligtümern[9]) und den ausserhalb des *solum Italicum* gelegenen (oben S. 344 A. 7) Tempeln[10])

[1]) Seneca epist. 41, 1: *non sunt ad caelum elevandae manus nec exorandus aedituus, ut nos ad aurem simulacri quasi magis exaudiri possimus admittat.*

[2]) Liv. XXX 17, 6: *itaque praetor extemplo edixit, uti aeditui aedes sacras tota urbe aperirent;* vgl. oben S. 358 A. 8.

[3]) Liv. XLIII 13, 4 f.: *in urbe Romana duo aeditui nuntiarunt, alter in aede Fortunae anguem iubatum a compluribus visum esse, alter in aede Fortunae Primigeniae, quae in colle est, duo diversa prodigia.*

[4]) z. B. CIL XI 944: *Aninia Sex. l(iberta) Ge Iunonibus hanc aram locumque iis legibus dedicavit: si quis sarcire reficere ornar(e) coronar(e) volet, licet(o). si quit sacrifici quo volet ferre et ibi ubi volet uti, sine scelere sine fraude lic[et(o)].* Vgl. CIL V Suppl. Ital. 1273.

[5]) Lehrreich dafür sind die inschriftlich erhaltenen Statuten des *collegium salutare cultorum Dianae et Antinoi* zu Lanuvium (CIL XIV 2112 II 11 f. 30 f.) und des römischen *collegium Aesculapi et Hygiae* (CIL VI 10234, 11), auch die Inschrift eines *collegium Silvani* CIL X 444.

[6]) Dass missbräuchlich zuweilen das Verbum *consecrare* anstatt oder neben *dedicare* auch von privater Weihung gebraucht wird (z. B. CIL VI 360. X 444, 21. XI 1322. 4174. Catull. frg. 1, 1 Schwabe u. a.), beweist natürlich nichts dagegen.

[7]) Marcian. Dig. I 8, 6, 3: *si quis ergo privatim sibi sacrum constituerit, sacrum non est sed profanum.* Fest. p. 321: *si qua sacra suscepta sunt, quae ex instituto pontificum stato die aut certo loco facienda sint, ea sacra appellari tamquam sacrificium, ille locus, ubi ea sacra privata facienda sunt, vix videtur sacer esse* (d. h. der Name *sacra* bezieht sich hier nur auf die Opferhandlung, nicht auf die Rechtsstellung der Oertlichkeit); s. oben S. 323 A. 2.

[8]) Fest. p. 278 (aus Aelius Gallus): *idem religiosum quoque esse, quoniam sit aliquid, quod ibi homini facere non liceat; quod si faciat, adversus deorum voluntatem videatur facere.* Masur. Sabin. bei Gell. IV 9, 8 (vgl. Macr. S. III 3, 8): *religiosum est, quod propter sanctitatem aliquam remotum ac sepositum a nobis est.*

[9]) Das nach Cic. de har. resp. 32 von Piso kassierte *maximum et sanctissimum Dianae sacellum in Caeliculo* war ein Heiligtum des Gentilkultes, also privat, ebenso jedenfalls die Heiligtümer, von denen es ebd. heisst: *a Sex. Serrano sanctissima sacella suffossa inaedificata oppressa summa denique turpitudine foedata esse nescimus*: dass dabei nicht das *ius sacrum*, sondern die *religio* verletzt wurde, zeigen die Worte § 33: *tu meam domum religiosam facere potuisti?*

[10]) Plin. ep. ad Trai. 71 heisst es von

auch von den Blitzgräbern oder *bidentalia*,[1]) ferner von manchen durch verhängnisvolle Ereignisse der Vorzeit gekennzeichneten Örtlichkeiten der Stadt,[2]) vor allem aber von den Gräbern, die so sehr den Hauptbestandteil der *loca religiosa* ausmachen, dass die Juristen der Kaiserzeit gemeinhin unter diesem Ausdrucke nur sie verstehen.[3]) Für sie allein ist auch an die Stelle der blossen Warnung vor Versündigung durch Beschädigung oder profane Benützung ein wirklicher privatrechtlicher Schutz getreten.[4]) Es hat sich auf diese Weise ein recht kompliziertes Gräberrecht[5]) herausgebildet, indem einerseits das Privatrecht die *res religiosae* ebenso von Besitz, Veräusserung, überhaupt vom ganzen Rechtsverkehr ausschliesst, wie die *res sacrae*,[6]) und ausserdem die Verletzung des Grabes (nicht nur durch böswillige Beschädigung, sondern auch durch Einrichtung zur Wohnstätte oder durch Bestattung eines nicht dafür zugelassenen Toten) unter eine praetorische Deliktsklage stellt,[7]) andererseits aber die Pontifices ein weitgehendes Aufsichtsrecht über das gesamte Gräberwesen ausüben, so dass ihre Genehmigung zur Anlage von Gräbern,[8]) zu baulichen Veränderungen an ihnen, soweit durch sie die Lage der Leiche berührt wird,[9]) und zu der Überführung der Leiche in eine andere Grabstätte[10])

---

einer (privaten) *aedes Claudii* in Prusa: *nam si facta est, licet collapsa sit, religio eius occupavit solum*; vgl. Gai. II 7[a]: *proprie sacrum non est, tamen pro sacro habetur.*

[1]) Paul. p. 92: *fulguritum ... qui locus statim fieri putabatur religiosus;* daher *triste bidental* Hor. a. p. 471. Pers. 2, 27.

[2]) z. B. die Stelle, wo das Bild des vom Feldherrn devovierten aber nicht gefallenen Bürgers vergraben war (Liv. VIII 10, 12; vgl. oben S. 322 A. 3); über den *locus qui vocatur Doliola ad Cluacam maxumam* s. Varro de l. l. V 157: *Numae Pompilii religiosa quaedam post mortem eius infossa.* Anderes (zum Teil Unsicheres) bei Merkel, Proleg. ad Ovid. fast. p. CXLV ff., vgl. Lübbert, Comment. pontific. p. 52 f.

[3]) Schon bei Aelius Gallus (Fest. p. 278) sind die Beispiele für *sacrum, sanctum, religiosum — aedificium consecratum deo, murus, sepulcrum in quo mortuus sepultus aut humatus sit.* Dann definiert Gaius II 4 *religiosae res, quae dis manibus relictae sunt* (s. oben S. 400 A. 2) und erklärt das II 6 *religiosum (locum) nostra voluntate facimus mortuum inferentes in locum nostrum, si modo eius mortui funus ad nos pertineat* (ebenso Instit. II 1, 9. Marcian. Dig. I 8, 6, 4). Paul. sent. I 21, 7 *vendito fundo religiosa loca ad emptorem non transeunt nec in his ius inferre mortuum habet.*

[4]) A. Pernice, Sitz.-Ber. Akad. Berlin 1885, 1152 ff.

[5]) C. Ferrini, De iure sepulcrorum apud Romanos [aus dem Archivio giuridico], Bononiae 1883. F. Wamser, De iure sepulcrali Romanorum quid tituli doceant, Diss. v. Giessen, Darmstadt 1887 (dort S. 2 auch ältere Litteratur). Mommsen, Zeitschr. d. Savigny-Stift. XVI Rom. Abt. (1895) S. 203 ff.

[6]) z. B. *locum religiosum aut sacrum non possumus possidere* Paul. Digest. XLI 2, 30, 1; *sacram vel religiosam rem vel usibus publicis in perpetuum relictam ... inutiliter stipulor* Paul. Dig. XLV 1, 83, 5; ebenso Dig. XVIII 1, 6 pr. XVIII 1, 22. XVIII 1, 62, 1. Frontin. Grom. I p. 56. CIL X 3334. Vgl. W. Rein, Privatr. u. Civilprozess der Römer S. 181 ff.

[7]) Praetor. Edict Dig. XLVII 12, 3 pr.: *cuius dolo malo sepulcrum violatum esse dicetur, in eum in factum iudicium dabo* u. s. w. Mommsen, Strafr. S. 812 ff.

[8]) Erlaubnisurkunde mit dem *fieri placet* des Promagister pontificum CIL VI 2120; Anlage von Grabstätten *ex permissu pontificum* CIL IX 1729, *ex auctoritate et iudicio pontificum* VI 10675; *ex permissu pontificorum fecerunt sibi et suis ex decreto pontificum* CIL VI 8875; auf Erlegung einer Abgabe für die Erlaubnis weisen Wendungen wie *ex arca pontificum comparavit* VI 10812; *empta olla ab arka publica* VI 14413.

[9]) Ulpian. Dig. XI 8, 5, 1: *si religiosus locus iam factus sit, pontifices explorare debent, quatenus salva religione desiderio reficiendi operis medendum sit* (vgl. Marcian. ebd. XLVII 12, 7: *corruptum et lapsum monumentum corporibus non contactis licet reficere*). CIL VI 2963: ... *petiit a pontifices, ut sibi permitterent reficere n(ovum) monumentum iuris sui.* VI 22120: *permissu pontificum cc. vv. restituit.*

[10]) Paul. sent. I 21, 1: *ob incursum fluminis vel metum ruinae corpus iam perpetuae sepulturae traditum sollemnibus red-*

eingeholt werden muss. Diesem doppelten Rechtsstande entsprechend gibt es für Verletzung des Grabes und seines Rechtes ausser der praetorischen Deliktsklage auch eine andere Sühnung, indem der Stifter dem Schädiger oder auch dem Käufer und Verkäufer des Grabes eine dem Aerarium oder der *arca pontificum* zufallende Geldbusse (*poena*) androht,[1]) über deren Verwirkung eintretenden Falles das Pontificalcollegium entscheidet.[2])

Litteratur. E. Löbbert, Commentationes pontificales (1859) S. 1 ff. 70 ff. H. Jordan, Ueber die Ausdrücke *aedes templum fanum delubrum*, Hermes XIV 1879, 567 ff. Marquardt, Staatsverw. III[2] 145 ff. 307 ff. E. Aust, De aedibus sacris populi Romani inde a primis liberae reipublicae temporibus usque ad Augusti imperatoris aetatem Romae conditis, Diss. Marpurgi 1889; Die stadtrömischen Tempelgründungen der Kaiserzeit, Progr. Frankfurt a. M. 1898. E. de Ruggiero, Dizionario epigrafico I 139—202 (*aedes, aedicula*). 594—607 (*ara*). S. auch Anhang II.

66. Die Priesterordnung. Die römischen Staatspriester, *sacerdotes publici p. R. Quir.*,[3]) sind nicht Vertreter der Gottheit in dem Sinne, dass sie in deren Namen mit der Gemeinde und ihren Beamten zu verhandeln und an ihrer Statt Rechtsgeschäfte abzuschliessen hätten, auch nicht Vermittler zwischen Gottheit und Mensch, durch deren Hände der Verkehr des Sterblichen mit der Gottheit gegangen wäre, sondern wie der ganze Staatskult ein Zweig der Staatsverwaltung ist, so sind die Priester Organe dieser Verwaltung, bestimmt zur Ausführung der laufenden, der Gemeinde obliegenden Leistungen an die Gottheit und zur Pflege und Bewahrung der für den Verkehr mit der Gottheit massgebenden Traditionen und Satzungen. Zur Magistratur steht das Priestertum, seitdem die ursprünglich in der Person des Königs gegebene Vereinigung von Gemeindeamt und Gemeindepriestertum aufgegeben ist, nach Rechtsstellung und Organisation in ausgesprochenem Gegensatze;[4]) da die Abtrennung des Priestertums von der Magistratur vor allem durch das Bestreben veranlasst war, die ungestörte Handhabung des regelmässigen Gottesdienstes besser zu sichern, als dies bei den durch ihre Amtspflichten stark in Anspruch genommenen und oft von Rom ferngehaltenen Oberbeamten möglich war (s. oben S. 339 A. 8), so muss ursprünglich die Priesterwürde mit der Magistratur unvereinbar gewesen sein, ein Rechtssatz, der freilich in seiner ganzen Strenge nur für den Rex sacrorum, mit starken Einschränkungen

ditis sacrificiis per noctem in alium locum transferri potest. CIL X 8259 enthält die pontificale Erlaubnis zu einer solchen *translatio cadaveris;* sie geschieht *piaculo prius dato operis faciendi ove atra,* ebenso CIL VI 1884 *reliquiae traiectae eius . . ex permissu collegii pontific(um) piaculo facto;* vgl. auch CIL IX 4881 *corpus pontificum perm[issu] monimento in hoc tral[atum].* Die Erlaubnis wird auch vom Kaiser als Pontifex maximus erteilt (CIL III 1312. VI 8878), in den Provinzen, deren Gräber nicht *loca religiosa* sind, sondern nur *pro religiosis habentur* (Gai. II 7), durch den Proconsul (Plin. ad Trai. 68 f.).

[1]) Ueber solche Gräberbussen s. die reichen Zusammenstellungen bei Wamser a. a. O. S. 6 ff. 39 ff.; dass ihre Ansetzung auf genereller oder spezieller Genehmigung der Pontifices beruhte, zeigt CIL VI 29909: *ne veneat, ne fiduciare liceat, nec de nomine exire liceat secundum sententias pontificum cc. vv. s(upra) s(criptas).*

[2]) CIL VI 10284: *alioquin sit facultas cuicumque ex familia nostra adeundi per querellam pontifices cc. vv., quorum de ea re notio est, et poenam hs. L m. n. arcae collegii eorum inferendorum exsequendi.* VI 10791 *compellabitur a pontifices poenae nomine ss. XXX n.* Notiz. d. scavi 1885, 226 *quisq(uis) autem secus ara igne fecer(it), sciat se ad pontifices disputaturu(m).*

[3]) *sacerdotes publici* z. B. Liv. XXVI 23, 7. XLII 28, 10. Cic. de leg. II 20; über die engere Beziehung dieses Ausdruckes nur auf die Pontifices s. oben S. 340 A. 4.

[4]) Mommsen, Staatsr II 17 ff.

noch für den Flamen Dialis und eine Zeit lang auch für die beiden andern grossen Flamines in Geltung geblieben ist (unten § 67),[1]) während er sich im übrigen in das gerade Gegenteil verkehrte: denn die Bedeutung, die das Priestertum für das öffentliche Leben gewonnen hat, beruht in erster Linie darauf, dass seine Träger zugleich die höchsten Staatsämter bekleideten und damit im Senat die entscheidende Rolle spielten;[2]) aber eine Erinnerung an die frühere Incompatibilität von Magistratur und Priestertum hat sich darin erhalten, dass die Priestertümer niemals (auch nicht als die politisch bedeutsamsten von ihnen durch Volkswahl vergeben wurden) in die offizielle Rangliste der Ämterfolge rechtlich eingeordnet worden sind, sondern als incommensurabel neben den Magistraturen stehen.[3]) Höher als die Magistraturen gewertet wurden die Priesterstellen erst in der Kaiserzeit, als die alten republikanischen Ämter unter Beibehaltung der stolzen Namen zur thatsächlichen Bedeutungslosigkeit verkümmert waren.[4])

Der Bestellung besonderer Staatspriester ist eine Zeit vorausgegangen, in welcher die Gemeinde die Ausübung der ihr zufallenden sacralen Verpflichtungen innerhalb des Dienstes einer bestimmten Gottheit einem einzelnen Geschlechte übertrug (oben S. 340), das dann aus seiner Mitte die für die Ausführung der verschiedenen sacralen Akte geeigneten Personen zu stellen hatte. Eine Priesterschaft wurde daraus erst, als nicht mehr das ganze Geschlecht, sondern eine geschlossene Zahl von Einzelpersonen, zunächst noch unter Beibehaltung der Bindung an ein bestimmtes Geschlecht, Träger von sacralen Funktionen im Namen der Gemeinde wurde: die Luperci enthalten in ihrer Bezeichnung als Quinctiales und Fabiani noch eine Erinnerung an diesen Rechtszustand, ebenso liegt im Namen der *fratres Arvales* und wohl auch des *pater patratus* bei den Fetialen der Hinweis auf ehemalige Blutsgenossenschaft innerhalb der Priesterschaft. Mit dem Aufgeben dieser gentilicischen Zusammengehörigkeit entstanden dann die priesterlichen *sodalitates*, wie die *sodales Titii*, zuweilen ursprünglich auf einen zwar nicht verwandtschaftlichen, aber lokalen Zusammenhang ihrer Mitglieder basiert, wie die Salier vom Palatin und vom Quirinal. Es ist allen priesterlichen Genossenschaften, mit Ausnahme der

[1]) Dem Salier gibt die Wahl zu einer Magistratur das Recht zum Austritt (dass Val. Max. I 1, 9 *quamvis vacationem huius officii honoris beneficio haberet* so, nicht von einem blossen Dispens von der Beteiligung am Tanz zu verstehen ist, beweist CIL VI 1978, 2. 1980, 9, wonach der Consul gewordene Salier austritt und sein Platz neu besetzt wird), zwingt ihn aber nicht dazu (Val. Max. a. a. O. Macr. S. III 14, 14); dass jedoch die Pflichten des Saliers mit denen des Beamten in bedenklicher Weise in Kollision geraten konnten, zeigt das Beispiel des älteren Africanus, der im J. 564 = 190 als Legat seines Bruders zu 30tägiger Unthätigkeit verurteilt war, weil er während der Festzeit seiner Priesterschaft den Aufenthalt nicht wechseln durfte (Polyb. XXI 13, 10—12. Liv. XXXVII 33, 6).

[2]) Cic. de domo 1: *cum multa divinitus, pontifices, a maioribus nostris inventa atque instituta sunt, tum nihil praeclarius, quam quod eosdem et religionibus deorum immortalium et summae reipublicae praeesse voluerunt, ut amplissimi et clarissimi cives republica bene gerenda religiones, religionibus sapienter interpretandis rem publicam conservarent.*

[3]) Daher werden in den Cursus honorum in der Regel Magistraturen und Priestertümer in getrennten Reihen nebeneinander aufgeführt, Mommsen, Staatsr. I 544.

[4]) Tac. hist. I 77: *Otho pontificatus auguratusque honoratis iam senibus cumulum dignitatis addidit.* Suet. Vitell. 5: *non solum honoribus verum et sacerdotiis amplissimis auctus.* Seneca de ira III 31, 2. Plin. ad Trai. 13. Hist. aug. Aurelian. 49, 6.

Fetiales, die als Vollzieher der völkerrechtlichen Sacralacte eine umfassende und in mancher Hinsicht mit der der Pontifices und namentlich der Augurn vergleichbare Thätigkeit üben, das gemeinsam, dass ihnen nicht die Ausübung je eines Gottesdienstes im ganzen Umfange seiner Anforderungen, sondern die Vollziehung bestimmter einzelner feierlicher Kulthandlungen (des Lupercalienumlaufes, des Flurumganges, der Kriegstänze) zugewiesen ist, und in dieser Wirksamkeit haben sie sicher lange schon neben dem Gemeindepriestertum des Königs bestanden. Ihnen gegenüber stellen die übrigen Priestertümer eine jüngere Schicht insofern dar, als sie zwar auch noch in die Königszeit hinaufreichen, aber nicht als selbständige *sacerdotia populi Romani,* sondern entweder als vom Könige bestellte und unter seiner Verantwortung handelnde Vollzieher des Dienstes einzelner Gottheiten, wie die Flamines und die Vestalinnen, oder als sachkundige Berater auf verschiedenen Gebieten sacralen Lebens, wie die Pontifices und die Augurn. Erst mit dem Ende des Königtums wurden daraus zwei selbständige nicht mehr auf gentilicischer Grundlage aufgebaute[1]) *collegia sacerdotum,*[2]) indem die Augurn als Träger einer Spezialwissenschaft für sich blieben, die Pontifices aber die Flamines, Vestalinnen und den an Stelle des Königs getretenen Rex sacrorum mit sich zu einem gemeinsamen Collegium vereinigten, das die gesamte priesterliche Thätigkeit des Königs auf sich nahm; daneben bestanden jene alten Sodalitäten für ihre Spezialfunktionen weiter fort und wurde die ursprünglich wahrscheinlich nur von Fall zu Fall bestellte unständige Kommission (*IIviri sacris faciundis*) für Aufschlagung nnd Ausdeutung der sibyllinischen Orakel zu einem neuen Priestertume, das für den ganzen *graecus ritus* die Centralstelle bildete. Weitere Neugründungen sind — abgesehen von der bedeutungslosen Abzweigung der *IIIviri epulones* vom Pontificalcollegium — bis zum Ausgange der Republik nicht erfolgt, die durch Erweiterung des Götterkreises und Vermehrung der sacralen Leistungen neu erwachsenden Aufgaben wurden entweder vom Pontificalcollegium übernommen oder durch mit dem neuen Gottesdienste in Rom eingewanderte und nun staatlich anerkannte Sonderpriester erledigt oder endlich ad hoc gebildeten Kultgenossen-

[1]) Sie stehen sogar im direkten Gegensatze zu den gentilicischen Priestergenossenschaften durch die Bestimmung, dass nicht zwei Angehörige derselben (patricischen) Gens dem gleichen Collegium angehören dürfen (Cass. Dio XXXIX 17, 1, dazu Bardt, Priester der vier grossen Collegien S. 34 ff.; für die Sodalitäten gilt der Grundsatz nicht, denn bei den Saliern finden wir Vater und Sohn gleichzeitig in der Priesterschaft, Val. Max. I 1, 9); andererseits erinnert an die früher in den Priestertümern herrschende Blutsverwandtschaft die — wenigstens als Forderung — zwischen den Mitgliedern des einzelnen Collegiums bestehende Intimität (Cic. epist. III 10, 9: *amplissimi sacerdotii collegium, in quo non modo amicitiam violari apud maiores nostros fas non erat, sed ne cooptari quidem sacerdotem licebat, qui cuiquam ex collegio esset inimicus*) und das Pietätsverhältnis, das den einzelnen Priester speziell mit demjenigen Kollegen verknüpft, der ihn ins Amt eingeführt hat (*et cooptatum me ab eo in collegium . . . et inauguratum ab eodem, ex quo augurum institutis in parentis eum loco colere debebam* Cic. Brut. 1).

[2]) Die Bezeichnung als *collegium* beschränkt sich zunächst im strengen Sinne auf Pontifices und Augures im Gegensatze sowohl zur Magistratur (Mommsen, Staatsr. I 32) wie zu den priesterlichen Sodalitäten (ungenau *collegium fetialium* Liv. XXXVI 3, 7; *collegium saliorum* Val. Max. I 1, 9); die Decemviri sacris faciundis und Tresviri epulones sind erst durch ihre äusserliche Gleichstellung mit dem Pontificat und Augurat mit unter den Begriff der *collegia* gezogen worden; vgl. auch Mommsen, Staatsr. III 999, 3.

schaften (*collegia*) übertragen, die, ebenso wie früher die Geschlechter, staatliche Kultakte vollzogen, ohne ihrerseits sacerdotalen Charakter zu tragen. Erst die Einsetzung der Sodales Augustales im Jahre 14 n. Chr. bringt wieder ein neues Staatspriestertum, organisiert nach dem Typus der alten Sodales Titii, und dieses ist (da die übrigen Sodalitäten des Kaiserkultes nur als seine Fortsetzungen anzusehen sind) die einzige Neugründung der Kaiserzeit geblieben bis auf die Schaffung der Pontifices Solis für den Sonnenkult Aurelians.[1])

Sämtliche altrömischen Priesterschaften (mit Ausnahme der wahrscheinlich von Haus aus unständigen *IIviri sacris faciundis* und der jungen *IIIviri epulones*) führen Individualnamen, die zum guten Teil nicht erst in Rom geprägt, sondern in Latium und über dessen Grenzen hinaus seit alter Zeit heimisch sind (Fetiales, Salii, Pontifices); ihre Bestimmung tritt selten im Namen so deutlich hervor, wie es bei den *Salii* und *Arvales* der Fall ist, die meisten Namen sind etymologisch dunkel (*Fetiales, Titii,* auch *Augures*) oder trotz durchsichtiger Wortbildung (*Pontifices, Luperci*) in dem Grunde ihrer Bedeutung nicht recht fassbar. Das Wort *flamen* ist nicht die Bezeichnung einer Priesterschaft, sondern einer bestimmten Funktion, der des Opfervollziehers, und begegnet darum ausser bei den 3 grossen und den 12 kleinen Flamines des Pontificalcollegiums auch bei andern Priestertümern (z. B. bei den Arvalen), in den Curien[2]) und namentlich im municipalen und provinzialen Gottesdienste;[3]) der allgemeine Ausdruck *sacerdos* unter Beifügung des Namens der Gottheit ist von der offiziellen Nomenclatur der Staatspriestertümer ausgeschlossen geblieben, er findet sich, um die *sacerdotes Albani, Lanuvini, Caeninenses* u. s. w. als von Haus aus zur Kategorie der Municipalkulte gehörig hier bei Seite zu lassen, nur bei den Priesterinnen der staatlich anerkannten griechischen Kulte, so den *sacerdotes publicae Cereris p. R. Quir.* (S. 244), *sacerdotes Bonae deae* (S. 179), *sacerdotes Matris Deum Magnae XVvirales* (S. 265), und bei untergeordneten priester-

---

[1]) Die Begründung des hier Ausgeführten s. oben S. 339 f. und in den die einzelnen Priestertümer behandelnden §§ 67—70.

[2]) Paul. p. 64 *curiales flamines curiarum sacerdotes* (vgl. Dion. Hal. II 21, 3); sie stehen ebenso neben den Curiones wie bei den *montani montis Oppi* nebeneinander *mag(istrei) et flamin(es)* erscheinen (Bull. com. XV 1887, 156 ff.); das zeigt deutlich die Inschrift der Curia Iovis von Simitthus (CIL VIII 14683), in der es einen *magister* (= Curio, vgl. CIL VIII 11008) und einen *flamen* (vgl. auch CIL VIII 2596) gibt. Daraus geht hervor, dass der Curio Vorsteher der Curie, nicht aber Priester ist; wenn Varro de l. l. V 83 und Dion. Hal. II 64, 1 (vgl. auch Paul. p. 49) die Curiones unter die Priester rechnen, so tragen sie damit den Verhältnissen ihrer Zeit Rechnung, wo die Curien nach Wegfall aller politischen Bedeutung nur noch sacralen Zwecken dienten und die Curiones nur noch sacrale Obliegenheiten hatten; in der Kaiserzeit ist daher das Amt des *sacerdos curio sacris faciundis* (CIL VIII 1174) oder *curio p(opuli) R(omani) sacris faciundis* (Notiz. d. scavi 1894, 283) thatsächlich eines der ritterlichen Priesterämter geworden (CIL II 1262. VI 2169. 2174. VIII 1174. 3845. IX 2213. X 3761. 6439 [= VI 1578]. XI 1331. XII 4354. Notiz. d. scavi a. a. O.).

[3]) Beispiele (die sich aus den Indices des CIL vervollständigen lassen) bei H. Herbst, De sacerdotiis Romanorum municipalibus quaestio epigraphica (Diss. Halis Sax. 1883) S. 5 ff. O. Hirschfeld, Sitz.-Ber. Akad. Berlin 1888, 849 ff. Wie hier *flamen* mit *sacerdos* gleichbedeutend geworden ist, so hat sich auch *pontifex* stellenweise zu der gleichen Bedeutung verallgemeinert, so namentlich in Spanien (O. Hirschfeld, Götting. gel. Anz. 1870 S. 1109 f. Herbst a. a. O. S. 9. CIL II Suppl. p. 1133); vgl. insbesondere den *pontifex Palatualis* = *flamen Palatualis* (CIL VIII 10500. XI 5031), *pontifex Flavialis* (CIL VI 1690 f.), *pontifex Herculis* (Bull. com. XX 1892, 57).

lichen Organen wie dem *sacerdos virginum Vestalium* (CIL VI 2150), den *sacerdotes sacrae urbis*[1]) und den *sacerdotes bidentales* (S. 121). Noch fremder ist der offiziellen Nomenclatur die ausserhalb Roms und namentlich bei den *sacra peregrina* häufig auftretende Bezeichnung *antistes*, die mit Beziehung auf die römischen Staatspriestertümer nur in gewählter und untechnischer Ausdrucksweise vorkommt.[2])

Eine Rangordnung der Priestertümer unter einander — denn der alte *ordo sacerdotum* (Fest. p. 185, s. oben S. 20) gilt nur für die im Pontificalcollegium vereinigten Vertreter des Dienstes einzelner Gottheiten — hat sich erst allmählig und nur für einen Teil derselben herausgebildet. An die Pontifices und Augures, die als die für den Staat bedeutsamsten Collegia auch allein auf die römischen Kolonien übertragen worden sind, rücken zunächst die Decemviri sacris faciundis heran,[3]) und durch die Einführung der Volkswahl für diese drei Priesterschaften samt den mit den Pontifices durch ihre Entstehung eng verbundenen Epulones bildet sich der Begriff der *sacerdotum quattuor amplissima collegia*[4]) heraus, welche in der Kaiserzeit in der Weise eine Einheit darstellen, dass bis zum Anfange des 3. Jahrhunderts kein Privatmann zwei dieser Priesterwürden in seiner Person vereinigen konnte (unten S. 423) und das Streben der Aspiranten dahin ging, den nächsten frei werdenden Platz in einem dieser Collegien, gleichviel welchem, zu erhalten;[5]) während man in der republikanischen Zeit Wert darauf legte, in demselben Collegium einen Platz einzunehmen, dem der Vater angehört hatte,[6]) ist in der Kaiserzeit innerhalb der Ämter- und Priesternobilität oft der Sohn in ein andres der vier grossen Collegien aufgenommen worden als der Vater.[7]) Dieser Kreis hat dann insofern eine Erweiterung erfahren, als die im J. 14 n. Chr. gegründeten Priester des Divus Augustus, die Sodales Augustales (samt ihren späteren Fortsetzungen) den vier grossen Collegien zwar nicht völlig gleichgestellt, aber doch im Range sehr nahe gerückt wurden.[8]) Von den sonstigen Priesterschaften beanspruchen

---

[1]) CIL VI 2136 f.; nach Mommsen z. d. Inschr. sind sie mit den *sacerdotes virginum Vestalium* identisch.

[2]) z. B. Cic. de domo 2. 104; de har. resp. 14. Liv. I 20, 3. CIL VI 2143. Symm. epist. I 68. II 36. IX 147 und mehr bei Habel in Pauly-Wissowas Real-Encycl. I 2536 f.

[3]) Mit dieser Dreiheit rechnen sowohl Varro (in dessen Antiqu. rer. div. die Bücher II—IV *de pontificibus, de auguribus, de quindecimviris sacrorum* handelten, August. c. d. VI 3) wie Cicero an vielen Stellen (de leg. II 20. 30; de nat. deor. III 5; de harusp. resp. 18); als die höchsten Priestertümer erscheinen sie noch Hist. aug. Alex. Sev. 22, 5: *pontificibus tantum detulit et quindecimviris atque auguribus, ut quasdam causas sacrorum a se finitas iterari et aliter distingui pateretur.*

[4]) Monum. Anc. 2, 16; *sacerdotes summorum collegiorum* Suet. Aug. 100; Aufzählung Cass. Dio LIII 1, 5. Fast. Praen. z. 17. Jan. CIL VI 903. 921. V 6416. II 2062. X 8088 u. a.

[5]) Plin. ad Trai. 13: *rogo dignitati, ad quam me provexit indulgentia tua, vel auguratum vel septemviratum, quia vacant, adicere digneris, ut iure sacerdotii precari deos pro te publice possim, quos nunc precor pietate privata.* Daher reden die Quellen ganz überwiegend nur von *sacerdotium* ohne genauere Angabe, z. B. Vell. Pat. II 100, 4. Sen. de ira III 31, 2. Tac. ann. IV 40; hist. III 86. Suet. Vitell. 5; Vesp. 4. Hist. aug. M. Aur. 16, 1; Commod. 1, 10.

[6]) z. B. Suet. Nero 2: *pontificibus offensior, quod alium quam se in patris sui locum cooptassent.* Cic. Phil. XIII 12: *paternum auguratus locum, in quem ego eum ... mea nominatione cooptabo.* Serv. Aen. XI 768: *cuius etiam maiores sacerdotes fuissent, quibus apud veteres in sacra quoque succedebatur.* Tac. hist. I 77: *nobiles adulescentulos avitis ac paternis sacerdotiis . . recoluit.*

[7]) Beispiele bei Habel, De pontif. condic. publ. S. 88 A. 88.

[8]) Tac. ann. III 64. Cass. Dio LVIII 12, 5;

diesen höchsten Würden zunächst zu rangieren die Fetialen[1]) und die Salier,[2]) ohne dass sie eine feste Rangstellung gegenüber den andern vornehmen Sodalitäten der Arvalen und Titier besessen hätten; die Luperci aber sind, trotz ihres hohen Alters, durch eine weite Kluft getrennt, sie scheinen gegen Ende der Republik an Ansehen sehr verloren zu haben[3]) und sind darum von Augustus dem zweiten Stande, den Rittern, zugewiesen worden (s. u. S. 422). Die übrigen genannten Priestertümer aber sind dadurch ausgezeichnet und gehoben worden, dass der Kaiser selbst und die kaiserlichen Prinzen in sie eintraten; als *sacerdotes collegiorum omnium*[4]) sind sie nicht nur Mitglieder der vier grossen Collegien sowie der Sodalitäten des Kaiserkultes, sondern nachweislich auch der Fetialen, der Sodales Titii und der Arvalbrüder,[5]) und übernehmen in diesen Priesterschaften zeitweise auch die Geschäfte des Obmannes und andre Ämter;[6]) nur im Pontificalcollegium hat der Kaiser seit dem J. 742 = 12 den Vorsitz und damit die Leitung des gesamten Sacralwesens dauernd und unlöslich an seine Person geknüpft.

Die für jedes Priestertum von vorn herein fest normierte Stellenzahl ist auffallend verschieden bei den priesterlichen Sodalitäten einerseits und den *collegia* der Pontifices und Augures andererseits. Bei den Sodalitäten handelt es sich stets um grössere Gruppen, u. zw. herrschen hier die Zahlen 12 (bei den Arvalen und den beiden Saliern, wahrscheinlich ebenso bei den beiden Luperci) und 20 (Fetialen und vielleicht Titier) vor.

über das Rangverhältnis zu den vier grossen Collegien s. Dessau, Ephem. epigr. III p. 208 f.

[1]) Im J. 22 n. Chr. wird ein (vergeblicher) Versuch gemacht, sie mit den vier grossen Collegien und den Sodales Augustales gleichzustellen, Tac. ann. III 64; auch sind es die einzigen Priester, die Cicero (de leg. II 21) ausser den Pontifices, Augures, Quindecimviri s. f. noch erwähnt.

[2]) Wenn Polyb. XXI 13, 11 sie nennt *τῶν τριῶν ἓν σύστημα, δι' ων συμβαίνει τὰς ἐπιφανεστάτας θυσίας ἐν τῇ Ῥώμῃ συντελεῖσθαι τοῖς θεοῖς*, so stellt er sie wohl mit den Flamines und den Vestalinnen zusammen.

[3]) Wir finden Leute geringen Standes und sogar Freigelassene unter ihnen (CIL VI 1933. X 6488. XIV 2105. Notiz. d. Scavi 1898, 406), und nicht nur das Auftreten des Consuls M. Antonius als Lupercus Julius erregt höchsten Anstoss (Cic. Phil. II 85 f. III 12. Cass. Dio XLV 30), sondern auch Ciceros Aeusserung über die Luperci pro Caelio 26 *fera quaedam sodalitas et plane pastoricia atque agrestis germanorum lupercorum, quorum coitio illa silvestris ante est instituta quam humanitas atque leges*, klingt auch nach Abzug der humoristischen Uebertreibung stark geringschätzig.

[4]) *collegiorum omnium sacerdos* heisst Titus Eph. epigr. IV 779, *sacerdos cooptatus in omnia collegia supra numerum ex s. c.* Nero (als Prinz), Eckhel D. N. VI 261.

[5]) Augustus war nach Mon. Anc. gr. 4, 5 ff. *ἀρχιερεύς, αὔγουρ, τῶν δεκάπεντε ἀνδρῶν τῶν ἱεροποιῶν, τῶν ἑπτὰ ἀνδρῶν ἱεροποιῶν, ἀ[δε]λφὸς ἀρουᾶλις, ἑταῖρος Τίτιος, φητιᾶλις*, und dass auch alle folgenden Kaiser diesen Priesterschaften, zu denen seit dem J. 14 n. Chr. noch die Sodales Divorum treten, angehörten, zeigen die Inschriften, namentlich die Mitgliederverzeichnisse der Sodalitäten des Kaiserkultes (s. besonders CIL VI 2001. 2009) und die Protokolle der Arvalbrüder. Die Salier blieben ausgeschlossen, weil ihr Dienst mit der Bekleidung eines andern Priestertums unvereinbar war (s. unten S. 423); wenn Marc Aurel als achtjähriger Knabe Salier wurde (Hist. aug. M. Aurel. 4, 2), so ist er jedenfalls, als er 10 Jahre später in die *collegia sacerdotum* aufgenommen wurde (ebd. 6, 3), wieder ausgetreten.

[6]) Das zeigen die Arvalakten, nach denen die Kaiser und kaiserlichen Prinzen, wenn die Reihe sie traf, sowohl als *magistri* wie als *flamines* fungierten (s. die Listen bei Gatti in Ruggieros Dizion. epigr. I 687 f.); bei den Quindecimvirn ist im J. 737 = 17 Augustus einer der 5 *magistri*, die Saecularfeier des J. 88 richtet Domitian als (alleiniger) Magister aus (CIL I[2] p. 29, vgl. Mommsen, Röm. Forsch. II 59 f.). Die Ansicht, dass der Kaiser, wie bei den Pontifices, so auch bei den Quindecimvirn ständiger Vorsitzender gewesen sei (Habel a. a. O. S. 91), ist durch die Auffindung der Saecularakten vom J. 204 widerlegt, aus denen hervorgeht, dass sowohl 203 wie 204 Private die Würde des Magister bekleideten.

Die Pontifices (im engeren Sinne) dagegen und die Augurn gehen von der kleinsten mit dem Begriffe des *collegium* vereinbaren Zahl, der Dreizahl,[1]) aus und kommen durch Vervielfältigung derselben stufenweise auf 6 und 9 Mitgliederstellen; die Priesterschaft *sacris faciundis* zeigt wie in der Bildung ihres Namens so auch in der anderen Gestaltung ihrer Mitgliederzahl, die wie beim Volkstribunate von 2 auf 10 steigt, eine charakteristische Abweichung, die auf ihren jüngeren Ursprung und verschiedene Entstehungsart hinweist (s. § 69).[2]) Seit Sulla besitzen alle drei Priestertümer die gleiche Stellenzahl von 15, seit Caesar von 16 Mitgliedern, während die vom Pontificate abgezweigten Epulones von ursprünglicher Dreizahl durch Sulla auf 7, durch Caesar auf 10 Stellen gebracht wurden.[3]) In der Kaiserzeit ist dann bei allen diesen Priestertümern und auch bei den vornehmen Sodalitäten[4]) der Stellenbestand insofern ein schwankender gewesen, als dem Kaiser das Recht zustand, auch ohne vorliegende Vakanz Priesterernennungen vorzunehmen,[5]) also die Stellenzahl mindestens vorübergehend zu erhöhen, und insbesondere die kaiserlichen Prinzen seit dem J. 51 n. Chr. durch Senatsbeschluss *supra numerum* in die höheren Priestertümer aufgenommen zu werden pflegten[6]): da die so geschaffenen Stellen nach Erledigung nicht stets wieder eingezogen, sondern zuweilen weiter besetzt oder wenigstens für künftige Gelegenheiten offen gehalten wurden,[7]) so hat diese Praxis stellenweise zu dauernder Erhöhung der Mitgliederzahl einzelner Collegien geführt.[8]) Die meisten Priesterschaften

---

[1]) Dig. L 16, 85: *Neratius Priscus tres facere existimat collegium.*

[2]) Die Vestalinnen und die Flamines haben nie ein Collegium gebildet, man darf daher die 3 Flamines maiores und die 6 Vestalinnen ebensowenig mit den 3 bezw. 6 Pontifices (Augures) zusammenstellen, wie die 12 Flamines minores mit den 12 Arvalbrüdern.

[3]) Liv. per. LXXXIX (Sulla) *pontificum augurumque collegium ampliavit, ut essent quindecim* (Vict. de vir. ill. 75 *numerum sacerdotum auxit*); die Vermutung, dass er es auch war, der die *Xviri sacris faciundis* auf ebenfalls 15 und die *IIIviri epulones* auf 7 Stellen brachte, ist so gut wie sicher. Cass. Dio XLII 51, 4 (zum J. 707 = 47) *τοῖς τε γὰρ ποντίφιξι καὶ τοῖς οἰωνισταῖς . . τοῖς τε πεντεκαίδεκα καλουμένοις ἕνα ἑκάστοις προςένειμε* (Caesar). XLIII 51, 9 *εἴς τε τοὺς πεντεκαίδεκα ἕνα καὶ ἐς τοὺς ἑπτὰ αὖ καλουμένους τρεῖς ἑτέρους αὖ προςαποδείξας* (710 = 44).

[4]) Bei den Arvalbrüdern sind im J. 57 ohne den Kaiser, dessen Zugehörigkeit sicher steht, 12 Mitglieder anwesend (CIL VI 2039, 1 ff.), was sich daraus erklärt, dass Nero noch als Prinz im J. 51 *in omnia collegia supra numerum* aufgenommen worden war (s. unten A. 6).

[5]) Zuerst erwähnt im J. 718 = 36, Cass. Dio XLIX 16, 1 *τόν τε Μεσσάλαν τὸν Οὐαλέριον . . ἐς τοὺς οἰωνιστὰς ὑπὲρ τὸν ἀριθμὸν ἐςέγραψε*; dann zum J. 724 = 30 ebd. LI 20, 3 *ἱερέας τε αὐτὸν* (Augustus) *καὶ ὑπὲρ τὸν ἀριθμόν, ὅσους ἂν ἀεὶ ἐθελήσῃ, αἱρεῖσθαι προςκατεστήσαντο· ὅπερ που ἐξ ἐκείνου παραδοθὲν ἐς ἀόριστον ἐπηυξήθη, ὥστε μηδὲν ἔτι χρῆναί με περὶ τοῦ πλήθους αὐτῶν ἀκριβολογεῖσθαι.* Uebrigens ist, soviel wir sehen können, von dieser Befugnis zur Schaffung überzähliger Stellen zu Gunsten von Privaten durchaus kein weitgehender Gebrauch gemacht worden.

[6]) Im Jahre 51 wurde Nero *sacerd(os) coopt(atus) in omn(ia) conl(egia) supra num(erum) ex s(enatus) cons(ulto)* (Eckhel, Doctr. num. VI 261), als *[a]dlectus ad numerum ex s(enatus) c(onsulto)* verzeichnet ihn in demselben Jahre das Album der Sodales Augustales Claudiales (CIL VI 1984).

[7]) Bei den Sodales Augustales ist die für Nero geschaffene Stelle (s. Anm. 6) nach seinem Tode dauernd anderweitig besetzt worden, dagegen die im J. 71 für den Kronprinzen Titus geschaffene Stelle ist nach dessen Tode frei geblieben bis zum J. 197, wo Caracalla in sie eintritt; vgl. Habel, De pontific. Roman. condic. publica S. 72 f.

[8]) So zählt das Collegium der Quindecimvirn im J. 737 = 17 mindestens 21, 204 n. Chr. mindestens 24 Mitglieder, s. Mommsen, Ephem. epigr. VIII p. 242. 292.

haben, wenigstens in der Kaiserzeit, Listen ihrer Mitglieder inschriftlich aufgestellt, teils einfach chronologisch von Jahr zu Jahr die Abgänge und Ergänzungen verzeichnend,[1] teils nach den einzelnen Stellen (*decuriae*) in der Weise geordnet, dass die auf einander folgenden Inhaber derselben Stelle eine Reihe bilden.[2])

Seit dem Ende des Königtums erfolgt die Ergänzung aller Priesterschaften durch Cooptation;[3] nur eine scheinbare Ausnahme bilden der Rex sacrorum, die Flamines und die Vestalinnen, die als den Pontifices angegliederte Zugehörige dieses Collegiums ebenso vom Pontifex maximus ernannt werden, wie die Flamines und Vestalinnen früher vom Könige ernannt worden waren.[4] Die Cooptation kommt in gleicher Weise bei den *collegia sacerdotum* wie bei den priesterlichen Sodalitäten zur Anwendung[5] und ist das Ergebnis einer Abstimmung unter den Mitgliedern, welche in der Form der *nominatio* erfolgt: jedes Mitglied macht unter der eidlichen Versicherung, nur den Würdigsten nennen zu wollen, einen Kandidaten namhaft,[6] wobei später, wir wissen nicht seit wann, die Bestimmung galt, dass nicht mehr als zwei Mitglieder denselben Bewerber nominieren durften.[7] Dieses ursprüngliche Rechtsverhältnis hat dann in doppelter Weise Verschiebungen erfahren: einmal drang die Praxis der Nomination auch in die Besetzung derjenigen Stellen ein, für die das Ernennungsrecht des Pontifex max. galt, so dass dieser jetzt für die Ernennung des Rex und der grossen Flamines an eine durch Nomination gebildete Präsentationsliste von

---

[1]) So z. B. in dem Mitgliederverzeichnisse der Salii Palatini, von dem wir Fragmente aus den Jahren 170—202 n. Chr. besitzen (CIL VI 1977—1983, vgl. Borghesi, Oeuvres IV 510 ff.); die Arvalbrüder haben keine eigenen Mitgliederlisten aufgestellt, aber alle Veränderungen im Mitgliederbestande in ihre Protokolle aufgenommen. Verzeichnisse der Cooptationen von Personen des Kaiserhauses in zwei Sodalitäten der Divi sind CIL VI 2001. 2009.

[2]) So namentlich das älteste dieser Verzeichnisse, das der Augurn (CIL VI 1976. Bull. arch. com. XII 1884, 6 nr. 703. Notiz. d. scavi 1899, 489, letzteres Fragment hinaufreichend bis 465 = 289 v. Chr.), sowie das der Sodales Augustales Claudiales (CIL VI 1984, vgl. Dessau, Ephem. epigr. III p. 74 f.), auch das der im Tempel des Juppiter Propugnator zusammentretenden Priesterschaft (CIL VI 2004).

[3]) Borghesi, Oeuvres III 409 ff. 428 ff. L. Mercklin, Die Cooptation der Römer, Mitau und Leipzig 1848. A. Gemoll, De cooptatione sacerdotum Romanorum, Berolini 1870. Wissowa, Real-Encycl. IV 1208 ff.

[4]) Dass auch die Salier vom Pontifex max. ernannt worden wären, folgt aus der Bestellung von Saliern durch die Kaiser (CIL V 3117. Hist. aug. M. Aurel. 4, 2) keineswegs; vgl. unten S. 419 A. 2.

[5]) Bezeugt ist sie für die Pontifices (Dion. Hal. II 73, 3. Liv. XXXIX 46, 1. XL 42, 11. Suet. Nero 2), die Augurn (Liv. XL 42, 13. Cic. Brut. 1. 101; Phil. XIII 12; epist. III 10, 9. Plin. epist. IV 8, 3), die Decemviri s. f. (Liv. XL 42, 12), die Epulones (Liv. XL 42, 7) und die Arvalbrüder (Henzen, Acta fratr. Arval. S. 150 ff.).

[6]) Da die Cooptation aus der Nomination folgt, werden die beiden Begriffe oft verbunden, auch insofern vertauscht, als *cooptare* nicht nur vom Collegium oder dem in dessen Namen handelnden Obmanne, sondern auch vom nominierenden Priester gebraucht wird; z. B. Cic. Brut. 1 *cooptatum me ab eo in collegium recordabar, in quo iuratus iudicium dignitatis meae fecerat*; Phil. XIII 12 *mea nominatione cooptabo* (*nominatio* allein epist. ad Brut. I 7, 1). Plin. epist. IV 8, 3 *qui me nominationis die per hos continuos annos inter sacerdotes nominabat, tamquam in locum suum cooptaret.* Suet. Claud. 22 *in cooptandis per collegia sacerdotibus neminem nisi iuratus nominavit.*

[7]) Cic. Phil. II 4: *me augurem a toto collegio expetitum Cn. Pompeius et Q. Hortensius nominaverunt — nec enim licebat a pluribus nominari*; die Bestimmung stammt wahrscheinlich aus der Lex Domitia, dass sie jedoch zur Zeit der ciceronischen Rede (711 = 43), etwa durch die Lex Julia *de sacerdotiis*, aufgehoben gewesen sei, ist aus dem Imperfect *licebat* keineswegs zu folgern.

drei Kandidaten gebunden war,[1]) während er für die Bestellung der Vestalinnen seinerseits anstatt der Ernennung ein Nominationsrecht übte und unter den von ihm genannten 20 Kandidatinnen das Los entschied;[2]) andererseits schob sich für die Ergänzung der vier grossen Collegien der Pontifices, Augures, Decemviri s. f. und Epulones[3]) zwischen Nomination und Cooptation ein Wahlakt des Volkes ein. Denn nachdem ein im J. 609 = 145 vom Volkstribunen C. Licinius Crassus gemachter Versuch, für die Priesterbestellung Volkswahl an die Stelle der Cooptation zu setzen, gescheitert war,[4]) dehnte im J. 651 = 103 ein Plebiscit des Tribunen Cn. Domitius Ahenobarbus das bisher für die Wahl des Pontifex max. geltende Verfahren in der Weise auf die Ergänzung der genannten Priestertümer aus, dass eine Versammlung von 17 durchs Los aus der Gesamtzahl ausgewählten Tribus aus einer durch öffentliche[5]) Nomination der betreffenden Priesterschaft hergestellten Kandidatenliste die Wahl vornahm und der so Gewählte dann im Collegium durch den Obmann formell cooptiert wurde[6]): damit wurde die Nomination zur Präsentation, die Cooptation zur blossen Renuntiation. Durch die sullanische Gesetzgebung vorübergehend aufgehoben (Ps. Ascon. p. 102 Or.), wurde die Lex Domitia im J. 691 = 63 durch ein Plebiscit des T. Labienus wiederhergestellt[7]) und hat auch für die Priesterbestellung der Kaiserzeit mit der Abänderung die rechtliche Grundlage gebildet, dass seit dem J. 14 n. Chr. die Wahl vom Volke auf den Senat überging[8]) und vor den Comitien nur noch die Verkündigung des Wahlergebnisses erfolgte.[9]) Seit der Lex Domitia wurde auch die Ergänzung der Priesterschaften nicht mehr sofort nach eingetretener Vakanz vorgenommen, sondern die *comitia sacerdotum* fügten sich an fester Stelle in die Reihe der alljährlichen Wahlcomitien ein,[10]) später nahm auch jedes der grossen Collegien alljährlich einmal an

---

[1]) Liv. XL 42, 11. Tac. ann. IV 16; s. S. 438 A. 8.

[2]) Gell. I 12, 11 und mehr unten S. 439 A. 1.

[3]) Bezeugt für die Pontifices (Suet. Nero 2. Cic. epist. ad Brut. I 5, 3), Augurn (Cic. Phil. II 4. XIII 12), Quindecimvirn (Cic. epist. VIII 4, 1).

[4]) Cic. Lael. 96 (*cooptatio enim collegiorum ad populi beneficium transferebatur*).

[5]) Auct. ad Her. I 20 *lex iubet augurem in demortui locum qui petat in contione nominare.*

[6]) Cic. de leg. agr. II 18 *hoc idem de sacerdotiis Cn. Domitius tribunus plebis tulit, quod populus per religionem sacerdotia mandare non poterat, ut minor pars populi* (*sortis beneficio* ebd. § 17) *vocaretur; ab ea parte qui esset factus, is a collegio cooptaretur.* Suet. Nero 2. Vell. Pat. II 12, 3; die vorausgehende Nomination zeigt Cic. epist. ad Brut. I 5, 3. 7, 1; Phil. II 4. XIII 12 u. a.

[7]) Cass. Dio XXXVII 37, 1. Die Ausführungen von J. Lengle, Untersuchungen über die sullanische Verfassung (Studien aus dem Collegium Sapientiae zu Freiburg im Breisgau, III 1899) S. 3 ff. sind in dem, was sie Neues bieten, grösstenteils verfehlt. Namentlich ist es ganz verkehrt, aus der revolutionären Bestellung des Caesar zum Flamen Dialis durch C. Marius (Vell. Pat. II 43, 1; vgl. Suet. Caes. 1), die eben wegen ihrer Illegalität von Sulla kassiert wurde und von deren Form wir nebenbei gar nichts wissen, zu folgern, dass durch die Lex Domitia auch die Bestellung der grossen Flamines der Volkswahl überwiesen worden sei. Vom Inhalte der *lex Iulia de sacerdotiis* (Cic. epist. ad Brut. I 5, 3) ist uns nichts bekannt.

[8]) Auch die Losung der Vestalinnen findet nun nicht mehr in einer *contio* (Gell. I 12, 11), sondern im Senate statt (Cass. Dio LV 22, 5).

[9]) Mommsen, Staatsr. III 348 f.; die *comitia sacerdotior(um) imp. Othonis Aug.* erwähnen die Arvalakten CIL VI 2051 I 70; *comitia pontific(um) augurumq(ue)* in den Colonien Lex col. Gen. c. 68.

[10]) Nach Cic. epist. ad Brut. I 5, 4 zwischen den Consular- und Praetorencomitien; vgl. auch Cass. Dio XLI 36, 3. Sen. de benef. VII 28, 2.

einem bestimmten Tage die Nomination vor,[1]) so dass beim Eintreten einer Lücke stets eine Kandidatenliste bereit lag. Die priesterlichen Sodalitäten[2]) haben dagegen ihr Cooptationsrecht auch späterhin in der alten Weise ausgeübt.[3]) Nur hat in der Kaiserzeit bei der Besetzung aller Arten von Priesterstellen die Praerogative des Princeps eine grosse Rolle gespielt: Rex sacrorum, Flamines und Vestalinnen werden vom Kaiser in seiner Eigenschaft als Pontifex max. ernannt, und dasselbe gilt, wie es scheint, auch für sämtliche ritterliche Priesterämter;[4]) bei den Wahlen zu den grossen Collegien im Senate übt der Kaiser ein im Ergebnis dem Ernennungsrechte gleichkommendes Commendationsrecht[5]) in solchem Umfange aus, dass der Senat sein Wahlrecht im wesentlichen nur bei Aufnahme des Kaisers und der kaiserlichen Prinzen in die Priestercollegien zu bethätigen in der Lage ist;[6]) in den vornehmen Sodalitäten endlich, denen der Kaiser selbst angehört, besitzt er wie jedes andre Mitglied die Befugnis der Nomination, nur dass seinem Vorschlage natürlich ein besondrer Nachdruck innewohnt und darauf wohl stets eine nur der Form wegen erforderliche Zustimmung durch Akklamation erfolgt.[7])

---

[1]) Plin. epist. II 1, 8: *illo die, quo sacerdotes solent nominare, quos dignissimos sacerdotio iudicant, me semper nominabat.* IV 8, 3: *me nominationis die per hos continuos annos inter sacerdotes nominabat.*

[2]) Unsicher bleibt die Einreihung der Sodales Augustales samt den übrigen Sodalitäten des Kaiserkultes; für Wahl scheint die Verbindung dieses Priestertums mit den vier *collegia* der Lex Domitia in der Rangstellung zu sprechen, für Cooptation dagegen nicht nur der Charakter als *sodalitas*, sondern mehr noch der Umstand, dass bei den Sodales Antoniniani (CIL VI 2001, 3; vgl. auch 2004, 14) Cooptationen *ex litteris imperatoris* stattfinden wie bei den Arvalbrüdern (s. unten A. 7), was doch wohl auf kaiserliche Nomination innerhalb der Priesterschaft (nicht Commendation im Senate) hinweist; die Wendung *sacerdotio Flaviali Titiali iudicio imperatoris exornatus* CIL VIII 7062 braucht nicht mehr als kaiserliche Nomination zu bedeuten. Dagegen sind die Salier vielleicht direkt vom Kaiser ernannt worden (ein *ab imperatore adscitus in numerum saliorum* CIL V 3117), da er dieser Priesterschaft nicht selbst angehörte.

[3]) Wie die Arvalakten zeigen, erfolgt hier die Neubesetzung der Stelle in der Regel (doch s. Oldenberg, De sacris fratrum Arvalium S. 7) sofort nach eingetretener Vakanz, und die abwesenden Mitglieder, insbesondere der Kaiser und die kaiserlichen Prinzen, können ihr Nominationsrecht auch schriftlich (*per tabellas*) ausüben, z. B. CIL VI 2023a 15. 24.

[4]) Belegt für die Pontifices minores (CIL VI 1598. X 3901. XIV 2922, auch CIL VI 2126 vgl. mit Athen. I 2 C und dazu Dessau, Hermes XXV 156), die Caeninenses (CIL VI 1598; vgl. XI 3103) und die Laurentes Lavinates (CIL VIII 10501 *[alle]ctus in numerum [Lauren]tium Lavinatium,* nämlich vom Kaiser); s. Mommsen, Staatsr. III 569.

[5]) Auf Commendation weisen deutlich hin Beispiele wie Tac. ann. III 19 (Tiberius) *auctor senatui fuit Vitellio atque Veranio et Servaeo sacerdotia tribuendi* und in der Rede des Claudius II 12 f. *cuius liberi fruantur quaeso primo sacerdotiorum gradu.* Dass daraus allerdings thatsächlich eine Ernennung der Priester durch den Kaiser geradezu über den Senat hinweg und ohne Benachrichtigung des letzteren geworden war, zeigt die Milderung dieses Uebelstandes durch Alexander Severus, Hist. aug. Alex. 49, 2 *pontificatus et quindecimviratus et auguratus codicillares fecit ita, ut in senatu allegarentur.*

[6]) Gemoll a. a. O. Habel, De pontific. condic. S. 82 ff. (der aber mit Unrecht den Uebergang der Priesterwahlen von den Comitien der 17 Tribus auf den Senat in Abrede stellt); die von Henzen, Acta fratr. Arval. S. 154 dagegen angeführten Gründe treffen den Kern der Sache nicht; denn an den von ihm angeführten Stellen handelt es sich durchweg um Sodalitäten, in denen Cooptation innerhalb des Collegiums stattfindet, nicht um die vier grossen Priestertümer, die der Senatswahl unterliegen. Beispiele für kaiserliche Priesterbestellung zu den grossen Collegien: Pontificat Tac. ann. I 3; hist. I 77; Agr. 9, Augurat Tac. hist. I 77. Plin. epist. IV 8, 1; ad Trai. 13, Quindecimvirat Suet. Galba 8, Septemvirat Plin. ad Trai. 13 u. a. m.

[7]) *[Ex lit]teris imp(eratoris) .. [et omnium consen]su f(actus)* CIL VI 2001, 3; *ex*

Sowohl wenn die Wahl im Senate als wenn sie in der Priesterschaft selbst stattgefunden hat, wird sie perfekt durch den formellen Akt der *cooptatio,* den der Obmann vollzieht.[1]) Es folgt darauf der Amtsantritt des Neugewählten, der in den meisten Fällen als Einführung des neuen Mitgliedes in seinen Wirkungskreis durch den Obmann,[2]) beim Rex sacrorum und den grossen Flamines (denen in der Kaiserzeit auch die Flamines Divorum zugezählt werden) aber, sowie bei den Augurn in der feierlichen Form der *inauguratio* vor sich geht:[3]) diese Ceremonie bedeutet die Zustimmungserklärung der Gottheit zu der vollzogenen Wahl oder Ernennung.[4]) Die Inauguration der Augurn ist wahrscheinlich *pro collegio* erfolgt, die des Rex und der grossen Flamines geschieht in Gegenwart vom Pontifex max. einberufener und geleiteter Comitia calata (Gell. XV 27, 1), der Vollzieher des Aktes aber ist stets und allein der Augur,[5]) der im letzt-

---

litteris imperatoris . . fratrem Arvalem cooptarunt heisst es bei den Arvalbrüdern (Henzen, Acta S. 152), und der Hergang wird genau beschrieben in dem Protokolle vom 7. Febr. 120 (CIL VI 2080, 24 ff, vgl. 2078 I 30 ff. II 39 ff.): *ibique tabulae apertae signo signatae quod exprimit [ca]put Aug(usti), in quibus scriptum fuit: imp(erator) Ca[e]sar Traianus Hadrianus Aug(ustus) fratribus Arvalibus collegis s[ui]s salutem. in locum Q. Biti Proculi collegam nobis mea sententia coopto P. Manlium Carbonem.* Für diese Sodalitäten (s. auch oben S. 419 A. 2) hat Henzen a. a. O. S. 154 sicher Recht, wenn er gegen Gemoll (a. a. O. S. 17 ff.) die kaiserliche Nomination nur für diejenigen Priester annimmt, bei denen die *litterae imperatoris* ausdrücklich erwähnt werden.

[1]) Bei den Arvalbrüdern lautet die Formel in den älteren Protokollen *magister cooptavit,* in den jüngeren *fratres Arvales per magistrum cooptarunt;* die Cooptation geschieht *habita sollemni precatione* (der Wortlaut CIL VI 2104b 21 ff.), Henzen a. a. O. S. 152.

[2]) *cooptavit et ad sacra vocavit* (später *cooptarunt et ad sacra vocaverunt*) heisst es bei den Arvalen, worauf dann in der Präsenzliste am Ende des Sitzungsprotokolles der Neugewählte bereits als mit anwesend aufgeführt wird.

[3]) Die Inauguration ist bezeugt für den Flamen Dialis (Gai. I 130. III 114. Ulp. frg. 10, 5. Liv. XXVII 8, 4. XLI 28, 7), Flamen Martialis (Liv. XXIX 38, 6. XLV 15, 10. Macr. S. III 13, 11), Flamen Quirinalis (Liv. XXXVII 47, 8), Flamen Divi Iulii (Cic. Phil. II 110), Rex sacrorum (Liv. XXVII 36, 5. XL 42, 8) und die Augurn (Liv. XXVII 36, 5. XXX 26, 10. XXXIII 44, 3. Cic. Brut. 1. Suet. Cal. 12), nicht für die Pontifices (bei Liv. XXX 26, 10 geht *inauguratus* nur auf den Augur; das Zeugnis des Dion. Hal. II 73, 3 *παραλαμβάνει δὲ τὴν ἱερατείαν ὁ δοκιμασθείς, ἐὰν εὐόρνιθες αὐτῷ τύχωσιν οἰωνοὶ γενόμενοι,* beweist, auch wenn damit die Inauguration gemeint sein sollte, nicht viel, da dieser Autor II 22, 3 sicher unrichtig ganz allgemein *ἱερεῖς καὶ λειτουργοὶ τῶν θεῶν ἀποδείκνυσθαι μὲν ὑπὸ τῶν φρατρῶν, ἐπικυροῦσθαι δὲ ὑπὸ τῶν ἐξηγουμένων τὰ θεῖα διὰ μαντικῆς,* d. h. vor Comitia calata inauguriert werden lässt) und die Vestalinnen (ihre von Cato bei Fest. p. 241 und Gell. VII 7, 4 bezeugte *exauguratio* beweist nichts, da diese nicht eine *inauguratio* voraussetzt, sondern allgemein eine Lösung durch augurale Spruchformel ist; dass die Vestalinnen nicht inauguriert wurden, geht aus Gai. I 130. Ulp. frg. 10, 5 hervor, wo der *inauguratio* des Flamen Dialis die *captio* der Vestalin gleichgestellt wird), noch weniger für die Salier (dass Hist. aug. M. Aurel. 4, 4 *multos inauguravit atque exauguravit nemine praeeunte* nicht eine wirkliche Inauguration, sondern nur eine *ad sacra vocatio* bedeutet, ist schon deshalb sicher, weil der Ausführende nicht der Augur sondern der Magister der Salier ist) oder gar für die Decemviri sacris faciundis (P. Regell, Jahrb. f. Philol. CXXXV 1887, 781 f.).

[4]) Dass nicht erst die Inauguration den Uebergang der Priesterwürde auf den Neueintretenden herbeiführt, zeigt der Vorgang des J. 574 = 180 bei Liv. XL 42, 8 ff.: der Pontifex max. ernennt einen Rex sacrorum und befiehlt ihm vor der Inauguration die Niederlegung eines Staatsamtes, verhängt auch, als dieser sich weigert, eine *multa* über ihn, was beides nicht möglich wäre, wenn der Betreffende nicht durch die blosse *captio* bereits Priester geworden und damit dem Pontifex max. unterstellt worden wäre; schliesslich wird in diesem Falle die Inauguration gar nicht vollzogen, sondern ein andrer ernannt und inauguriert.

[5]) Das geht aus Cic. Brut. 1; Phil. II 110; de leg. II 20. Macr. S. III 3, 11 sowie aus dem Berichte des Liv. I 18, 6 ff. mit voller Deutlichkeit hervor und ist von H. Oldes-

genannten Falle auf Aufforderung des Pontifex max. erscheint und handelt.[1]) Die Feier des Amtsantrittes wurde beschlossen durch ein von dem neuen Mitgliede gegebenes Festmahl (*cena aditialis*);[2]) dass für die Aufnahme in die Priesterschaft auch ein Eintrittsgeld gezahlt werden musste, erfahren wir aus der Zeit des Kaisers Caligula,[3]) ohne zu wissen, ob diese Einrichtung eine dauernde gewesen ist.

Zu den Vorbedingungen für die Bekleidung der Priesterwürde gehört zunächst allgemeine körperliche Fehlerlosigkeit[4]) und bürgerliche Unbescholtenheit,[5]) Besitz der römischen Civität[6]) und freie Geburt;[7]) Bestimmungen über Altersqualifikation scheint es ausser für die Vestalinnen und vielleicht die Salier[8]) nicht gegeben zu haben, jedenfalls finden wir schon in früher Zeit Priester von sehr jugendlichem Alter.[9]) Die Forderung patrizischer Abkunft hat ursprünglich wohl für sämtliche Priestertümer alter Ordnung — das für die Bewahrung der sibyllinischen Bücher eingesetzte Priestertum war wohl niemals ausschliesslich patrizisch — ohne Ausnahme gegolten,[10]) erhalten hat sie sich nur für den Rex sacrorum,

---

BERG, Comment. Mommsen. S. 159 ff. mit Recht gegen MOMMSEN, Staatsr. II 32 verfochten worden.

[1]) Fest. p. 343 *[cum] Metellus pont. [max. Claudium augurem iussis]set adesse, ut eum [. . . Sul]pici Ser. f. inaug[urationi adhiberet]*. Daraus erklärt es sich, wenn Liv. XL 42, 8. 10 ungenau die Handlung des *inaugurare* selbst dem Pontifex max. oder den Pontifices beilegt (vgl. auch XXVII 8, 4 *flaminem Dialem invitum inaugurari coegit . . pontifex maximus*).

[2]) *aditiali cena sacerdotii* (Antrittsschmaus des Augurs Q. Hortensius) Plin. n. h. X 45; Antrittsschmaus des Flamen Martialis L. Cornelius Lentulus Macr. S. III 13, 10 ff.; *aditiales cenae* oder *epulae* allgemein Sen. epist. 95, 41. Plin. n. h. XXIX 58.

[3]) Suet. Calig. 22; Claud. 9. Cass. Dio LIX 28, 5.

[4]) *μηδὲν ἠλαττωμένους τῶν περὶ τὸ σῶμα* Dion. Hal. II 21, 3; *sacerdos integer sit* Seneca contr. IV 2; Vestalin kann nicht werden *quae lingua debili sensuve aurium deminuta aliave qua corporis labe insignita sit* (Gell. I 12, 3; vgl. Fronto p. 149 Nab.); ein Augur, der eine Wunde an sich hat, darf keinen Dienst thun (Plut. Qu. Rom. 73).

[5]) Nach der Lex col. Genet. c. 67 findet eine Neubesetzung statt *in demortui damnative loco*; vgl. Plut. Qu. Rom. 99 *τῶν ἄλλων ἱερέων τὸν καταδικασθέντα καὶ φυγόντα παύοντες ἕτερον αἱροῦνται*; vgl. Cic. Brut. 127 *hic* (C. Sulpicius Galba, 644 = 110), *qui in collegio sacerdotum esset, primus post Romam conditam iudicio publico est condemnatus.*

[6]) *sacra pro civibus civem facere voluerunt* Cic. pro Balbo 55.

[7]) Als Vestalin war ausgeschlossen *quae ipsa aut cuius pater emancipatus sit, etiamsi vivo patre in avi potestate sit; item cuius parentes alter ambove servitutem servierunt aut in negotiis sordidis versantur* (Gell. I 12, 4); doch liess Augustus Töchter von Freigelassenen zu (Cass. Dio LV 22, 5). Ein Freigelassener als *lupercus Quinctial(is) vetus* (CIL VI 1933) gehört wohl der Zeit der Verwirrung vor der augusteischen Reform der Priestertümer an, sicher der *Clesipus Geganius mag(ister) Capit(olinorum) mag(ister) luperc(orum)* CIL X 6488 und der *C. Iulius Caesaris l(ibertus) Salvius accensus mag(ister) luperc(orum) viat(or) trib(unicius)* Notiz. d. scavi 1898, 406. Ueber Freigelassene unter den Sacerdotes Laurentes Lavinates MOMMSEN, Staatsr. III 569, 1; vgl. 566, 3.

[8]) Die Vestalin muss beim Antritt höchstens 10, mindestens 6 Jahr alt sein (Gell. I 12, 1; vgl. Suet. Aug. 31. Sozom. hist. eccl. I 9. Prudent. in Symm. II 1065); dass zu Saliern junge Männer genommen wurden, sagt Dion. Hal. II 70, 1. 71, 2 (Beispiele CIL VI 1439. IX 4855, namentlich aber Hist. aug. M. Aurel. 4, 2); für Vestalinnen und Salier bestand auch allein die Forderung, dass ihre beiden Eltern noch am Leben sein mussten, s. unten A. 10.

[9]) Liv. XXV 5, 3. XXVII 8, 5. XXIX 38, 7. XXXIII 42, 6. XL 42, 7. XLII 28, 13. Cic. de domo 118; pro Sest. 144. CIL X 7257 u. a.

[10]) Auch für die Vestalinnen muss man dies, obwohl ausreichende Zeugnisse weder nach der einen noch nach der andern Seite hin vorliegen (MOMMSEN, Röm. Forsch. I 79 f., vgl. JORDAN, Tempel d. Vesta S. 84 f.), wohl annehmen, es folgt aus ihrer ganzen Stellung zum Pontifex max., und auch in der noch später geltenden Forderung, dass die Vestalin *patrima et matrima* sein müsse (Gell. I 12, 2), liegt ein Hinweis darauf, denn *patrimi et matrimi* können ursprünglich nur aus con-

die drei grossen Flamines (dazu später die Flamines Divorum) und die Salier;[1]) für die Pontifices und Augurn ist im J. 454 = 300 durch die Lex Ogulnia die Bestimmung getroffen worden, dass die grössere Hälfte der Stellen (5 von 9) in jedem Collegium den Plebejern reserviert blieb, die übrigen der Bewerbung beider Stände offen standen, wenn sie auch thatsächlich bis zum Ende der Republik so gut wie regelmässig mit Patriziern besetzt wurden.[2]) Für alle andern Priestertümer ist in historischer Zeit die Standeszugehörigkeit bedeutungslos, ohne dass wir von gesetzgeberischen Massregeln erführen, durch welche das alte Reservatrecht des Patriziats aufgehoben worden wäre; wahrscheinlich hat die Lex Ogulnia der Plebs ganz allgemein mit wenigen besonders motivierten Ausnahmen den Zutritt zu den Priesterämtern eröffnet mit der Zufügung, dass im Pontificat und Augurat bestimmte Stellen plebejisch besetzt werden mussten. Seitdem die Pontifices und Augurn auf 15 vermehrt waren, scheinen 8 Stellen den Plebejern vorbehalten gewesen zu sein,[3]) in der Kaiserzeit aber hat sich dieser Unterschied verwischt. Statt dessen tritt seit Augustus die Scheidung in senatorische und ritterliche Priestertümer auf, wonach die vier grossen Collegien samt den ihnen nahestehenden Sodalitäten der Divi imperatores, ferner die alten Genossenschaften der Fetialen, Salier, Arvalbrüder und Titier ausschliesslich aus Männern senatorischen Ranges ergänzt werden, dagegen die aus Subalternbeamten der Pontifices bezw. Salier hervorgegangenen *sacerdotia* der Pontifices minores, Flamines minores, Tubicines sacrorum p. R. sowie das der Luperci[4]) und die nach Rom übernommenen Priestertümer altlatinischer Städte (Lavinium, Alba, Caenina u. s. w.) dem Ritterstande zufallen.[5]) Die einzelnen Priestertümer waren zwar unter sich an Geltung und Ansehen verschieden, aber zu einer festen Rangfolge und etwa einer Bindung der einzelnen an die verschiedenen Rangstufen der senatorischen und ritterlichen Ämterlaufbahn ist es bei keiner der beiden Klassen gekommen.[6]) Für die Zulässigkeit der Vereinigung mehrerer Priestertümer in einer Hand haben sich feste Regeln erst nach und nach herausgebildet.

---

farreirten d. h. patricischen Ehen hervorgehen (Serv. Georg. I 31; auch die stets patricisch gebliebenen Salier müssen ἀμφιθαλεῖς sein, Dion. Hal. II 71, 4).

[1]) Cic. de domo 38: *ita* (wenn es keine Patricier mehr gäbe) *populus Romanus brevi tempore neque regem sacrorum neque flamines* (dass damit die drei grossen gemeint sind, zeigt Paul. p. 151 *maiores flamines appellabantur patricii generis, minores plebei*) *nec saliös habebit nec ex parte dimidia reliquos sacerdotes* (vgl. Liv. VI 41, 9); für die Salier s. ausserdem Dion. Hal. II 70, 1. Lucan. IX 479. CIL IX 1123. Ueber den Patriciat der Flamines Divorum s. Dessau, Ephem. epigr. III p. 223 ff.

[2]) Liv. X 6, 6. 9, 2 und dazu Mommsen, Röm. Forsch. I 80 ff. und Bardt, Priester der vier grossen Collegien S. 32 ff.

[3]) Dies geht aus dem Verzeichnisse der Pontifices vom J. 697 = 57 bei Cic. de har. resp. 12 hervor; vgl. Mommsen a. a. O. S. 88 ff.

[4]) Ausnahmen CIL XI 2106. VI 1397. Bull. arch. com. XV 1887, 176 (über die beiden letztgenannten Fälle Mommsen, Staatsr. III 568, 3, der erste betrifft einen Angehörigen der mit dem Dienste der Luperci von Alters her eng verbundenen Gens Fabia). Die Curiones in ihrer Mittelstellung zwischen Beamten und Priestern (s. oben S. 413 A. 2) rechne ich hier nicht mit (s. Mommsen a. a. O. S. 568 A. 1).

[5]) Mommsen a. a. O. S. 566 ff.

[6]) Das zeigen z. B. für die Pontifices die Zusammenstellungen von Habel, De pontif. condic. publ. S. 78 f., für die *sacerdotia equestria* Mommsen a. a. O. S. 568 f. In den Protokollen der Priesterschaften pflegt man in älterer Zeit die Mitglieder nach der Rangfolge der von ihnen bekleideten Aemter aufzuführen, vgl. E. Hula, Arch. epigr. Mitt. aus Oesterr. XVII 1894, 73 f. Mommsen, Ephem. epigr. VIII p. 243. 307 ff.

Dass niemand zugleich Rex sacrorum oder Flamen und Pontifex sein konnte, ergab sich von selbst aus der Zugehörigkeit der erstgenannten beiden Priesterstellen zum Pontificalcollegium,[1]) gleichzeitige Bekleidung zweier Priestertümer aus der Zahl der grossen Collegien kommt in der älteren republikanischen Zeit in einigen wenigen Fällen vor,[2]) um nach dem hannibalischen Kriege bis auf Caesar, der zugleich Pontifex (maximus) und Augur war, ganz zu verschwinden; in der Kaiserzeit taucht diese Cumulation, abgesehen vom Kaiser und den kaiserlichen Prinzen, erst im 3. Jahrhundert wieder vereinzelt auf,[3]) und erst während des Todeskampfes der alten Religion am Ausgange des 4. Jahrhunderts finden wir die höchsten priesterlichen Würden massenhaft und ohne Einschränkung in den Händen der letzten Vertreter des absterbenden Heidentums vereinigt (Beispiele oben S. 87 A. 3). Verbindung der Mitgliedschaft eines der grossen Collegien mit der einer Sodalität, sei es einer der älteren[4]) oder einer für den Dienst der Divi imperatores bestimmten,[5]) begegnet sehr häufig, ebenso die Zugehörigkeit zu mehreren dieser Sodalitäten, so dass nicht selten eine dreifache Cumulation nachweisbar ist.[6]) Sogar die Würde des Rex sacrorum findet sich vereinzelt mit dem Augurat kombiniert,[7]) nur die Stellung des Saliers scheint mit der Bekleidung eines andern Priestertums unverträglich gewesen zu sein, da nach Ausweis der erhaltenen Mitgliederverzeichnisse der Salii Palatini (CIL VI 1977 ff.) aus diesem Collegium ausschied, wer Pontifex, Flamen (d. h. einer der Flamines maiores oder der Flamines Divorum) oder Augur wurde, und wohl anzunehmen ist, dass das Gleiche auch für die Übernahme eines andern Priestertumes galt, und der Austritt nicht fakultativ, sondern notwendig erfolgte.[8]) Für die Vestalinnen kam,

[1]) P. Manilius Vopiscus (Cos. 114) *pontifex flamen . . . salius Collinus* (CIL XIV 4242) war wahrscheinlich einer der Flamines des Kaiserkultes, und dasselbe gilt von dem *regi sac[ror.] flam[ini* . . . der Inschrift CIL IX 2847.

[2]) Sichere Beispiele sind nur M. Pomponius Matho, Augur und Decemvir s. f. († 550 = 204, Liv. XXIX 38, 7), Q. Fabius Maximus, Pontifex und Augur († 551 = 203, Liv. XXX 26, 10. CIL I² p. 193 elog. XIII), und C. Servilius Geminus, Pontifex (maximus) und Decemvir s. f. († 574 = 180, Liv. XL 42, 11); über die unsicheren Fälle des T. Otacilius Crassus (Liv. XXVII 6, 15) und Tib. Sempronius Longus (Liv. XXVII 6, 16. XLI 21, 8) s. Bardt a. a. O. S. 19.

[3]) Das älteste Beispiel ist C. Octavius Sabinus (Cos. 214 n. Chr.), Pontifex und Augur (CIL X 5398), dann T. Flavius Postumius Varus (Praef. urb. 271 n. Chr.), Augur und Quindecimvir (CIL VI 1417). Vgl. Dessau, Ephem. epigr. III p. 208 f.

[4]) z. B. Pontifex und Fetialis CIL V 4329, Augur und Fetialis Eph. epigr. IV 830, Quindecimvir und Fetialis CIL X 6658; Augur und Sodalis Titius CIL VI 1343, Quindecimvir und Sodalis Titius Suet. Galba 8; bei den Fratres Arvales bietet der Index von Henzen zahlreiche Beispiele für die Vereinigung mit Pontificat, Augurat, Quindecimvirat.

[5]) Für die Vereinigung des Pontificates mit der Mitgliedschaft einer dieser Sodalitäten s. Beispiele bei Habel a. a. O. S. 82, desgleichen für das Augurat bei Spinazzola, Gli augures S. 69 ff., Quindecimvir und Sodalis Flavialis CIL VI 1333 (vgl. Suet. Galba 8), Septemvir epulonum und Sodalis Augustalis CIL III 4013 + XI 571. CIL VI 1511 f. u. a.

[6]) z. B. Pontifex, Sodalis Augustalis, Frater Arvalis CIL III 6073; Pontifex, Sodalis Antoninianus Verianus, Fetialis CIL VI 1497; Augur, Sodalis Augustalis, Sodalis Titius CIL III 2974 f.; Augur, Sodalis Hadrianalis, Sodalis Antoninianus CIL XI 3365 u. a.

[7]) Rex sacrorum und Augur ist unter Trajan Cn. Pinarius Severus (CIL XIV 3604), vgl. auch VI 2123. Ob die grossen Flaminate mit andern Priesterwürden vereinbar waren, ist sehr zweifelhaft; der Flamen Dialis P. Cornelius Sulla (Gell. I 12, 16) und der Decemvir s. f. P. Cornelius Rufus (Sulla) bei Macr. S. I 17, 27 sind sicher nicht identisch mit einander, und die Inschrift CIL VI 2152, von der blos die Worte *auguri flamini* übrig sind, lässt nicht erkennen, was für ein Flaminat gemeint ist.

[8]) Die Inschriften, welche denselben

da sie die einzigen Staatspriesterinnen sind, die Möglichkeit einer Cumulation garnicht in Frage.

Im Gegensatze zur Magistratur wird die Priesterwürde im Prinzipe durchaus auf Lebenszeit übertragen; nur für die Salier ist, wie soeben dargelegt wurde, der Austritt aus der Genossenschaft geboten, wenn sie zu einem anderen Priestertume gelangen, den Vestalinnen steht er nach 30jähriger Dienstzeit frei:[1]) in beiden Fällen vollzieht er sich in feierlicher Form.[2]) Eine Amtsentsetzung gibt es im älteren Rechte nicht, nur kann der dem Pontifex max. untergeordnete Priester, der sich grobe Verstösse gegen die Amtspflicht hat zu Schulden kommen lassen, durch jenen zur Abdication genötigt werden,[3]) und der Verlust der bürgerlichen Ehrenrechte durch strafrechtliche Verurteilung zieht auch den Verlust der Priesterwürde nach sich (oben S. 421 A. 5), nur für die Augurn ist selbst diese Konsequenz ausgeschlossen geblieben.[4]) Auch die Vorstandschaft ist in den beiden hervorragendsten Collegia, denen der Pontifices und der Augurn, eine lebenslängliche gewesen und zwar, wie es scheint, in der Weise, dass dem an Lebensjahren ältesten Mitgliede, dem Pontifex maximus bezw. Augur maximus, der Vorsitz zufiel;[5]) doch ist noch vor dem hannibalischen Kriege die Bestellung des Pontifex maximus aus der Zahl der Pontifices der Volkswahl

---

Mann als Salier und Träger einer andern Priesterwürde bezeichnen (z. B. CIL VI 1339. 1422. 1553. XI 5743. XIV 2501. 2803. 3604. 3609. 3713. 4237. 4240. 4242) sind so zu deuten, dass sie nur die Bekleidung der Salierwürde vor Uebernahme des andern Priestertums bezeugen; denn M. Nummius Albinus, Cos. 206 n. Chr., der nach CIL VI 1982/83, 6 im J. 199 aus den Saliern ausschied, um Pontifex zu werden, nennt sich CIL V 4347 doch sowohl *salius Palatinus* wie *pontifex*; vgl. Habel a. a. O. S. 81. Auch aus republikanischer Zeit liegt kein Beispiel der gleichzeitigen Funktion vor, denn der *Ap. Claudius vir triumphalis, qui salius adusque senectutem fuit* (Macr. S. III 14, 14), ist verschieden von dem Augur gleichen Namens, dem Collegen Ciceros (s. Pauly-Wissowa Real-Encycl. u. d. W. Claudius Nr. 295 und 297), und dass M. Aemilius Scaurus gleichzeitig Pontifex und Augur gewesen wäre, folgt aus Cic. pro Scauro 34 nicht. Wegen dieser Unvereinbarkeit des Salierdienstes mit anderen Priesterwürden ist dieses das einzige senatorische Priestertum, das die Kaiser nicht bekleidet haben (s. oben S. 415 A. 5).

[1]) Gell. VII 7, 4. Dion. Hal. II 67, 2. Plut. Numa 10 u. a.; dass thatsächlich die meisten Vestalinnen von diesem Rechte keinen Gebrauch machten, sagen Dion. Hal. und Plut. a. a. OO. und erläutern bekannte Beispiele einer Amtsdauer von 57 (Tac. ann. II 86) und 64 Jahren (CIL VI 2128).

[2]) Das Wort *exaugurare* wird gebraucht von den Saliern CIL VI 1978, 13 und Hist. aug. M. Aurel. 4, 4, von den Vestalinnen Gell. VII 7, 4. Fest. p. 241. Darüber, dass diese *exauguratio* nicht eine *inauguratio* voraussetzt, s. oben S. 420 A. 3.

[3]) Val. Max. I 1, 4 f. Liv. XXVI 23, 8. Plut. Marc. 5; s. unten S. 439 A. 5.

[4]) Plut. Qu. Rom. 99: *τοὺ δὲ αὔγουρος ἕως ζῇ, κἂν ἐπὶ τοῖς μεγίστοις ἀδικήμασι καταγνῶσιν, οὐκ ἀφαιροῦνται τὴν ἱερωσύνην.* Plin. epist. IV 8, 1 *sacerdotium . . sacrum plane et insigne est, quod non adimitur viventi.* Für die Colonien galt diese Ausnahmestellung nicht, wie Lex col. Genet. c. 67 zeigt.

[5]) Die Lebenslänglichkeit der Würde des Pontifex maximus ist vielfach bezeugt (Cass. Dio XLIX 15, 3. LIV 15, 8. Appian. b. c. V 131. Suet. Aug. 31. Seneca de clem. I 10, 1; vgl. Cassiod. var. VI 2, 3), dass es ursprünglich der Alterspräsident war, zeigt der Name, verglichen mit dem der Vestalis maxima (*quae natu maxima virgo est* Ovid. fast. IV 639, also Lebens-, nicht Dienstalter). Dass bei den Augurn der an Jahren älteste den Vorsitz führte, wird nach der Angabe Ciceros Cato mai. 64 *multa in collegio vestro praeclara, sed hoc . . in primis, quod ut quisque aetate antecedit, ita sententiae principatum tenet, neque solum honore antecedentibus, sed iis etiam, qui cum imperio sunt, maiores natu augures anteponuntur*, sehr wahrscheinlich, und der Name *augur maximus* ist für die numidischen Städte Cuicul (CIL VIII Suppl. 20152) und Cirta (CIL VIII 7103) bezeugt; dass das Amt dort ein befristetes, wahrscheinlich jährliches ist, steht mit der Bedeutung des Titels im Widerspruche und bestärkt die Annahme, dass dieser aus Rom entlehnt ist.

(durch die Comitien der 17 Tribus) überwiesen worden.[1]) Die Sodalitäten haben wohl durchweg unter jährlich wechselnden, von den Mitgliedern gewählten *magistri* gestanden,[2]) bei den Quindecimviri sacris faciundis und den Sodales Augustales Claudiales (CIL XIV 2391) finden wir einen ebenfalls auf Jahresfrist gewählten mehrgliedrigen Vorstand von 5 oder 3 *magistri*[3]), doch ist das erstgenannte Collegium schon in der früheren Kaiserzeit zu der Organisation unter einem *magister* übergegangen.[4]) Sonstige Funktionäre bestellt jede Priesterschaft je nach ihren Bedürfnissen ebenfalls durch Wahl auf bestimmte Zeit aus ihrer Mitte, so die Arvalbrüder (und wahrscheinlich auch alle sonstigen Priesterschaften, denen ein Opferdienst oblag) einen jährlich wechselnden Flamen,[5]) die Salier einen Vortänzer (*praesul*) und einen Vorsänger (*vates*);[6]) für eine etwa nötig werdende Stellvertretung des Magister oder eines andern Würdenträgers sorgt nicht die Priesterschaft, sondern der Verhinderte selbst durch Bestellung eines Ersatzmannes aus der Zahl der Kollegen.[7]) Von der ursprünglichen Einrichtung, dass nicht nur der Priester selbst, sondern mit ihm sein ganzes Haus der Gottheit dient (Dion. Hal. II 22, 1), hat sich ein Rest noch in der Beteiligung der Gattinnen des Rex sacrorum und des Flamen Dialis am Opferdienst ihrer Männer erhalten, noch mehr aber erinnert daran der Ministrantendienst, den unerwachsene Kinder beiderlei Geschlechts bei den verschiedenen Priesterschaften und Kulthandlungen ausüben. An die Stelle der eignen Kinder der Priester, die offenbar zunächst in dieser Art verwendet wurden, traten in dem Falle, dass jene fehlten oder nicht ausreichten, andere Kinder noch lebender Eltern aus guter Familie (*pueri et puellae ingenui patrimi matrimique*) für den Dienst beim Opfer, beim Mahle und bei den sonstigen Sacralhandlungen;[8]) im Ritual des Flamen Dialis und der Flaminica hat sich, wie

[1]) *comitia pontificis maximi* Cic. de leg. agr. II 18; s. darüber Mommsen, Staatsr. II 25 ff., über die Form der Uebertragung des Pontificatus max. an den Kaiser Habel a. a. O. S. 51 ff.

[2]) Am genauesten bekannt bei den Arvalbrüdern, die alljährlich am zweiten Tage ihres Festes den *magister* wählen *ex Saturnalibus primis ad Saturnalia secunda*, d. h. für das von Saturnalien zu Saturnalien laufende Geschäftsjahr der Priesterschaft; er ist eponym für das ganze Jahr, auch wenn er innerhalb desselben stirbt und ein *suffectus* gewählt wird; Wiederwahl nach Intervall ist zulässig (Henzen, Acta fratr. Arval. S. IV f.). Sonst ist bezeugt der *magister* der Salier (Val. Max. I 1, 9. Hist. aug. M. Aurel. 4, 4) und der Luperci (CIL X 6488. XIV 2105. Notiz. d. scavi 1898, 406).

[3]) Ueber die Quindecimviri s. f. Mommsen, Eph. epigr. VIII p. 243, über die Sodales Augustales Claudiales Hülsen, Eph. epigr. IV p. 482 f. (Bruchstücke von Listen der *magisteria sodalium Augustalium Claudialium annua* CIL XIV 2388—2391).

[4]) *magistri* nennt Tac. ann. VI 12 im J. 32 n. Chr., einen *magister* für seine Zeit Plin. n. h. XXVIII 12.

[5]) Henzen a. a. O. S. V f.

[6]) Hist. aug. M. Aurel. 4, 4. Fest. p. 270. Vict. vir. ill. 3, 9.

[7]) Das zeigt sich deutlich bei den Arvalbrüdern, wo zuweilen als Vertreter des Magister in demselben Jahre zwei verschiedene Personen auftreten und der Titel nicht lautet *promagister fratrum Arvalium*, sondern z. B. *promag(ister) C. Iuni Mefitani* (d. h. des Magister, CIL VI 2060, 35. 41). Der für den Kaiser eintretende Promagister der Pontifices und Quindecimvirn ist vielleicht auf dieselbe Weise, d. h. hier durch kaiserliche Ernennung, bestellt worden.

[8]) Beim Opfer der Decemviri s. f. werden zugezogen *decem ingenui decem virgines patrimi omnes matrimique* (Liv. XXXVII 3, 7), dieselben Priester opfern *in insula Cimolia per triginta ingenuos patrimos et matrimos totidemque virgines* (Obsequ. 40), die Vestalinnen besprengen die Area des Capitols *cum pueris puellisque patrimis matrimisque* (Tac. Hist. IV 53), die *rica* der Flaminica Dialis wird angefertigt von *virgines ingenuae patrimae matrimaeque* (Paul. p. 288), bei der Pompa führt *puer ille patrimus et matrimus* die Rosse der die Götter-

so vieles Ursprüngliche, auch der alte Name dieser Ministranten, *camillus* bezw. *camilla*, erhalten.[1]) Im regelmässigen Opferdienste ist freilich für die von Haus aus von diesen edelgeborenen Gehilfen verrichteten Handreichungen mehr und mehr die Thätigkeit von unfreien Dienern[2]) getreten, von denen jeder Priesterschaft eine gewisse Anzahl zur Verfügung steht, nicht als Eigentum, sondern vom Staate aus seinem Vorrate von Gemeindesklaven (der *familia publica*) ihm zugewiesen und je nach Bedarf auch zu anderer Beschäftigung wieder abgerufen und durch andere ersetzt.[3]) Über die Verwendung der Sklaven innerhalb der Priesterschaft entschied diese selbst oder vielmehr der Vorsteher; ausser dem Hilfsdienste bei den Opfern[4]) fällt ihnen besonders die Fürsorge für Aufzeichnung und Aufbewahrung der Protokolle (*commentarii*) zu,[5]) die in allen Priesterschaften mit grösserer oder geringerer Ausführlichkeit geführt und teilweise, wie die erhaltenen Arvalakten zeigen, auch inschriftlich aufgezeichnet wurden;[6])

---

exuvien tragenden Thensa (Cic. de har. resp. 23 = Arnob. IV 31), beim Festschmause der Arvalbrüder essen, abgesondert von den Priestern, *pueri praetextati patrimi et matrimi senatorum fili n(umero) IIII* mit und thun Handreichungen bei Mahl und Libation (Henzen, Acta S. 12 f.; Aehnliches thaten nach Athen. X 425 A *οἱ εὐγενέστατοι τῶν παίδων* bei den *epula publica*); besonders häufig singen sie das Festlied (Macr. S. I 6, 14 *pueris ingenuis itemque libertinis* [dies hier als Ausnahme], *sed et virginibus patrimis matrimisque pronuntiantibus carmen*. Act. lud. saec. 'Aug. Z. 20 *[per] pueros virginesque patrimos matrim[osque]*, vgl. Mommsen, Eph. epigr. VIII p. 256. Cass. Dio LIX 7, 1 *εὐγενέστατοι παῖδες ἀμφιθαλεῖς μετὰ παρθένων ὁμοίων*. 16, 8 *ὑπὸ τῶν εὐγενεστάτων παίδων*, vgl. Suet. Cal. 16 *nobilibus pueris ac puellis*).

[1]) *Romani pueros et puellas nobiles et investes* (dazu s. Paul. p. 368) *camillos et camillas appellant, flaminicarum et flaminum praeministros* Macr. S. III 8, 7 = Serv. Aen. XI 543, vgl. 558. Paul. p. 93 *flaminius camillus puer dicebatur ingenuus* (vgl. p. 43) *patrimes et matrimes* (vgl. p. 126), *qui flamini Diali ad sacrificia praeministrabat;* vgl Plut. Numa 7. Auch der *nuptiis camillus qui cumerum fert* Varro de l. l. VII 34 gehört in den Dienst des Flamen Dialis, da es sich um die Confarreation handelt, bei der dieser mitwirkt (Serv. Georg. I 31).

[2]) Beim Feste der Arvalbrüder tragen die *pueri patrimi et matrimi* und die *publici* zusammen die Libation auf den Altar (Henzen a. a. O. S. 12 f.), bei den Piacularopfern aber wirken die ersteren gar nicht mehr mit, sondern der Magister oder Kalator bringt das Opfer *ministrantibus publicis* (Henzen a. a. O. S. 132 f.). Man darf daher aus der Nichtbetheiligung der Knaben am Opfer nicht folgern, dass sie von den *camilli* principiell verschieden wären (Mommsen, Grenzboten 1870 I 172. Henzen a. a. O. S. VII. 15). Der von Mommsen herangezogene Brauch, dass die unerwachsenen Söhne ihre Väter zum Gastmahle begleiteten (Tac. ann. XIII 16. Suet. Claud. 32), steht zu ihrer Verwendung als Ministranten keineswegs im Gegensatze, sondern ist nur eine andre Aeusserung der gleichen Grundanschauung.

[3]) Act. Arval. CIL VI 2086, 64: *[in locum Ca]rpi publici Corneliani promoti ad tabulas quaestorias transscribendas substitu[tus] est Epictetus Cuspianus publicus ex litteris M. Fulvi Aproniani promagistri;* vgl. VI 2065 II 13: *allectus Narcissus Annianus loco Nymphi Numisiani ad fratres Arvales.* Inschriften von *publici* der Priesterschaften, die ausser für die Arvalen auch für die vier grossen Collegien, die Sodalitäten des Kaiserkultes (Bruchstücke eines Verzeichnisses der Publici der Sodales Augustales Claudiales CIL XIV 2400—2404), die Fetiales, Titier (CIL VI 3882) und Curiones nachweisbar sind und wahrscheinlich keiner Priesterschaft gefehlt haben, CIL VI 2307 ff.

[4]) Auf diesen weist die Bezeichnung *a sacris* CIL VI 2323. Notiz. d. scavi 1883, 448 nr. 1. Henzen a. a. O. S. 134.

[5]) Wir kennen einen *publicus a commentaris XVvir(um) s. f.* CIL VI 2313, einen *public(us) a commentariis* (auch *com m(entariensis)* CIL VI 2105, 18) bei den Arvalbrüdern (CIL VI 2103, 4. 11. 2104 b 30) und einen *a comme[nt(ariis) sa]cerdoti VII virum epulonu(m)* (CIL VI 2319). Zur Bestellung von Briefen wird ein *publicus* der Pontifices benützt CIL VI 2120, ein *a libris pontifical(ibus)* CIL VI 2195. Auf eine kaiserliche Aufsicht über die Priesterarchive scheint der kaiserliche Freigelassene *prox(imus) a libr(is) sacerdotal(ibus)* CIL VI 8878 hinzuweisen.

[6]) Dass die früher allgemein angenommene Scheidung von *libri* und *commentarii pontificum, augurum* u. s. w. verkehrt ist,

auch bei der Verwaltung der priesterlichen Kassen (oben S. 343) sind die Sklaven der Collegien beschäftigt.[1]) Ausserdem aber steht den verschiedenen Priesterschaften noch ein mehr oder minder ausgedehntes Personal von Subalternbeamten zur Verfügung. Bei allen Priesterschaften finden wir die Calatores, Pedellen, die der einzelne Priester aus der Zahl seiner Freigelassenen bestellt[2]) und die zunächst zu seinem persönlichen Dienste bei den Amtshandlungen bestimmt sind, aber doch dem Gesamtcollegium unterstehen und in dessen Kasse ein Eintrittsgeld zahlen.[3]) Während sonst die Kalatoren ihre Anknüpfung an den Einzelpriester bewahrt zu haben scheinen,[4]) sind die Calatores pontificum et flaminum als Korporation zu besonderem Ansehen gelangt und haben sogar aus sich heraus die Priesterstellen der Pontifices minores entwickelt (s. unten S. 447). Zum mindesten die grossen Collegien besassen ferner eigene Amtsdiener in den Viatores,[5]) Lictoren führen nur der Flamen Dialis und die vestalischen Jungfrauen bei jedem öffentlichen Auftreten (s. unten S. 436 A. 4), sonst treten jene nur bei den Staatsopfern in Wirksamkeit und sind nicht den einzelnen Priesterschaften aggregiert, sondern bilden — im Gegensatz zu den magistratischen Lictoren — eine *decuria lictorum curiatia, quae sacris publicis apparet.*[6]) Das eigentliche Opferpersonal von *popae,*[7]) *cultrarii* (Suet. Cal. 32) u. a. stellte für die magistratischen (und kaiserlichen) wie für die priesterlichen Opfer ein und dieselbe Körperschaft, das *collegium victimariorum,*[8]) ebenso wie auch die Musikbegleitung für beide Gattungen von Opfern dem einen *collegium tibicinum et fidicinum, qui sacris publicis praesto sunt,*[9]) zufiel; nur die mit den Saliern zusammenwirkenden Tubicines haben eine Sonderstellung eingenommen und allmälig Priesterrang erworben (s. § 70). Die *pullarii* gehören nicht zu den priesterlichen, sondern zu den magistratischen Apparitoren (s. unten § 68).

Die Privilegien und Ehrenrechte, welche die Priester geniessen (*sacerdotum commoda* Suet. Aug. 31), sind zum grössten Teile rein persönlicher Natur.

---

haben P. Preibisch, De libris pontificiis S. 4 und namentlich P. Regell, De augurum publ. libris S. 30 ff. gezeigt. Ueber *commentarii* im allgemeinen s. A. v. Premerstein bei Pauly-Wissowa, Real-Encycl. IV 726 ff., über die einen Theil der Commentarien bildenden Mitgliederverzeichnisse oben S. 417.

[1]) Ein *pontificalis arcarius* Symm. epist. I 68, ein *arcarius Laurentium Lavinatium* CIL VI 2197.

[2]) Suet. gramm. 12: *Syllae dictatoris libertus calatorque in sacerdotio augurali,* für die Arvalbrüder Henzen, Acta S. VII f.

[3]) CIL VI 2080, 45 ff.: Verhandlung der Arvalbrüder über die beantragte Rückzahlung des Eintrittsgeldes eines Kalator, die abgelehnt wird; dabei die bezeichnenden Worte *cum calator accessio sit sacerdotis.*

[4]) Wir kennen solche bei den Augurn (CIL VI 2187. Suet. gramm. 12), Quindecimvirn (CIL VI 3878), Epulones (CIL X 6227. 8388), den Sodalitäten der Divi imperatores (CIL VI 2188. 2190. Notiz. d. scavi 1888, 236) und den Arvalbrüdern (s. o. A. 2).

[5]) Bezeugt für Augurn (CIL VI 1847), Quindecimvirn (CIL XIV 2940), Epulones (CIL VI 2194) und Sodales Augustales (CIL XIV 3647); ein *apparitor pontificum* CIL VI 2196.

[6]) CIL XIV 296, vgl. VI 1892: *lictor curia[t(ius) a] sacris publicis p. R. Quiritium.*

[7]) Serv. Aen. XII 120: *limus est vestis, qua ab umbilico usque ad pedes teguntur pudenda poparum;* daher *succincti popae* Prop. IV 3, 61, vgl. Suet. Cal. 32.

[8]) Mit vollem Namen CIL VI 971 *colleg(ium) victimariorum qui ipsi* — d. h. dem Kaiser — *et sacerdotibus et magistr(atibus) et senatui apparent.*

[9]) So CIL VI 2191; sonst getrennt das *collegium tibicinum Romanorum q. s. p. p. s.* (CIL VI 240. 3696. 1054. 3877. 3877a, s. oben S. 204) und das *coll(egium) fid(icinum) Rom(anorum)* (CIL VI 2192); verschieden wohl das *collegium symphoniacorum qui sacris publicis praestu sunt* (CIL VI 2193).

Der magistratischen Kompetenz nahekommende Befugnisse hat im wesentlichen nur der Pontifex maximus, alle Priesterschaften aber besitzen das *ius contionandi et edicendi*, d. h. das Recht innerhalb ihres Wirkungskreises auf mündlichem oder schriftlichem Wege Mitteilungen an das Volk ergehen zu lassen,[1] sowie das Recht, im Senate Vortrag zu halten,[2] während Sitz und Stimme im Senate und die Sella curulis nur dem Flamen Dialis zustehen (unten S. 436 A. 5). Die den Beamten zukommende Ehrentracht, die purpurgesäumte Toga, tragen auch die Priester,[3] sobald sie im Dienste der Götter auftreten und wenn sie bei den Spielen erscheinen,[4] falls nicht etwa die besondere Art ihres Dienstes nach geheiligtem Herkommen eine andere Tracht erheischt: so tragen die Augurn und Salier das alte Kriegsgewand, die purpurne Trabea,[5] und auch die Kleidung des Flamen Dialis und der Flaminica war ursprünglich eine besondere.[6] Im Gegensatze zum Beamten trägt der Priester nach alter Ritualordnung den Kopf bedeckt; wie die Frauen die Haube (*tutulus*),[7] so tragen die männlichen Priester beim Opferdienste eine kegelförmige Woll- oder Fellmütze (*galerus*),[8] die beim

---

[1]) Act. lud. saec. Aug. Z. 26 ff. edicieren die Quindecimvirn: *[de ea re] quae more exsemploque maiorum in contione p[alam ediximus . . . item in albo proposui]mus, uti si qui a contione afuissent aut non sat[is intellexissent] cognoscerent, quid quemque eorum quoque d[ie facere oporteret]*; dadurch wird die Auffassung Mommsens, Staatsr. I 196. 199 f. berichtigt; vgl. Paul. p. 38: *contio significat conventum, non tamen alium quam eum, qui a magistratu vel sacerdote publico per praeconem convocatur;* in einer *contio* findet die Losung der Vestalinnen (Gell. I 12, 11) und die Nomination der Priester für die *comitia sacerdotum* (Auct. ad Her. I 20) statt.

[2]) Act. lud. saec. Sept. Sev. (Eph. epigr. VIII p. 278) I 5 f.; vgl. Mommsen, Staatsr. III 959.

[3]) Liv. XXXIV 7, 2: *purpura viri utemur, praetextati in magistratibus, in sacerdotiis.* XXXIII 42, 1 (Pontifices und Epulones). XXVII 37, 13 (Decemviri s. f.) und mehr bei Mommsen, Staatsr. I 406.

[4]) Lex col. Genet. c. 66: *eisque pontificib(us) auguribusque ludis, quot publice magistratus facient, et cum ei pontific(es) augures sacra publica c(oloniae) G(enetivae) I(uliae) facient, togas praetextas habendi ius potestasq(ue) esto.* Das Statut über den Provinzialflaminat der Narbonensis (CIL XII 6038) ordnet für den gewesenen Flamen an Z. 16: *eisque diebus, quibus, cum flamen esset, sacrificium fecerit, ea veste pu[blice uti, qua in eo faciendo usus est]*; daher erscheint der Flamen Dialis, der stets im Dienste ist, immer in der Praetexta (Serv. Aen. VIII 552), und die Arvalen legen die Praetexta an den Tagen ihres Maifestes nur zu den eigentlichen gottesdienstlichen Handlungen an, nach deren Beendigung wieder ab (Henzen, Acta S. 14. 28).

[5]) Serv. Aen. VII 612: *Suetonius in libro de genere vestium dicit tria esse genera trabearum: unum dis sacratum, quod est tantum de purpura; aliud regum, quod est purpureum, habet tamen album aliquid; tertium augurale de purpura et cocco* (vgl. VII 188); in der Angabe ebd. VII 190: *ancile et trabea communia sunt (auguri) cum Diali vel Martiali sacerdote* erregen die letzten Worte schon durch ihre Fassung Bedenken; das *ancile* weist auf die Salier, die thatsächlich die Trabea tragen (Dion. Hal. II 70, 2). Mommsens (Staatsr. I 414) Auffassung der Trabea als des Kriegsgewandes scheint mir durch E. Samter, Philol. N. F. X 394 ff. nicht widerlegt.

[6]) Der Flamen Dialis trägt eine Toga aus doppeltem Wollstoff, *laena* genannt (Serv. Aen. IV 262 f.; vgl. Suet. frg. 167 Reiff.; vom Flamen Carmentalis Cic. Brut. 56), welcher als Frauentracht das *ricinium* (Varro de l. l. V 133) oder die *rica* der Flaminica entspricht (Fest. p. 277. Paul. p. 288).

[7]) Fest. p. 355: *tutulum vocari aiunt flaminicarum capitis ornamentum, quod fiat vitta purpurea innexa crinibus et exstructum in altitudinem;* vgl. Varro de l. l. VII 44 und die *tutulatae* (τουτολᾶται) bei Dion. Hal. II 22, 2; übertragen wird auch die Spitzmütze der Pontifices und Flamines *tutulus* genannt (Fest. und Varro a. a. O.).

[8]) Serv. Aen. II 683: *Suetonius tria genera pilleorum dixit, quibus sacerdotes utuntur, apicem, tutulum, galerum: sed apicem pilleum sutile circa medium virga eminente, tutulum pilleum lanatum metae figura, galerum pilleum ex pelle hostiae caesae* (die Definitionen sind willkürlich). Paul. p. 10: *albogalerus a galea nominatus, est enim pileum capitis, quo Diales flamines, i. e.*

Flamen Dialis noch durch einen spitzen Aufsatz aus Ölbaumholz (*apex*) gekrönt wird;[1]) nur bei diesem Priester und bei den Saliern hat sich das Tragen der altertümlichen Kopfbedeckung erhalten,[2]) während sonst die rituelle Verhüllung des Hinterhauptes durch die heraufgezogene Toga (oben S. 333 A. 1) an ihre Stelle trat. Bei den öffentlichen Spielen steht den Staatspriestern ein Ehrenplatz zu,[3]) ausserdem üben sie in weitem Umfange das *ius publice epulandi*, indem sie die Hauptfesttage ihres Gottesdienstes nach dem Opfer durch ausgedehnte Festmahlzeiten auf Staatskosten begehen.[4]) Endlich befinden sich sämtliche Priester im Besitze der *vacatio militiae munerisque publici*,[5]) eine Rechtsstellung, die ursprünglich aus der allgemein geltenden Unvereinbarkeit des Priesteramtes mit jeder öffentlichen Thätigkeit (oben S. 410) folgte, nachher aber zu einem wertvollen Privilegium wurde.[6])

Ob alle Priesterschaften offizielle Insignien besassen, ist nicht mit Sicherheit auszumachen. Der durch weisse Binden zusammengehaltene Ährenkranz, den die Arvalbrüder führen,[7]) ist das einzige direkt bezeugte

---

sacerdotes Iovis utebantur; fiebat enim ex hostia alba Iovi caesa, cui affigebatur apex virgula oleaginea. Gell. X 15, 32: *verba M. Varronis ex secundo rerum divinarum super flamine Diali haec sunt: 'is solum album habet galerum, vel quod maximus, vel quod Iovi immolata hostia alba id fieri oporteat.'*

[1]) Dass *apex* zunächst nur diesen Aufsatz bezeichnet, ist nach Paul. p. 10. Serv. Aen. II 683. X 270 zweifellos, das Wort ist dann aber oft von der ganzen mit dem Apex versehenen Kopfbedeckung gebraucht worden (z. B. Gell. X 15, 17: *sine apice sub divo esse licitum non est*, vgl. Serv. Aen. I 305).

[2]) Besonders deutlich ist der Apex des Flamen Dialis zu erkennen auf der Opferdarstellung Brunn-Bruckmann Taf. 269, vgl. auch O. Jahn, Sächs. Berichte 1868 Taf. IV a und die eindringende Erörterung aller die priesterliche Kopfbedeckung betreffenden Fragen von W. Helbig, S. Ber. Akad. München 1880 I 487 ff.; über die Ersetzung der Mütze durch eine Wollbinde (*filum*, Varro de l. l. V 84. Serv. Aen. VIII 664; auch bei den Fetialen, Liv. I 32, 6) s. E. Samter, Philol. N. F. VII 535 ff.

[3]) Lex col. Gen. c. 66: *eisque pontifici-b(us) augurib(us)q(ue) ludos gladiatoresq(ue) inter decuriones spectare ius potestasque esto.* CIL XII 6038, 5: *[inter decuriones s]enatoresve subsellio primo spectan[di ludos ius esto].* Arnob. IV 34 und mehr bei Mommsen, Staatsr. I 390, 5. Den Arvalbrüdern werden durch Kaiser Titus im neuerbauten Amphitheatrum Flavium Plätze angewiesen, CIL VI 2059, 25 ff. und dazu Hülsen, Bull. arch. com. XXII 1894, 312 ff.

[4]) Die Arvalbrüder erhalten für jede Mahlzeit ihres Maifestes eine *sportula* von je 100 (später 25) Denaren, Henzen, Acta S. 16. 45. Die *collegiorum cenae* (Varro de re rust. III 2, 16) als Beispiele des höchsten Tafelluxus werden häufig erwähnt, eine *cena auguralis* bei Cic. epist. VII 26, 2, die *dapes pontificum* bei Martial. XII 48, 12. Hor. carm. II 14, 28 (vgl. auch Plin. n. h. XXVIII 27) und insbesondere die sprichwörtlich gewordenen *epulae saliares* (Cic. ad. Att. V 9, 1. Hor. carm. I 37, 2 m. Schol. Suet. Claud. 33. Fest. p. 329. Apul. met. IV 22. VII 10. IX 22. Auson. epist. 5, 13 p. 227 Peip. Symm. epist. I 23. Tertull. apol. 39).

[5]) Lex col. Gen. c. 66: *iisque pontificibus auguri[b]usque, qui in quoque eorum collegio erunt, liberisque eorum militiae munerisque publici vacatio sacro sanctius esto, uti pontifici Romano est erit, [a]e[r]aque militaria ei omnia merita sunto*, und dazu die Erläuterung von Mommsen, Eph. epigr. III p. 100 f. Die *vacatio militiae* gilt *extra tumultum Gallicum Italicumque* (Plut. Camill. 41 vgl. mit Cic. Phil. V 53), über die Ausdehnung der *vacatio muneris* (Cic. Acad. pr. II 121) konnten gelegentlich Meinungsverschiedenheiten entstehen (z. B. Cic. Brut. 117. Digest. IV 8, 32, 4). Dass diese Immunität alle Priesterschaften, nicht nur die grossen Collegien, traf, zeigt die Thatsache, dass auch die Sacerdotes Lanuvini (CIL IX 4206—4208. 4311) und Caeninenses (CIL X 3704) sie besitzen. Vgl. Ulpian. Frg. iur. Vatic. 173a. Cod. Theodos. VIII 5, 46.

[6]) Ein Versuch der Priester (*ab auguribus pontificibusque*), ausser der Personallast des Militärdienstes auch die Reallast des Tributum von sich zu weisen, wurde im J. 558 = 196 vereitelt (Liv. XXXIII 42, 4).

[7]) Plin. n. h. XVIII 6: *spicea corona, quae vitta alba colligaretur, sacerdotio ei pro religiosissimo insigni data.* Gell. VII 7, 8: *insigne est spicea corona et albae infulae;* vgl. Henzen, Acta S. 28.

Insigne dieser Art, der Lituus der Augurn und das Ancile der Salier hängen so eng mit ihrer Thätigkeit zusammen, dass ihre Verwendung als Wappenzeichen leicht zu verstehen ist, und auch dass der Dreifuss im Dienste der Quindecimvirn eine wichtige Rolle spielte, ist bezeugt (Serv. Aen. III 332); aber inwieweit die Führung solcher Embleme auf fester Satzung beruhte, ist zweifelhaft, und die zu Ehren der Aufnahme der Kaiser und kaiserlichen Prinzen in die grossen Priestertümer geschlagenen Münzen [1]) geben in so fern keine unzweideutige Antwort, als sie vielfach variierende Combinationen von Sacralgerätschaften, oft nicht einmal unter Bewahrung der Vierzahl, darbieten; namentlich für den Pontificat finden wir nicht nur die seit Borghesi als sein Symbol geltende Schöpfkelle (*simpulum*), sondern auch Messer, Kanne, Weihwedel, Apex und andere Gerätschaften verwendet, so dass die amtliche Anerkennung eines bestimmten Emblems als Insigne sehr unsicher erscheint.[2])

Litteratur. L. Mercklin, Ueber die Anordnung und Einteilung des römischen Priestertums, Mélanges gréco-romains I (1852) S. 305 ff. Mommsen, Röm. Staatsr. II 17 ff. Marquardt, Röm. Staatsverwaltung III 218 ff. Madvig, Verfassung und Verwaltung d. röm. Staates II 599 ff.

67. Das Pontificalcollegium. Das *collegium pontificum* in seiner Gesamtheit [3]) stellt diejenige priesterliche Behörde dar, welcher die Wahrnehmung der *caerimoniae et sacra* [4]) im ganzen Umfange des *patrius ritus* obliegt: denn während die übrigen Priesterschaften alter Ordnung durchweg Träger von Spezialfunktionen sind, bestellt entweder zur Wahrung und Anwendung bestimmter priesterlicher Wissenschaften und Satzungen, wie die Augurn und die Fetialen, oder zur Ausführung genau bezeichneter Kulthandlungen einzelner Gottesdienste, wie die Salii, Luperci, Arvalbrüder und Sodales Titii, fallen den Pontifices alle Obliegenheiten des regelmässigen staatlichen Gottesdienstes ältester Ordnung zu, über die nicht durch besondere Anordnung anderweitig verfügt ist. Wenn ursprünglich

---

[1]) Übersicht bei Habel, De pontif. condic. publ. S. 66 ff., der die Meinung Borghesis, wonach der Stierschädel (*bucranium*) das Insigne der Sodales Augustales gewesen wäre, mit Recht zurückweist; s. auch Philol. N. F. V 351 ff.

[2]) Nach Borghesi, Oeuvres I 343 ff. III 428 ff. sind Simpulum, Lituus, Dreifuss und Patera die Insignien der Pontifices, Augurn, Quindecimvirn und Epulones; sie finden sich so vereinigt auf je 2 Münzen des Augustus und des Nero und sollen dort sicher die genannten 4 Collegia repräsentieren; aber bei den zahlreichen Variationen auf andern Münzen derselben Beziehung (Habel a. a. O.) und der wenig ausgeprägten Bedeutung von Simpulum und Patera kann in diesen Fällen die Auswahl dieser beiden Symbole für die Pontifices und Epulones sehr wohl auf freier Entscheidung des Münzstempelschneiders bezw. seines Auftraggebers beruhen.

[3]) Wo im technischen Sprachgebrauche vom *collegium pontificum* die Rede ist, ist dieses immer im weiteren Sinne gemeint, d. h. mit Einschluss des Rex und der Flamines; das zeigt Cic. de domo 135: *praesertim cum ex collegio tanto non regem, non flaminem, non pontificem videret* (vgl. auch 127) und die Aufzählung der an der Abgabe des Pontificaldecretes über Ciceros Haus beteiligten *collegae* de har. resp. 12, unter denen sich auch der Rex und die Flamines Martialis und Quirinalis (die Stelle des Dialis und wohl alle kleinen Flaminate waren damals unbesetzt, s. oben S. 64 f.) befinden und zwar der Anciennität nach mit den Pontifices in derselben Reihe rangierend, sowie am Schlusse die Pontifices minores (s. unten). Da Frauen von der Beratung natürlich ausgeschlossen sind, so fehlen hier die Vestalinnen; sie erscheinen aber (neben Pontifices, Rex, Pontifices minores) bei der *cena aditialis* eines Flamen Martialis, Macr. S. III 13, 11; vgl. über beide Listen Mommsen, Röm. Forsch. I 87 f. Anm. 34 f.

[4]) *Unum* (*genus. sacerdotum*) *quod praesit caerimoniis et sacris*, Cic. de leg. II 21 vgl. 30: *qui sacris praesint sollemnibus;* de har. resp. 18: *statas sollemnisque caerimonias pontificatu* (*contineri*).

der König, dem als Walterin am Staatsherde seine Gattin und als Opferdiener und Gehilfen seine Söhne zur Seite gestanden haben mögen, die Ausführung der *sacra publica* in derselben Weise gehandhabt hat, wie der Paterfamilias den häuslichen Gottesdienst, so hat sich beim Anwachsen der Gemeinde und bei der Zunahme der sacralen Anforderungen für den König die Notwendigkeit einer Entlastung herausgestellt, die teilweise durch Heranziehung eines *consilium* zur Entscheidung strittiger Fragen des *ius divinum*, teilweise durch Bestellung von Stellvertretern für die Ausführung von Opferhandlungen erreicht wurde. So hat sich Schritt für Schritt eine allmälige Loslösung des Priestertumes vom Königsamte vollzogen,[1]) bis mit dem Beginne der Republik das Pontificalcollegium die Gesamtheit der einstmals vom Könige in seiner Eigenschaft als Gemeindepriester ausgeübten Funktionen in der Weise übernahm, dass ihm der ganze vorschriftsmässige Kultus der von der Gemeinde anerkannten Götter alter Ordnung und die Bewahrung der heiligen Rechtssatzungen und Traditionen zufiel, während den Magistraten die Vertretung der Gemeinde durch Gelübde und Weihung, Gebet und Opfer im besonderen Falle kraft ihres *imperium* zustand (s. oben S. 338 ff.). Eine Erinnerung daran, dass das Pontificalcollegium der Rechtsnachfolger des Königs ist, hat sich für alle Zeiten darin erhalten, dass die Regia,[2]) das alte Königshaus an der heiligen Strasse, das Amtslokal des Collegiums geblieben ist, in welchem dieses seine Versammlungen abhielt,[3]) Opferhandlungen stattfanden,[4]) heilige Geräte und Symbole aufbewahrt wurden,[5]) und wahrscheinlich auch das Archiv der Priesterschaft seinen Platz hatte,[6]) während die Dienstwohnungen der verschiedenen zum Collegium gehörenden Priester in der nächsten Nachbarschaft gelegen waren.[7])

[1]) Die Überlieferung lässt dies auf einmal geschehen, indem sie dem Numa Pompilius die Einsetzung der Pontifices, Flamines und Vestalinnen (von den sonstigen Priestertümern abgesehen) zuschreibt; das Material bei Schwegler, Röm. Gesch. I 542 ff.

[2]) Sie ist als *fanum* consecriert, Fest. p. 278; vgl. Cass. Dio XLVIII 42, 6. Im allgemeinen s. Jordan, Topogr. I 2 S. 423 ff. Hülsen, Jahrb. d. arch. Instit. IV 1889 S. 228 ff.

[3]) Plin. epist. IV 11, 6 (Domitian) *pontifices non in regiam sed in Albanam villam convocavit;* auch die Arvalen treten im J. 14 n. Chr. in der Regia zusammen, CIL VI 2023a 9. 18. Ein in der Regia vorgefallenes Prodigium wird von den Pontifices dem Senate gemeldet, Gell. IV 6, 2.

[4]) So an den Opiconsivia (25. August, CIL I² p. 327) im *sacrarium Opis Consivae* (Varro de l. l. VI 21, vgl. Fest. p. 186); an allen Kalendae opfert die Regina sacrorum *porcam vel agnam in regia Iunoni* (Macr. S. I 15, 19), ebenso an allen Nundinae die Flaminica *in regia Iovi arietem* (Macr. S. I 16, 30); ebendaselbst findet das Opfer des Widders an Janus durch den Rex am Agonium (9. Jan.) statt (Varro de l. l. VI 12); das Blut aus dem Schwanze des Oktoberrosses wird auf den Herd der Regia geträufelt, das Haupt des Pferdes an ihrer Wand angenagelt (Fest. p. 178, vgl. Cass. Dio XLIII 24, 4). Endlich kennen wir auch ein *sacrificium*, das die *saliae virgines* zusammen mit dem Pontifex in der Regia vollziehen (Fest. p. 329).

[5]) So die *hastae Martis* (*in sacrario regiae* Gell. IV 6, 2) und *praefericulum* und *secespita* im *sacrarium* der Ops Consiva (Fest. p. 249. 348 mit der Herstellung von Jordan, Topogr. II 274 f.).

[6]) Man kann das aus der Thatsache schliessen, dass die Consularfasten auf den marmornen Aussenwänden der von Cn. Domitius Calvinus im J. 718 = 36 prächtig restaurierten Regia eingegraben waren; vgl. Hülsen a. a. O. S. 247 ff.; Hermes XXIV 1889 S. 185 ff. CIL I² p. 5 ff.

[7]) Dicht dabei liegt der Tempel der Vesta mit dem Hause der Vestalinnen (*atrium Vestae*, s. unten), das deshalb auch zuweilen *atrium regium* genannt wird (Liv. XXVI 27, 3. XXVII 11, 16); an dieses stösst (ὁμότοιχος Cass. Dio LIV 27, 3, der aber die Wohnung des Rex sacrorum mit der des Pontifex maximus verwechselt; ähnliche Confusion bei Serv. Aen. VIII 363, der ausserdem noch die Regia mit der Wohnung des Pontifex max.

Das *collegium pontificum* setzt sich zusammen aus einer Mehrheit nach Namen, Alter und Rangstellung verschiedener, aber in ihrer Wirksamkeit zu einer einheitlichen Organisation zusammengefasster Priestertümer, die sämtlich schon in alter Zeit auch ausserhalb Roms in Latium nachweisbar sind[1]) und wahrscheinlich nach Benennung und Funktion zum Gemeingut latinischer Sacralverfassung gehören. Es umfasst folgende *sacerdotia*:

1) die Pontifices,[2]) von Haus aus ein beratendes *consilium* des Königs wie nachher des Pontifex maximus,[3]) von ursprünglicher Dreizahl nach und nach auf 6, 9, 15 und durch Caesar auf 16 vermehrt;[4])

2) den Rex sacrorum,[5]) Träger derjenigen priesterlichen Funktionen, die der König bis zuletzt in eigener Person ausgeübt hatte und deren Vollziehung an den Königsnamen gebunden schien;

3) die Flamines, Einzelpriester für je eine bestimmte Gottheit, deren Namen sie auch im Titel führen,[6]) insgesamt 15 (Fest. p. 154), nämlich die 3 *flamines maiores* Dialis, Martialis, Quirinalis[7]) und 12 *flamines minores*, von denen wir nur noch 10 namhaft machen können;[8])

identificiert) die dem Pontifex maximus zur Amtswohnung angewiesene *domus publica* (Suet. Caes. 46, vgl. Cass. Dio a. a. O.), und dicht bei der Regia liegt auch die Schola der *kalatores pontificum et flaminum* (s. unten S. 447), Hülsen, Röm. Mitt. XIV 262. Die *flaminia* (sc. *domus*), d. h. die Amtswohnung des Flamen Dialis (Gell. X 15, 7. Paul. p. 89. 106. Serv. Aen. II 57. VIII 363), kann nach der Erzählung des Cass. Dio LIV 24, 4 nicht weit vom Vestatempel entfernt gewesen sein, und der Rex sacrorum hat sein Haus am andern (östlichen) Ende der Sacra via (Fest. p. 290). Die übrigen Flamines und die Pontifices hatten wohl sicher keine Amtswohnung.

[1]) Vgl. die Indices zu CIL XIV, auch IX. X. Die Frage, ob die Benennung des Priestertums ursprünglich oder von Rom übernommen ist, muss für jeden Ort besonders entschieden werden; von Wichtigkeit ist namentlich die Wiederkehr der römischen Priesterbezeichnungen in zahlreichen latinischen Gottesdiensten, in denen nicht wohl überall Übertragung von Rom her angenommen werden kann; so finden wir Pontifices in Praeneste (Serv. Aen. VII 678), Tibur (CIL XIV 3650. 3674. 4258) und Ostia (*pontifex Volcani et aedium sacrarum*, CIL XIV p. 5), Vestalische Jungfrauen in Tibur (CIL XIV 3677. 3679), einen Rex sacrorum in Tusculum (CIL XIV 2634) und in Velitrae (CIL X 8417), einen Flamen Dialis in Tibur (CIL XIV 3586), Flamen Martialis in Aricia (CIL XIV 2169), alle diese Würden endlich in den zu römischen Priestertümern gewordenen *sacerdotia* altlatinischer Städte, wie Lavinium, Alba u. a. (die Belege s. unten S. 448 A. 3. 5. 11).

[2]) Der Name ist seiner Zusammensetzung nach eben so klar (denn trotz aller alten und neuen Versuche erweist sich jede andere Ableitung als die von *pons* und *facere* als unmöglich; s. die Etymologien bei Roeper, Lucubrationum pontificalium primitiae, Gedani 1848 S. 5 ff. Marquardt, Staatsverw. III 235 ff.) wie seiner Bedeutung nach rätselhaft; seine Entstehung liegt wahrscheinlich schon in vorrömischer Zeit.

[3]) Mommsen, Staatsr. II 21.

[4]) Drei Pontifices hat die Colonie Urso (Lex col. Genet. c. 67), 6 die Colonie Capua (Cic. de leg. agr. II 96), und auf letztere Zahl führt auch die Geschichtskonstruktion (Cic. de rep. II, 26), die den Numa 5 Pontifices einsetzen lässt, da diesen der König als Vorgänger des Pontifex maximus hinzuzurechnen ist. Dass nach der Lex Ogulnia die Zahl der Pontifices wie die der Augurn 9 betrug, hat (gegenüber der falschen Angabe des Liv. X 6, 6. 8, 3. 9, 2: *octo pontificum* . . *numerus factus*) C. Bardt, Priester der vier grossen Collegien S. 32 f. nachgewiesen. Über die Erhöhung der Stellenzahl auf 15 (durch Sulla) und 16 s. Liv. per. LXXXIX. Cass. Dio XLII 51, 4.

[5]) Dies ist die einzige offizielle Form des Namens in den Inschriften und sonst im technischen Sprachgebrauche; daneben untechnisch *rex sacrificiorum*, *rex sacrificulus* und *rex* schlechthin, s. Mommsen, Staatsr. II 14, 3.

[6]) Cic. de leg. II 20 (vgl. 29): *divisque † aliis sacerdotes, omnibus pontifices, singulis flamines sunto.* Varro de l. l. V 84: *Flamines quod in Latio capite velato erant semper ac caput cinctum habebant filo, flamines dicti* (vgl. Paul. p. 87. Serv. Aen. VIII 664. X 270. Dion. Hal. II 64, 2. Plut. Numa 7); *horum singuli cognomina habent ab eo deo, cui sacra faciunt.*

[7]) Paul. p. 151. Gaius I 112; vgl. Cic. Phil. II 110. Liv. I 20, 2. Plut. Numa 7.

[8]) Paul. Gaius a. a. O. Die 6 letzten der Reihe (dass es diese sind, zeigt Fest. p. 154)

4) die Virgines Vestales, in historischer Zeit sechs an der Zahl,[1]) Vertreterinnen der Hausfrau an der *vesta publica p. R. Quir.* zur Wahrung des heiligen Herdfeuers und Bereitung der für den Opferdienst erforderlichen Stoffe.

All diese Priestertümer bilden seit Beginn der Republik eine rechtliche Einheit: sie stehen alle im gleichen Abhängigkeitsverhältnisse zum Pontifex maximus (s. unten), vertreten sich gegenseitig in ihren Amtsfunktionen[2]), kommen zu gemeinsamen Verhandlungen zusammen und rangieren in einer gemeinsamen Ancienitätsliste (s. oben S. 430 A. 3), weshalb auch die Bekleidung zweier Würden dieses Kreises durch dieselbe Person ausgeschlossen ist (oben S. 423). Soweit sie dem Dienste bestimmter einzelner Gottheiten geweiht sind, stehen sie unter sich in einer festen Rangordnung, die durch die im Kulte gegebene Reihenfolge der repräsentierten Gottheiten bestimmt ist (s. oben S. 20), obenan der Rex sacrorum als Vertreter des Janus und zugleich als nomineller Träger der Würde, von der das ganze Gemeindepriestertum seinen Ausgang genommen hat, nach ihm die drei grossen Flamines des Juppiter, Mars und Quirinus, dann erst der Pontifex maximus, nicht in seiner Stellung als Leiter des ganzen Collegiums, sondern als männlicher Vertreter der Vestalinnen; den Schluss machen die Flamines minores in fester Abfolge bis hinunter zum letzten, dem Pomonalis.[3]) In ähnlicher Weise stuft sich auch Strenge und Kompliziertheit der für die einzelnen Priestertümer geltenden Ceremonialvorschriften ab, wobei es allerdings schwer zu entscheiden ist, inwieweit es sich um ursprüngliche Verschiedenheit der Ritualbestimmungen oder aber um eine spätere Abänderung auf Grund veränderter äusserer Verhältnisse handelt; aber auch wo der letztere Fall vorliegt, weist die Thatsache, dass für den Rex sacrorum und den Flamen Dialis oder überhaupt die drei grossen Flamines — um von den durch ihr Geschlecht in eine Sonderstellung verwiesenen Vestalinnen zunächst abzusehen — an den alten Sacralsatzungen trotz ihrer Unverträglichkeit mit den praktischen Anforderungen späterer Zeit viel zäher festgehalten worden ist, als für die Pontifices und die

---

führt Ennius bei Varro de l. l. VII 45 an: Volturnalis (Paul. p. 379), Palatualis (Fest. p. 245; die Inschriften CIL VIII 10500. XI 5031 nennen ihn *pontifex Palatualis*), Furrinalis (Varro de l. l. V 84. VI 19), Floralis (CIL IX 705), Falacer (Varro de l. l. V 84), Pomonalis (Fest. p. 154. CIL III Suppl. 12732), dazu kommen durch andre Zeugnisse der Flamen Volcanalis (Varro de l. l. V 84. Macr. S. I 12, 18. CIL VI 1628), Cerialis (CIL XI 5028), Carmentalis (Cic. Brut. 56. CIL VI 3720 = Eph. epigr. IV 759) und Portunalis (Fest. p. 217).

[1]) Nach Dion. Hal. II 67, 1. III 67, 2. Plut. Numa 10 waren es ursprünglich vier, die dann auf sechs vermehrt wurden (die Sechszahl auch bei Fest. p. 344); ganz am Ausgange des Heidentums hören wir von sieben Vestalinnen, Ambros. epist. I 18, 11. Expos. tot. mundi p. 120 Riese.

[2]) Sowohl der Rex (Fest. p. 258) wie der Flamen Dialis (Tac. ann. III 58: *saepe pontifices Dialia sacra fecisse, si flamen valetudine aut munere publico impediretur*) kann durch einen Pontifex vertreten werden.

[3]) Fest. p. 185: *ordo sacerdotum aestimatur deorum [ordine et ut] maximus quisque: maximus videtur rex, dein Dialis, post hunc Martialis, quarto loco Quirinalis, quinto pontifex maximus. itaque in [conviviis] solus rex supra omnis accubat* (Serv. Aen. II 2), *sic et Dialis supra Martialem et Quirinalem* (Gell. X 15, 21), *Martialis supra proximum, omnes item supra pontificem.* Fest. p. 154: *maximae dignationis flamen Dialis est inter quindecim flamines, et cum certa discrimina maiestatis suae habeant, minimi habetur Pomonalis, quod Pomona levissimo fructui agrorum praesidet pomis.*

kleineren Flamines, auf höhere Ehrwürdigkeit und damit auf höheres Alter jener Priestertümer hin.[1]) Der ursprünglich viel weiter greifende (s. oben S. 410) Grundsatz von der Unvereinbarkeit priesterlicher und magistratischer Funktion ist in seiner vollen Strenge nur für den Rex sacrorum bis in die Kaiserzeit hinein aufrecht erhalten worden,[2]) für den Flamen Dialis[3]) wurde er dahin eingeschränkt, dass bei ihm wenigstens die Bekleidung städtischer Ämter toleriert,[4]) ihm dagegen eine Thätigkeit in der Provinz mit Rücksicht auf die für ihn geltenden Verbote, länger als eine Nacht von der Stadt fern zu bleiben, ein Pferd zu besteigen oder ein Heer in Waffen zu sehen, versagt wurde,[5]) während den Flamines Martialis und Quirinalis diese ihnen lange ebenfalls verschlossene kriegerische Wirksamkeit am Ende der Republik und in der Kaiserzeit zugestanden war;[6]) die Pontifices aber unterlagen in Bezug auf die Ämterbekleidung in historischer Zeit keiner Beschränkung, wenn auch die Pontifices maximi aus gebotener Rücksichtnahme auf die *cura sacrorum* es ablehnten, ein Kommando ausserhalb Italiens zu übernehmen,[7]) ein Brauch, der zum ersten Mal im J. 623 = 131 durchbrochen wurde.[8]) Nur vom Rex und den drei grossen Flamines wird verlangt, dass sie nicht nur von patricischer Abkunft sein,[9]) sondern aus einer confarreierten Ehe stammen und selbst in

---

[1]) Die Stelle des Rex sacrorum kann als älteste im Collegium natürlich nur insofern gelten, als ihr Inhaber die priesterliche Thätigkeit des Königs unmittelbar fortsetzt. Dass es einen Rex sacrorum erst seit dem Ende des Königtums gibt, ist nicht nur überliefert (Liv. II 2, 1. Dion. Hal. IV 74, 4. Plut. Qu. Rom. 63. Fest. p. 318), sondern auch so selbstverständlich, dass es bei der Diskussion über die *iouxmenta*-Inschrift nicht hätte in Zweifel gezogen werden sollen.

[2]) Dion. Hal. Plut. aa. OO.; ein Versuch, diesen Grundsatz zu durchbrechen, wird im J. 574 = 180 gemacht, bleibt aber erfolglos (Liv. XL 42, 8 ff.). In Trajans Zeit freilich wird Cn. Pinarius Severus Consul, Augur, Rex sacrorum genannt (CIL XIV 3604; vgl. ein andres Beispiel CIL IX 2847).

[3]) Liv. IV 54, 7: *salii flaminesque nusquam alio quam ad sacrificandum pro populo sine imperiis ac potestatibus relinquantur.* Plut. Qu. Rom. 23.

[4]) Flamen Dialis als curulischer Aedil 554 = 200, Liv. XXXI 50, 7 ff.; als Praetor *inter peregrinos* 571 = 183, Liv. XXXIX 45, 4.

[5]) Gell. X 15, 4: *equo Dialem flaminem vehi religio est* (Paul. p. 81. Plut. Qu. Rom. 40. Plin. n. h. XXVIII 146), *item religio est classem procinctam extra pomerium id est exercitum armatum videre* (Fest. p. 249); *idcirco rarenter flamen Dialis creatus consul est, cum bella consulibus mandabantur.* Liv. V 52, 13: *flamini Diali noctem unam manere extra urbem nefas est* (drei Nächte Plut. Qu. Rom. 40. Gell. X 15, 14). Tac. ann. III 71: *decretum pontificum, quotiens non valetudo adversa flaminem Dialem incessisset, ut pontificis maximi arbitrio plus quam binoctium abesset, dum ne diebus publici sacrificii neu saepius quam bis eundem in annum; quae principe Augusto constituta satis ostendebant annuam absentiam et provinciarum administrationem Dialibus non concedi.*

[6]) Serv. Aen. VIII 552: *veteri sacrorum ritu neque Martialis neque Quirinalis flamen omnibus caerimoniis tenebatur, quibus flamen Dialis: neque diurnis sacrificiis destinabantur et abesse eis a finibus Italiae licebat neque semper praetextam neque apicem nisi tempore sacrificii gestare soliti erant.* Tac. ann. III 58: *frustra vulgatum dictitans, non licere Dialibus egredi Italia, neque aliud ius suum quam Martialium Quirinaliumque flaminum; porro si hi duxissent provincias, cur Dialibus id vetitum?* Aber in dem J. 512 = 242 (Liv. per. XIX. Val. Max. I 1, 2. Tac. ann. III 71) und 623 = 131 (Cic. Phil. XI 18) hatten Consuln, die zugleich Flamines Martiales waren, in die Provinz nicht gehen dürfen, ebensowenig im J. 565 = 189 ein Flamen Quirinalis als Praetor (Liv. XXXVII 51, 1 ff.); vgl. Liv. XXIV 8, 10.

[7]) Liv. XXVIII 38, 12. 44, 11. Cass. Dio frg. 56, 63 Melb. Diod. XXVII 3. Plut. Ti. Gracch. 21; Serv. Aen. VIII 552: *cum .. pontificibus non liceat equo vehi* scheint auf Verwechslung mit dem Flamen Dialis zu beruhen (oben Anm. 5).

[8]) Liv. per. LIX, vgl. Oros. V 10, 1.

[9]) Cic. de domo 38. Paul. p. 151.

einem solchen Ehebunde leben müssen,[1]) und diese Vorschrift hängt damit zusammen, dass an dem Priestertume des Rex sacrorum sowohl wie des Flamen Dialis[2]) ihre Gattinnen, die Regina sacrorum[3]) und die Flaminica, einen grossen Anteil haben, weshalb sie auch mit ihren Gatten den strengen Bestimmungen des Ceremonialgesetzes unterstehen. Die komplizierte speziell für den Flamen Dialis geltende Sacralordnung[4]) zeigt, wie dieser Priester mit seinem ganzen Leben, seinem ganzen Hause, all seinen Angehörigen, Tag und Nacht dem Dienste der Gottheit geweiht ist;[5]) er ist *cotidie feriatus* (s. oben S. 366 A. 2) und darf an Feiertagen nicht einmal sehen, dass jemand anderes arbeitet,[6]) trägt stets die priesterliche Kopfbedeckung und Kleidung, selbst bei seinem Bette müssen allezeit Opfergaben (*strues* und *fertum*) bereit stehen; in seinem Bett darf keine andere Person schlafen, von seinem Herde darf Feuer nur zu sacralen Zwecken genommen werden, sein Haar darf nur ein Freier scheren und die Abfälle von Haar und Nägeln werden unter einer *arbor felix* vergraben;[7]) nichts darf an ihm sein, was einer Fessel gliche, er darf nicht schwören,[8]) das für die Priester allgemein geltende Verbot des *feralia attrectare*[9]) ist für ihn und seine Gattin in eine Menge von Einzelvorschriften zerlegt, die so weit gehen, dass er von Dingen wie der Ziege, der Bohne, dem Epheu nicht einmal

---

[1]) Gai. I 112: *quod ius etiam nostris temporibus in usu est; nam flamines maiores, id est Diales Martiales Quirinales, item reges sacrorum nisi ex farreatis nati non leguntur ac ne ipsi quidem sine confarreatione sacerdotium habere possunt;* vgl. Serv. Aen. IV 374; damit hängt es zusammen, dass der Flamen Dialis sich von seiner Frau nicht scheiden darf (*matrimonium flaminis nisi morte dirimi ius non est* Gell. X 15, 23, vgl. Paul. p. 89. Serv. Aen. IV 29, wonach auch die Flaminica *univiria* sein muss; mehr bei Marquardt, Staatsverw. III 328, 8) und, falls sie stirbt, sein Amt niederzulegen hat (Gell. a. a. O. 22. Plut. Qu. Rom. 50).

[2]) Schon der Umstand, dass *flaminica* ohne Zusatz stets die Gattin des Flamen Dialis bezeichnet, beweist, dass mindestens in der historischen Zeit die Frauen der andern Flamines keine priesterlichen Funktionen ausübten; bei dem Antrittsschmause des Flamen Martialis bei Macr. III 13, 11 (s. oben S. 430 A. 3) ist dessen Gattin nicht amtlich, sondern (mit ihrer Mutter) als Hausfrau anwesend.

[3]) CIL VI 2123 f.

[4]) *Caerimoniae impositae flamini Diali multae, item castus multiplices* sagt Gell. X 15, 1; nach dem Vorbilde dieser Sacralordnung, aber mit Weglassung aller lästigen Bestimmungen und Beibehaltung nur der Ehrenrechte und Privilegien ist das Statut für den Flamen des provinzialen Kaiserkultes an der Ara Narbonensis (CIL XII 6038) gestaltet.

[5]) Die Belege zum Folgenden stehen meist bei Gell. X 15, die übrigen Zeugnisse sind am besten gesammelt bei R. Peter, Quaestionum pontificalium specimen (Diss. Argentorati 1886) S. 42 ff.; ich beschränke mich auf eine Auswahl aus den Bestimmungen.

[6]) Das letztere ist ihm mit dem Rex und den beiden andern grossen Flamines gemeinsam, Macr. S. I 16, 9; vgl. Fest. p. 249 und oben S. 374 A. 9.

[7]) Auch über die Beseitigung des abgeschnittenen Haares der Vestalinnen bestehen besondere Vorschriften, Plin. n. h. XVI 235. Paul. p. 57.

[8]) Das gilt auch von den Vestalinnen, denn das praetorische Edikt enthält die Worte *sacerdotem Vestalem et flaminem Dialem in omni mea iurisdictione iurare non cogam* (vgl. CIL XII 6038 Z. 7 *neve invita iurato* von der provinzialen Flaminica); aber während das Verbot für den Flamen Dialis unbedingt gilt (vgl. ausser Paul. p. 104. Plut. Qu. Rom. 44 namentlich Liv. XXXI 50, 7), ist der Schwur der Vestalin in gewissen Fällen sogar vorgeschrieben (Plut. Numa 10), nur muss er unbedingt bei Vesta geschehen (Sen. contr. VI 8, 1); ähnlich dürfen die Pontifices nicht *per liberos iurare, sed per deos tantummodo* (Serv. Aen. IX 298).

[9]) Tac. ann. I 62: *neque imperatorem auguratu et vetustissimis caerimoniis praeditum adtrectare feralia debuisse*; vgl. Serv. Aen. VI 176. III 64. Seneca consol. ad Marc. 15, 3 (vgl. mit Cass. Dio LIV 28, 4, s. auch 35, 4. LVI 31, 3. LX 13, 3).

sprechen und seine Gemahlin keine Schuhe aus dem Leder eines gefallenen Tieres tragen darf; Verstösse, auch geringfügiger Art, gegen die Sacralordnung beim Opfer ziehen für ihn den Verlust seiner Würde nach sich.[1]) Eine gewisse Entschädigung für diesen sein ganzes Leben einengenden Ceremonialzwang bieten dem Flamen Dialis verschiedene Ehrenrechte, die er vor den anderen Priestern voraushat: er kann einem zur körperlichen Züchtigung geführten Delinquenten, der seinen Schutz anfleht, diesen in so weit verleihen, als die Strafe am laufenden Tage nicht vollzogen werden darf,[2]) er scheidet mit Antritt seines Amtes sofort aus der väterlichen Gewalt aus,[3]) endlich geniesst er nicht nur die Auszeichnung der Toga praetexta, die er allezeit trägt (oben S. 428 A. 4), und des Lictors,[4]) sondern hat allein von allen Priestern auf die Sella curulis sowie insbesondere den Sitz im Senate Anspruch.[5]) Ähnliche Ehrenrechte ausserordentlicher Art geniessen auch die Vestalinnen; so teilen sie z. B. mit dem Rex und den grossen Flamines das Vorrecht, zur Vornahme bestimmter Opferhandlungen in der Stadt auf einem Wagen fahren zu dürfen;[6]) besonders wertvoll aber ist das ihnen im Gegensatze zu der sonstigen Rechtsbeschränkung der Frauen zustehende Privilegium, Zeugnis ablegen und über ihr Vermögen selbständig durch Testament verfügen zu dürfen,[7]) wie überhaupt ihre Befreiung von der Tutel.[8]) Dafür aber führen auch sie ein von schweren Verpflichtungen beherrschtes Leben: schon im jugendlichen Alter von 6—10 Jahren in das Priestertum aufgenommen, müssen sie demselben volle 30 Jahre angehören,[9]) nicht nur ihre Jungfräulichkeit während dieser Zeit bewahren, sondern auch in strenger Klausur all ihre Zeit in dem ihnen zugewiesenen Amtsgebäude, dem Atrium Vestae, verbringen, das sie nur in Ausübung ihres Dienstes verlassen;[10]) dieser selbst ist ausserordentlich anstrengend, da das Feuer auf dem Herde der Vesta Tag und Nacht Wache und Fürsorge verlangt und sie ausserdem die Reinigung des Tempels und die Herbeischaffung des Wassers für den heiligen Gebrauch aus

---

[1]) Val. Max I 1, 4 f. Liv. XXVI 23, 8. Plut. Marc. 5.

[2]) Gell. X 15, 10. Serv. Aen. III 607. Plut. Qu. Rom. 111; es entspricht diesem das Vorrecht der Vestalinnen, einen zum Tode geführten Verbrecher zu retten, wenn sie ihm zufällig begegnen (Plut. Numa 10).

[3]) Ebenso bei den Vestalinnen, Gaius I 130: *praeterea exeunt liberi virilis sexus de parentis potestate, si flamines Diales inaugurentur, et femini sexus, si virgines Vestales capiantur;* vgl. III 114. Ulpian. frg. 10, 5. Tac. ann. IV 16. Gell. I 12, 9.

[4]) Paul. p 93. Plut. Qu. Rom. 113. Ovid. fast. II 23. CIL XII 6038 Z. 2; einen Lictor haben auch die Vestalinnen, Plut. Numa 10. Cass. Dio XLVII 19, 4. Sen. contr. I 2, 3.

[5]) Liv. XXVII 8, 8. Serv. Aen. VIII 552. Plut. Qu. Rom 113; auch der Provinzialflamen in Narbo geniesst das Recht *in decurionibus senatuve [sententiae dicendae]*, CIL XII 6038 Z. 4.

[6]) Lex Julia munic. (CIL I 206) Z. 62 f. lässt den Gebrauch des Wagens in der Stadt zu *quibus diebus virgines Vestales re[gem] sacrorum flamines plostreis in urbe sacrorum publicorum p(opuli) R(omani) causa vehi oportebit*; vgl. Tac. ann. XII 42. Liv. I 21, 4. Prudent. c. Symm. II 1088 f.

[7]) Gell. VII 7, 2: *ius quoque testimonii dicendi tribuitur testabilisque una omnium feminarum ut sit datur.* I 12, 9: *ius testamenti faciendi adipiscitur.* Plut. Numa 10. Machen sie kein Testament, so fällt ihr Vermögen nicht an ihre Familie, sondern an den Staat (Gell. I 12, 18).

[8]) Gaius I 145. Plut. a. a. O.

[9]) Gell. I 12, 1. VII 7, 4. Dion. Hal. II 67, 2. Plut. Numa 10 u. a. Dass die angebliche Eintheilung dieser Dienstzeit in drei zehnjährige Perioden des Lernens, Ausübens und Lehrens (Dion. Hal. Plut. aa. OO. Plut. an seni ger. resp. 24. Sen. de otio sap. 2, 2) eine Erfindung ist, hebt Jordan, Tempel der Vesta u. Haus d. Vestal. S. 60 f. richtig hervor.

[10]) Darüber Jordan a. a. O. S. 56 ff.

dem entfernten Quell der Camenae — wenigstens ursprünglich — persönlich zu besorgen haben;[1]) strenge Strafen treffen die pflichtvergessene Priesterin, körperliche Züchtigung die, durch deren Fahrlässigkeit das heilige Feuer erlischt,[2]) grausamer Tod durch Lebendigbegraben auf dem *campus sceleratus* die, welche ihre Jungfräulichkeit preisgab.[3]) Vergleicht man diesen starren Priesterkanon, unter welchem Rex, Flamines maiores und Vestalinnen stehen, mit der weltlichen Ungebundenheit der Pontifices, so findet man darin einen deutlichen Beweis dafür, dass diese den jüngsten Bestandteil des Gesamtcollegiums bilden.

An der Spitze des Gesamtcollegiums steht der seit dem 6. Jahrhundert d. St. auf dem Wege der Wahl durch die Comitien der 17 Tribus[4]) aus der Zahl der Pontifices auf Lebenszeit ernannte Pontifex maximus; nachdem diese Würde seit dem J. 742 = 12 dauernd mit dem Kaisertum verknüpft ist, begegnet ausserdem das Amt eines zur Wahrnehmung der laufenden Geschäfte bestellten *promagister,* über dessen Funktionsdauer und Ernennungsart nichts sicheres feststeht.[5]) Die rechtliche Stellung des Pontifex maximus ist eine eigenartige und komplizierte. Den übrigen Pontifices steht er nicht als ein *primus inter pares* gegenüber wie etwa der Magister der Arvalbrüder seinen Collegen, auch nicht als College höheren Ranges wie die Flamines maiores gegenüber den minores, sondern die Pontifices bilden eine einheitliche, in ihrer Unteilbarkeit durch den Pontifex max. dargestellte und nur aus praktischen Gründen der Dienstführung zu einer Mehrheit von Personen verstärkte Priesterwürde,[6]) ebenso wie die sechs Vestalinnen zusammen sozusagen nur eine Sacralperson darstellen, nach aussen vertreten durch die *virgo Vestalis maxima;*[7]) wie Rex sacrorum und Regina so stehen der Pontifex maximus und die Virgo Vestalis maxima, jedes von beiden die übrigen Angehörigen des Priestertums rechtlich mit in sich schliessend, neben einander,[8]) und wie Regina und Vestalinnen in

---

[1]) Plut. Numa 13 und mehr bei Jordan a. a. O. S. 60 ff.

[2]) Paul. p. 106. Dion. Hal. II 67, 3. Plut. Numa 10. Liv. XXVIII 11, 6 (= Val. Max. I 1, 6). Obsequ. 8; vgl. auch Sen. contr. I 2, 10.

[3]) Mommsen, Strafr. S. 928 f.

[4]) Mommsen, Staatsr. II 25 ff.; das erste Beispiel im J. 542 = 212 Liv. XXV 5, 2. Ueber die Wahrscheinlichkeit, dass vorher der an Lebensjahren älteste der Pontifices diese Würde bekleidete, s. oben S. 424 A. 5; ein Zeugnis gibt es dafür ebensowenig wie für die gewöhnlich angenommene Wahl durch die Pontifices (über Cass. Dio XLIV 53, 7 s. Mommsen, Staatsr. II 29, 7).

[5]) Das älteste Beispiel (CIL VI 2120) stammt aus dem J. 155 n. Chr.; dass die Würde auf keinen Fall eine lebenslängliche war, zeigt CIL VI 1700 *pontifici maiori, pro magistro iterum,* über die vermutliche Ernennung durch den Kaiser als Pontifex maximus s. oben S. 425 A. 7; vgl. Habel, De pont. Rom. condic. publ. S. 90 ff., und über den Oberpontificat der Kaiser ebd. S. 45 ff.

[6]) Darum tritt für den verstorbenen (Liv. XXV 5, 2) oder abwesenden Pontifex max. (Cic. de har. resp. 21) ohne Weiteres ein andrer Pontifex ein.

[7]) Die Inschriften der *virgines Vestales maximae* aus dem Atrium Vestae CIL VI 2127 ff. Notiz. d. scavi 1883 S. 448 ff., die litterarischen Zeugnisse für die Würde bei Marquardt, Staatsverw. III 340, 1. Dass die Vestalis maxima nicht nur die Vorstandschaft unter den Jungfrauen führt, sondern das ganze Priestertum in sich verkörpert, zeigt besser noch als CIL VI 2143 *in caerimoniis antistiti deorum Terentiae Rufillae v(irgini) V(estali) max(imae)* die Thatsache, dass die im Atrium Vestae gesetzten Ehrenstatuen ausnahmslos Virgines Vestales maximae, nie einer einfachen Vestalin gelten; wo von der *virgo* (*Vestalis*) in der Einzahl die Rede ist (z. B. Philoc. z. 23. Febr. *virgo Vesta(lis) parentat* u. a.) ist immer die Vestalis maxima gemeint.

[8]) Diese Zusammengehörigkeit tritt na-

die sacralen Funktionen der königlichen Hausfrau,[1]) so teilen sich Rex und Pontifex (max.) in die priesterlichen Obliegenheiten des Königs. Aber während dem Rex sacrorum von diesen nur die Vollziehung bestimmter Opferhandlungen zufällt,[2]) liegt in den Händen des Pontifex (max.) die ganze früher vom Könige geübte sacrale Centralgewalt. Diese bethätigt er zunächst innerhalb des Gesamtcollegiums, nicht nur durch die Führung des Vorsitzes bei seinen Verhandlungen,[3]) sondern vor allem durch die Ausübung des Ernennungsrechtes und der Disziplinargewalt gegenüber seinen Angehörigen. Die Pontifices freilich, die nicht sowohl unter dem Pontifex max. stehen, als mit ihm zusammen eine Einheit bilden, werden nicht von ihm ernannt, sondern ergänzen sich durch Cooptation (s. S. 417); im übrigen aber „greift" sich der höchste Vertreter des Gemeindepriestertums bei eintretender Vakanz die zur Ausfüllung der Stellen des Rex,[4]) der Flamines[5]) und der Vestalinnen[6]) geeigneten Persönlichkeiten, mit zwingender Gewalt und auch gegen ihren Willen,[7]) und führt ihre Aufnahme in das Collegium (bei den erstgenannten durch den Akt der Inauguration s. S. 420) herbei; dass später für die Bestellung des Rex und der grossen Flamines der Pontifex max. an eine, wahrscheinlich vom Collegium aufgestellte Praesentationsliste gebunden ist[8]) und diejenige der Vestalinnen

mentlich in der gemeinsamen Ausübung des Vestadienstes hervor (*in penum Vestae quod solae virgines solique pontifices adeunt* Hist. aug. Elag. 6, 6; ebenso beim *sacrarium Opis Consivae*, das *praeter virgines Vestales et sacerdotem publicum* niemand betreten darf, Varro de l. l. VI 21), weshalb auch der Pontifex max. im *ordo sacerdotum* an der der Vesta zukommenden Stelle rangiert (oben S. 433) und die Pontifices später auch *pontifices Vestae* heissen (oben S. 144); sie zeigt sich aber auch in der Parallelität von Institutionen, wie z. B. den *fictores pontificum* und *fictores virginum Vestalium* (unten S. 446 A. 5) oder *arca pontificum* und *arca virginum Vestalium* (oben S. 343), für welch letztere auch der Ausdruck *utraeque arcae pontificum* vorkommt (CIL VI 10682).

[1]) Dass die Vestalin (bezw. die durch die sechs Jungfrauen repräsentierte eine Person) zum Pontifex (maximus) nicht im Verhältnisse der Tochter (so noch Mommsen, Strafr. S. 18), sondern der Ehefrau steht, geht aus ihrer bräutlichen Tracht und dem Ceremoniell bei der *captio* (s. unten Anm. 6) hervor, wie dies nach Jordan a. a. O. S. 47 ff. namentlich H. Dragendorff, Rhein. Mus. LI 1896 S. 281 ff. gut dargelegt hat.

[2]) Dass er in älterer Zeit auch das Ehrenrecht der Eponymität in sacralen Datierungen genossen hat, zeigt Plin. n. h. XI 186: *L. Postumio L. f. Albino rege sacrorum post CXXVI olympiadem, cum rex Pyrrhus ex Italia decessisset, cor in extis haruspices inspicere coeperunt.*

[3]) Das ist zwar nicht bezeugt, aber selbstverständlich, und geht auch daraus hervor, dass der Pontifex max. *pro pontificum collegio* (Cic. de domo 136; de har. resp. 21) den Beschluss verkündigt; z. B. Liv. XXXIV 44, 2: *cum P. Licinius pontifex* (max.) *non esse recte factum collegio primum, deinde ex auctoritate collegii patribus renuntiasset.*

[4]) Wenn Dion. Hal. V 1, 4 Pontifices (ἱεροφάντας) und Augurn (οἰωνομάντεις) als diejenigen bezeichnet, die den Rex ernennen (ἀποδεῖξαι) sollten, so vermengt er *captio* und *inauguratio*.

[5]) Liv. XXVII 8, 7: *C. Flaccus flamen* (Dialis) *captus a P. Licinio pontifice maximo erat.* Gell. I 12, 15 f. (die Uebertragung des Ausdruckes *capi* auch auf die Pontifices und Augurn in dem Fragmente des Cato bei Gell. a. a. O. 17 ist untechnisch). Obwohl es sich in beiden Zeugnissen um den Flamen Dialis handelt, darf man unbedenklich den gleichen Sachverhalt für alle Flamines (auch die kleinen) voraussetzen; vgl. auch Wissowa, Real-Encycl. III 1509.

[6]) Das *capere* der Vestalin, nach den Rechtsquellen ausführlich dargestellt von Gell. I 12, vollzieht sich als Heimführung der Braut, wie insbesondere die Hinweisung auf den Brautraub (*pontificis manu prensa ab eo parente, in cuius potestate erat, veluti bello capta abducitur* Gell. a. a. O. § 13) und die Formel *ita te, amata, capio* (ebd. 14) zeigt; vgl. Dragendorff a. a. O. S. 299.

[7]) Liv. XXVII 8, 2 vom Flamen Dialis; für die Vestalinnen gibt Gell I 12, 5 f. die Excusationsgründe an.

[8]) Für den Rex Liv. XL 42, 11 (wo freilich das entscheidende Wort *nominatus* zu

auf Grund einer Lex Papia unbestimmter Zeit durch Losung aus zwanzig vom Pontifex max. nominierten Mädchen erfolgt,[1]) sind Abänderungen, die dazu bestimmt sind, die Willkür des Oberpontifex zu beschränken, aber den ursprünglichen Rechtszustand noch immer erkennen lassen. Über denselben Kreis von Priestern[2]) übt der Pontifex max. aber auch die Disziplinaraufsicht[3]) und eine Strafgewalt aus, die sich gegenüber dem Rex und den Flamines in der Auferlegung einer *multa*[4]) und gegebenen Falles in der Nötigung zur Amtsniederlegung[5]) äussert, gegenüber den Vestalinnen aber die gesamte eheherrliche Gewalt ältester und weitester Ausdehnung umfasst und das Recht zu körperlicher Züchtigung und im Falle des Incestes selbst zur Tötung in sich schliesst;[6]) dass die Anwendung des Tötungsrechtes in historischer Zeit nur unter Zuziehung des Collegiums erfolgt ist,[7]) ist eine wohl verständliche thatsächliche Einschränkung.

Während so der Pontifex maximus innerhalb des Collegiums weitgehende Machtbefugnisse ausübt, greifen diese unter gewissen Umständen auch über diesen engeren Kreis hinaus und nehmen den Charakter einer magistratischen Competenz an, die allerdings in feste Grenzen eingeschlossen und in der Praxis zum guten Teile zur blossen Form erstarrt ist. Zunächst haben wir wenigstens ein Beispiel dafür, dass der Pontifex max. einem ausserhalb des Collegiums stehenden Priester eine Geldstrafe auflegt, weil er die durch das Sacralgesetz erforderte Mitwirkung an einer pontificalen Amtshandlung verweigert,[8]) ferner hat er, da gegen die von ihm über einen Priester verhängte *multa* die Entscheidung des Volkes angerufen werden konnte,[9]) nach aller Analogie das Recht gehabt, die

dem sinnlosen *inauguratus* entstellt ist), für den Flamen Dialis Tac. ann. IV 16 (*patricios confarreatis parentibus genitos tres simul nominari, ex quis unus legeretur vetusto more*).

[1]) Gell. I 12, 11: *sed Papiam legem invenimus, qua cavetur ut pontificis maximi arbitratu virgines e populo viginti legantur sortitioque in contione ex eo numero fiat et cuius virginis ducta erit, ut eam pontifex maximus capiat eaque Vestae fiat* (vgl. Suet. Aug. 31. Senec. contr. I 2, 3. Cass. Dio LV 22, 5 und über Ausnahmen Gell. a. a. O. § 12. Tac. ann. II 86).

[2]) Für eine Multierung eines Pontifex durch den Pontifex max. findet sich nicht nur kein Beispiel, sondern sie war wohl auch rechtlich ebenso ausgeschlossen, wie die Ernennung des einen durch den andern.

[3]) Daher gewährt er dem Flamen Dialis Urlaub zu kürzerer Abwesenheit von der Stadt (Tac. ann. III 71) und Erleichterung von gar zu lästigen Bestimmungen des Ceremoniells (Gell. X 15, 17: *sine apice sub divo esse licitum non est; sub tecto uti liceret non pridem a pontificibus constitutum Masurius Sabinus scripsit*).

[4]) Gegenüber dem Rex Liv. XL 42, 9, gegenüber den grossen Flamines Liv. XXXVII 51, 4. Val. Max. I 1, 2. Cic. Phil. XI 18.

[5]) In den oben S. 424 A. 3 erwähnten Fällen, wo Flamines Diales wegen Verstössen beim Opferdienste gezwungen werden zu abdicieren (*flamonio abire iussi sunt coactique etiam* Val. Max. I 1, 5; τὰς ἱερωσύνας ἀφῃρέθησαν Plut. Marc. 5), wird zwar nicht ausdrücklich angegeben, wer den Zwang ausübte, es kann aber nur der Pontifex max. gewesen sein.

[6]) Dion. Hal. II 67, 3. Plut. Numa 10 und mehr oben S. 437 A. 2.

[7]) Liv. IV 44, 12. VIII 15, 8. Cic. har. resp. 13. Ascon. p. 40. Plin. epist. IV 11, 6.

[8]) Fest. p. 343 (in der Herstellung von Mommsen, Staatsr. II 32, 3): *[Saturno] sacrificium fit cap[ite aperto. itaque cum] Metellus pont. [max. Claudium augurem iussis-] set adesse, ut eum [regis sacrorum* (?) . . *Sul]pici Ser. f. inaug[urationi adhiberet, Claudius excu]saret se sacra sibi fam[iliaria esse Saturni, ob quae sibi sup]plicandum esset capite [aperto, itaque si ad iussum ad]esset, futurum ut cum ap[erto capite inauguratio] facienda esset, pont[ifex eum multavit], Claudius provocavit. [populus negavit id ius pon]tifici esse et Claudius fa[miliaria quae oportebat] Saturno sacra fecit rel[igione confirmata].*

[9]) Als der Pontifex max. P. Licinius im J. 565 = 189 dem Praetor und Flamen Quirinalis Q. Fabius Pictor verbietet in die Pro-

über diese Provocation abstimmenden Tribuscomitien zu berufen und zu leiten.[1]) Aber auch andre Verhandlungen des Volkes werden *pro collegio pontificum* abgehalten und von einem der Mitglieder des Collegiums praesidiert. So hat in den Comitien der 17 Tribus, die die Wahl des Pontifex max. vornahmen, wenigstens im 6. Jahrhundert d. St. ein Pontifex den Vorsitz geführt;[2]) insbesondere aber sind pontificale Comitien die schon durch ihren Namen von den andern Versammlungen des Volkes unterschiedenen *comitia calata*,[3]) die wir in mehrfacher Anwendung kennen. In solchen Comitia calata werden der Rex sacrorum und die drei grossen Flamines inauguriert,[4]) an den Nonae eines jeden Monats die bis zu den nächsten Kalendae fälligen *feriae statae sollemnes* publiziert,[5]) Testamente errichtet[6]) und endlich die Arrogation, d. h. der Übertritt eines selbständigen erwachsenen Bürgers in ein andres Geschlecht, samt der zugehörigen *detestatio sacrorum*, d. h. der Loslösung von dem bisherigen Sacralverbande, vollzogen.[7]) In dem letzgenannten Falle findet wenigstens der Form nach eine Antrag-

---

vinz zu gehen, *in senatu et ad populum magnis contentionibus certatum et imperia inhibita ultro citroque et pignera capta et multae dictae et tribuni appellati et provocatum ad populum est. religio ad postremum vicit, ut dicto audiens esset flamen pontifici iussus, et multa iussu populi ei remissa* (Liv. XXXVII 51, 4 f.); dieselbe Entscheidung des Volkes auch in Provocationsfällen vom J. 574 = 180 (Liv. XL 42, 9 f.) und 623 = 131 (Cic. Phil. XI 18); gegen den Pontifex max. entscheidet das Volk Fest. p. 343 (s. vorige Anm.).

[1]) Mommsen, Staatsr. I 192. II 57; die Tribus werden ausdrücklich genannt Liv. XL 42, 10.

[2]) Liv. XXV 5, 2 (vom J. 542 = 212); später liegt die Leitung der *comitia sacerdotum* bei den Consuln, Mommsen, Staatsr. II 30.

[3]) Zeugnisse und neuere Litteratur vollständig bei B. Kübler in Pauly-Wissowas Real-Encycl. III 1330 ff.

[4]) *Calata comitia esse, quae pro conlegio pontificum habentur aut regis aut flaminum inaugurandorum causa*, Labeo bei Gell. XV 27, 1.

[5]) Varro de l. l. VI 28: *eodem die* (an den Nonae) *in urbem ab agris ad regem conveniebat populus. harum rerum vestigia in sacris nonalibus in arce, quod tunc ferias publicas menstruas quae futurae sint eo mense, rex edicit populo* (vgl. VI 13: *rex cum ferias menstruas nonis Februariis edicit, hunc diem februatum appellat*). Macr. S. I 15, 12: *oportebat nonarum die populares qui in agris essent confluere in urbem accepturos causas feriarum a rege sacrorum scituros que quid esset eo mense faciendum.* Die Anberaumung und Einberufung dieser Versammlung geschieht regelmässig an den Kalendae (so richtig Mommsen, Staatsr. II 39 f. Anm. 1) und heisst technisch *calare* (Varro de l. l. VI 27. Fast. Praen. z. 1. Jan. Macr. I 15, 9), also sind es *comitia calata*, auch wenn der Ausdruck nie direkt auf sie angewandt wird.

[6]) Labeo bei Gell. XV 27, 3. Gai. II 101 (vgl. Ulp. frg. 20, 2. Iust. Inst. II 10, 1): *testamentorum autem genera initio duo fuerunt; nam aut calatis comitiis testamenta faciebant, quae comitia bis in anno testamentis faciendis destinata erant, aut in procinctu* u. s. w. Dass diese Testaments-Comitien an den beiden mit der Note Q(*uando*) R(*ex*) C(*omitiavit*) F(*as*) bezeichneten Tagen (s. oben S. 368 A. 6 und S. 370 A. 1) stattgefunden hätten, vermuthet Mommsen, Röm. Chronol. S. 241 f.; aber dann würden diese Comitien in die Zeit des *nefas* fallen, was ganz unmöglich ist.

[7]) Labeo a. a. O.: *isdem comitiis, quae calata appellari diximus, et sacrorum detestatio* (s. oben S. 337 A. 7) *et testamenta fieri solebant;* für die *adrogatio* gibt Gell. V 19, 6 an: *comitia arbitris pontificibus praebentur, quae curiata appellantur*, und von der Adoption *lege curiata apud pontifices, ut moris est*, spricht Tac. hist. I 15 (vgl. auch die Bleitessere mit der Inschrift *adoptio* auf der Vorderseite und *collegium* [nämlich *pontificum*] unter drei sitzenden Pontifices auf der Rückseite, Helbig, Compt. rend. de l'Acad. d. Inscr. 1893, 350); dass diese beiden Akte zusammen und vor dieselben Comitien gehören, betont jetzt richtig Mommsen, Staatsr. III 38 f. Wenn die Confarreation, die ja auf den Rechtsstand der *sacra* ähnlich verändernd einwirkt wie die Arrogation (oben S. 337), zwar in Gegenwart des Pontifex max. (Serv. Georg. I 31), aber nicht vor Comitia calata stattfindet, so liegt der Grund wohl in der Unfähigkeit der Frau, vor den Comitien zu erscheinen.

stellung und Beschlussfassung statt,[1]) in den übrigen Comitia calata, von denen die an den Nonen abgehaltenen seit der Publication des Kalenders überflüssig waren und in Wegfall kamen,[2]) nimmt die Versammlung nur Mitteilungen entgegen oder fungiert als Zeuge;[3]) Einberufer und Leiter ist in allen Fällen der Pontifex maximus.[4])

Damit ist aber der Kreis derjenigen Befugnisse, durch welche der Oberpontifex in die magistratische Funktionssphäre übergreift, geschlossen; ein magistratisches Befehls- oder Coercitionsrecht gegenüber Beamten oder Privaten hat er niemals besessen.[5]) Vielmehr beruht die hervorragende Bedeutung, die dem *collegium pontificum* für das ganze bürgerliche und öffentliche Leben zukommt, darauf, dass in seinem Archive[6]) sich die Niederschriften all derjenigen Satzungen und Vereinbarungen befinden, nach denen sich der gesamte Rechtsverkehr mit der Gottheit vollzieht, und dass ihm die Aufgabe zufällt, bei der Anwendung dieser Satzungen auf die einzelnen Fälle des privaten und staatlichen Lebens durch Auskunft, Unterstützung und Gutachten mitzuwirken. So bewahren die Pontifices den Festkalender, d. h. die Urkunde über die auf alter Sacralordnung beruhende Verteilung der Tage des Jahres an das Eigentum der Gottheit und der Menschen (S. 367 f.), und teilen daraus, bevor der Kalender veröffentlicht ist, allmonatlich dem Volke die Lage der bevorstehenden Festtage mit (oben S. 440 A. 5); auch publizieren sie den Eintritt der Schaltperioden, welche ebenfalls durch alte Satzung geregelt sind, um die auch aus sacralen Gründen nötige Übereinstimmung zwischen dem bürgerlichen Jahre und dem natürlichen Wechsel der Jahreszeiten zu erhalten (oben S. 370 A. 6), und deren Ansetzung durch die Lex Acilia vom J. 563 = 191 sogar ganz ihrem Ermessen überlassen wurde.[7]) In ihrer Obhut stehen ferner die *indigitamenta*, d. h. die gegenüber den verschiedenen Gottheiten bei den verschiedenen Festen und Anlässen gebotenen Gebetsformeln,[8])

---

[1]) Gell. V 19, 9 gibt die Rogationsformel, die mit *velitis iubeatis* beginnt und mit *haec ita, uti dixi, ita vos Quirites rogo* schliesst; vgl. Gai. I 99: *dicitur adrogatio quia . . . populus rogatur an id fieri iubeat.* Cic. de domo 77.

[2]) Darum nennt sie Labeo bei Gell. XV 27 nicht mehr.

[3]) Sie fügen sich also nicht in die strenge staatsrechtliche Scheidung von *comitia* und *contiones*, wahrscheinlich weil sie älter sind als diese Scheidung.

[4]) Das zeigt namentlich das Verhalten der Pontifex max. Caesar in der Adoptionsangelegenheit des P. Clodius (Mommsen, Staatsr. II 35, 3); auch die Versammlung an den Nonae wird der Pontifex max. geleitet haben, wenn auch der Rex die Verkündigung der *feriae* vornahm.

[5]) Wenn derjenige, der am Feiertage beim Herannahen des Rex sacrorum oder der grossen Flamines bei der Arbeit bleibt (s. oben S. 374 A. 9), einer *multa* verfällt (Macr. S. I 16, 9), so muss deren Beitreibung durch den Magistrat erfolgt sein, ebenso wie es im Haingesetze von Spoleto (Schneider, Exempla nr. 95) nach Festsetzung von *piaculum* und *multa* für böswillige Schädigung des Haines heisst: *eius piacli moltaique dicator[ei] exactio est[od].*

[6]) J. A. Ambrosch, Observationum de sacris Romanorum libris particula prima, Vratislaviae 1840. P. Preibisch, Quaestiones de libris pontificiis, Diss. Vratislaviae 1874; Fragmenta librorum pontificiorum, Gymn. Progr. Tilsit 1878. R. Peter, Quaestionum pontificalium specimen, Diss. Argentorati 1886. Eine vollständige kritische Sammlung der Fragmente, wie sie Peter für einen kleinen Abschnitt der Pontificalschriften, die *libri de sacerdotibus publicis* (Gell. X 15, 1), gibt, ist ein dringendes Bedürfnis

[7]) Macr. S. I 13, 21. 14, 1. Censorin. 20, 6. Solin. 1, 43, vgl. Amm. Marc. XXVI 1, 12. Mommsen, Röm. Chronol. S. 40 ff.

[8]) Die Ergebnisse von Ambrosch's berühmter Abhandlung über die Indigitamenta (Ueber die Religionsbücher der Römer, Bonn 1843) bedürfen dringend der Revision nnd Korrektur; Zeugnisse und Litteratur am voll-

von deren richtiger Anwendung die Giltigkeit des betreffenden Sacralaktes abhängt (oben S. 332 f.), und die zum wirksamen Abschlusse sacraler Rechtsgeschäfte, wie Votum, Dedication, Devotion u. s. w., erforderlichen Formulare (*carmina*), deren Wortlaut der Pontifex max. gegebenenfalls dem vollziehenden Magistrate vorspricht (oben S. 331 A. 3). Weiter waren im Archiv der Pontifices alle Kultsatzungen und Opferregeln niedergelegt, sowohl die auf die älteste Religionsordnung zurückgehenden,[1]) als die im Laufe der Zeit hinzugekommenen *leges templorum*, nach denen der Gottesdienst bei jedem Heiligtume geübt wurde (s. oben S. 404 f.), insbesondere auch die Vorschriften über die im Falle eines Verstosses zu leistenden *piacula* (S. 330), über welche sie auf Befragen auch den Privaten Auskunft erteilen (S. 336 f.), sowie die Strafbestimmungen, die angesichts bestimmter Sacraldelikte jede Sühnung ausschliessen und den Thäter als *impius* mit der Formel des *sacer esto* der Strafe der beleidigten Gottheit ausliefern: von diesen Vorschriften und Strafbestimmungen, die man als *leges regiae* den einzelnen Königen zuschrieb, ist später ein Teil unter dem Namen des *ius Papirianum* veröffentlicht und von den Juristen kommentiert worden.[2]) Aber nicht nur auf der Bewahrung und Mitteilung der Urkunden des *ius sacrum* beruht der mächtige Einfluss des Pontificalcollegiums, sondern noch mehr auf der neues Recht schaffenden Thätigkeit, die es durch Ausdeutung und Weiterbildung der alten Satzungen Jahrhunderte lang ausgeübt hat: allerdings ist dies stets nur in der Form des Gutachtens (*decretum, responsum*) auf Anfragen der Magistrate oder des Senates geschehen,[3]) aber die gebotene Ehrfurcht vor dem in seinem Detail nur den Pontifices bekannten und zugänglichen[4]) Sacralrechte schloss eine Abweichung von der in dem Gutachten gegebenen Weisung thatsächlich aus, während andererseits die altüberkommenen Satzungen unmöglich für die Mannigfaltigkeit der im wirklichen Leben sich ereignenden Fälle und Komplikationen ausreichen konnten und darum der sinngemässen Anpassung und Interpretation durch die Pontifices weiten Spielraum liessen.[5]) Zur Abfassung des *decretum* tritt das Gesamtcollegium zusammen, wobei jedoch bei Einhelligkeit der Meinungen schon die Anwesenheit von 3 Mitgliedern genügt,[6]) und beschliesst mit Stimmenmehrheit,

ständigsten bei R. Peter in Roschers Mythol. Lexik. II 129 ff.

[1]) Liv. I 20, 6: *eique* (Numa dem Pontifex) *sacra omnia exscripta exsignataque attribuit, quibus hostiis, quibus diebus, ad quae templa sacra fierent atque unde in eos sumptus pecunia erogaretur.* Cic. de leg. II 29: *iam illud ex institutis pontificum et haruspicum non mutandum est, quibus hostiis immolandum quoique deo, cui maioribus cui lactentibus, cui maribus cui feminis.*

[2]) Mommsen, Staatsr. II 41 ff.; Fragmente bei Bruns, Fontes iuris Rom. ant. [5] p. 1 ff.

[3]) Die Ausdrücke dafür sind *consulere collegium pontificum, referre ad c. p., adhibere c. p.* (Cic. de domo 130—132 und oft bei Livius).

[4]) Liv. VI 1, 10: *alia ex eis* — den *foedera et leges* — *edita etiam in vulgus; quae autem ad sacra pertinebant, a pontificibus maxime, ut religione obstrictos haberent multitudinis animos, suppressa.* Cic. de domo 138: *nihil me de scientia vestra, nihil de sacris, nihil de abscondito iure pontificum dicturum* (vgl. 33. 121).

[5]) Cic. de domo 107: *equidem sic accepi, pontifices, in religionibus suscipiendis caput esse interpretari, quae voluntas deorum immortalium esse videatur* (vgl. § 1 *religionibus sapienter interpretandis rem publicam conservarent.* § 4 *quos ab inconstantia gravitas, a libidinosa sententia certum et definitum ius religionum, vetustas exemplorum, auctoritas litterarum monumentorumque deterret*).

[6]) Cic. har. resp. 12: *de sacris publicis,*

wobei auch der Pontifex maximus überstimmt werden kann.[1]) Die Gegenstände der Decrete sind ausserordentlich mannigfaltig; bei Prodigien (oben S. 328) stellen die Pontifices unter Berücksichtigung der sacralen Tradition und der Eigenart des speziellen Falles die Lustrationsmittel und die Götter fest, denen diese darzubringen sind,[2]) bei sacralen Verstössen im Staatsgottesdienste geben sie das zur Ausgleichung nötige *piaculum* an,[3]) sie entscheiden über die Zulässigkeit eines beabsichtigten Votum[4]) und die Korrektheit seiner Ausführung,[5]) über die Aktivlegitimation einer consecrierenden Person[6]) und die Berechtigung einer Dedication,[7]) über die Zugehörigkeit einer Örtlichkeit zu den Kategorien der *loca sacra* oder *religiosa*,[8]) über den Charakter eines Tages als *dies feriatus* oder *profestus* und über die gebotene Ausdehnung der Feiertagsruhe,[9]) auch ihre Oberaufsicht über die *sacra privata* (S. 337) und die *iura deorum manium* (S. 192) führen sie in der Weise, dass sie durch Decret sowohl die allgemeinen Rechtsnormen feststellen wie Einzelfälle entscheiden.[10]) So bildete sich ein umfangreiches und weitverzweigtes *ius pontificium*, das bei dem engen Zusammenhange, in dem alle Seiten des römischen Lebens mit dem Gottesdienste stehen (oben S. 323 ff.), auch einen grossen Teil des privaten und öffentlichen Rechtes mit umfasste[11]) und von dem sich das Civilrecht erst verhältnismässig spät und langsam emancipierte.

---

de ludis maximis, de deorum penatium Vestaeque matris caerimoniis, de illo ipso sacrificio (der Bona Dea), *quod fit pro salute populi Romani . . . quod tres pontifices statuissent, id semper populo Romano, semper senatui, semper ipsis dis immortalibus satis sanctum, satis augustum, satis religiosum esse visum est.*

[1]) Im J. 554 = 200 macht im Senate der Pontifex max. gegen die Form eines beabsichtigten Votum (s. oben S. 334 A. 4) Bedenken geltend, darauf legt der Consul auf Geheiss des Senates die Frage dem Pontificalcollegium vor und dieses entscheidet gegen den Pontifex max. (Liv. XXXI 9, 7 f.).

[2]) Nach Liv. I 20, 7 hatte Numa bestimmt *ut pontifex edoceret, quae prodigia fulminibus aliove quo visu missa susciperentur atque curarentur;* die Procuration geschieht *ex decreto pontificum* Liv. XXIV 44, 9. XXVII 4. 15. 37, 4. 7. XXX 2, 13. XXXIV 45, 8. XXXIX 22, 4. XL 37, 2. XLI 16, 6 (auch die Wendung *prodigia per pontifices procurari placuit* Liv. XXXVII 3, 1 sagt nur, dass die Pontifices die Procuration angaben, nicht aber, dass sie sie selbst ausführten; vgl. Cic. de domo 120: *si . . domum eius per pontificem dedicaverit*).

[3]) So geschieht die *instauratio* der Feriae Latinae *pontificum decreto* (Liv. XXXII 1, 9), und bei Verletzung fremder Tempel durch römische Feldherrn geben die Pontifices ihr Gutachten über die Expiation ab (Liv. XXIX 20, 10. XXXVIII 44, 5), die Ausführung der von ihnen angeordneten *sacra piacularia* fällt den Magistraten zu (Liv. XXIX 21, 4); erst in der Kaiserzeit sind die Pontifices selbst auch mit der Vollziehung der Piacularopfer beauftragt worden, Tac. ann. XII 8: *addidit Claudius sacra ex legibus Tulli regis piaculaque apud lucum Dianae per pontifices danda* (vgl. Philarg. zu Verg. Georg. II 162: *nuntiatum . . simulacrum Averni sudasse, propter quod pontifices ibi piacularia sacra fecerunt*).

[4]) Liv. XXII 9, 11. 10, 1. XXXI 9, 7 f. (oben A. 1).

[5]) Liv. V 23, 8 ff. 25, 7. XXXIII 44, 2. XXXIV 44, 2. XXXIX 5, 9.

[6]) Cic. de domo 136; ad Att. IV 2, 3.

[7]) Liv. XXVII 25, 7.

[8]) Macr. S. III, 3, 1: *inter decreta pontificum hoc maxime quaeritur, quid sacrum, quid sanctum, quid religiosum;* vgl. Cic. de leg. II 58. Cass. Dio XLVIII 53, 6. Aehnlich Liv. XXVI 34, 12: *signa, statuas aeneas, quae capta de hostibus dicerentur, quae eorum sacra ac profana essent, ad pontificum collegium reiecerunt.*

[9]) Macr. I 16, 24 (Gell. V 17, 2). 28; vgl. Serv. Georg. I 272: *sane quae feriae, a quo genere hominum vel quibus diebus observentur vel quae festis diebus fieri permissa sint* (vgl. Macr. I 16, 9 ff. und oben S. 374 A. 7. 8) *si quis scire desiderat, libros pontificales legat.* Colum. II, 22, 2. 7. Macr. S. III 3, 11. Gell. IV 6, 10.

[10]) Cic. de leg. II 48; über die Pontificaldecrete in Sachen des Gräberrechtes s. oben S. 409 f.

[11]) Auf die civilrechtliche Thätigkeit der Pontifices, insbesondere ihre Stellung zu

Stellt diese beratende und begutachtende Thätigkeit die eine Seite der pontificalen Wirksamkeit dar, so wird die andre gebildet durch die Wahrnehmung des gesamten laufenden Gottesdienstes der *sacra patria,*[1]) und zwar nehmen an diesen Opferhandlungen nicht nur die von Haus aus als Einzelpriester je eines Gottes bestellten Flamines teil, sowie Rex und Vestalinnen für den Dienst von Janus und Vesta,[2]) sondern auch die Pontifices selbst, die das Opfermesser ebenso von Amtswegen führen wie die Flamines und die Vestalinnen.[3]) Als man mit der Praxis brach, für jeden Gottesdienst einen eigenen Opferpriester zu bestellen, mussten die durch Erweiterung des Götterkreises neu erwachsenden Obliegenheiten auf die bereits vorhandenen Mitglieder des Pontificalcollegiums verteilt werden; einige dieser neuen Aufgaben haben die Flamines zu ihren ursprünglichen Verpflichtungen[4]) hinzu übernommen,[5]) die Mehrzahl der Opfer aber fiel den Pontifices zu, und das allmälige Anwachsen ihrer Zahl entspricht der Vermehrung der sacralen Geschäfte.[6]) Was die Überlieferung von der Bethätigung der Pontifices bei den ständigen Opferhandlungen be-

---

den *legis actiones,* kann hier ebensowenig eingegangen werden, wie auf die auf ihren Aufzeichnungen beruhenden *annales maximi* (s. oben S. 327 A. 1) und Consularfasten.

[1]) *respondendi iuris* und *conficiendarum religionum facultas* unterscheidet Cic. de leg. II 29; die Aufzählung der pontificalen Competenzen bei Liv. I 20, 5—7 und Dionys. Hal. II 73, 2 lässt diesen zweiten Abschnitt ihrer Thätigkeit fast ganz unberücksichtigt.

[2]) Der Rex erscheint als Priester des Janus beim Agonium am 9. Januar (oben S. 91) und gemeinsam mit der Regina sacrorum beim Kalendenopfer (Macr. S. I 15, 10. 19), ausserdem bei den so gut wie gänzlich unbekannten Ceremonien des Regifugium und der mit Q(*ando*) R(*ex*) C(*omitiavit*) F(*as*) bezeichneten Tage (s. oben S. 370 A. 1) und bei den *sacra nonalia in arce* (Varro de l. l. VI 28, vgl. oben S. 440 A. 5). Zu den hausfraulichen Obliegenheiten der Vestalinnen gehört ausser dem Dienste im Tempel und Atrium der Vesta (S. 143 f.) auch die Herrichtung und Vertheilung der für die Parilia erforderlichen Sühnmittel (Ovid. fast. IV 731 ff., vgl. 639 f.) und die *parentatio* am 13. Februar (oben S. 187).

[3]) Fest. p. 348 (ergänzt nach Serv. Aen. IV 262): *[s]ecespitam esse Antisti[us Labeo ait cultrum] ferreum oblongum, mani[brio eburneo rotund]o solido, vincto ad ca[pulum argento auroque], fixum clavis aeneis ae[re Cyprio, quo flamin]es flaminicae virgi[nes pontificesque* (vgl. Suet. Tib. 25) *ad sac]rificia utuntur, ea[que iam sacra est];* der Opferbecher aus Thon (*culullus*) gehört wohl auch dem Gesamtcollegium, wenn er auch nur für Pontifices und Vestalinnen bezeugt ist (Proph. zu Hor. c. I 31, 11), und das Gleiche wird von den sonst als Pontificalabzeichen durch Zeugnisse und Münzen bekannten Opfergerätschaften (vgl. auch oben S. 430) gelten, dem Weihwedel, dem Opferbeil (*scena sive sacena dolabra pontificalis* Paul. p. 319, vgl. *pontificum securim* Hor. carm. III 23, 12) und der Schöpfkelle (*simpulum* Paul. p. 337. Varro de l. l. V 124).

[4]) Der Flamen Dialis tritt als Priester des Juppiter auf bei der Idusfeier (*a flamine* Macr. S. I 15, 16; *Iovis sacerdos* Ovid. fast. I 587; s. oben S. 103) und bei den Vinalia (oben S. 101), sowie bei der Confarreation (oben S. 104), die Flaminica ist Priesterin der Juno (Plut. Qu. Rom. 86), und wenn Macr. I 16, 30 angibt, dass sie an allen Nundinae in der Regia dem Juppiter einen Widder opferte, so ist damit wohl ein gemeinsames Opfer von Flamen und Flaminica Dialis an Juppiter und Juno gemeint. Der Flamen Martialis fungiert beim Opfer des Oktoberrosses (oben S. 131).

[5]) So leitet der Flamen Quirinalis die Feier der Robigalia (Ovid. fast. IV 910) und bringt an den Larentalia das Opfer am „Grabe“ der Larenta dar (Gell. VII 7, 7; *ὁ τοῦ Ἄρεος ἱερεύς* falsch Plut. Rom. 4; *per flamines* Macr. I 10, 15; *pontifices* Cic. ep. ad Brut. I 15, 8; *sacerdotes nostri* Varro de l. l. VI 23); die Consualia am 21. August feiert er zusammen mit den Vestalinnen (Tert. de spect. 5); dagegen finden wir auffallenderweise den Flamen Portunalis im Dienste des Quirinus thätig (Fest. p. 217: *persillum vocant sacerdotes rudusculum picatum, ex quo unguine flamen Portunalis arma Quirini unguit*).

[6]) Darum wird bei Liv. X 7, 10 als Obliegenheit des Pontifex angegeben *capite velato victimam caedere;* vgl. Ulpian. Dig. II 4, 2: *in ius vocari non oportet . . . pontificem dum sacra facit.*

richtet,[1]) ist ausserordentlich dürftig und beruht ganz auf Zufälligkeiten; für die grosse Mehrzahl der Opfer an den alten *feriae* und für die Gesamtheit der *sacrificia publica* an den *natales templorum* ist überhaupt nicht überliefert, wer die Opferhandlung vollzog, es kann aber nach der Natur der Sache, soweit es sich nicht um Gottesdienste des *graecus ritus* handelt, die ihre eignen Priester und Priesterinnen mit sich brachten, niemand anderes in Frage kommen, als eben die Pontifices[2]) als *sacerdotes publici* schlechthin (oben S. 340 A. 4). Mehrfach begegnet uns ein gemeinsames Wirken zweier Priester des Collegiums, am häufigsten von Pontifex (max.) und Vestalin,[3]) aber auch in andrer Gruppierung; so finden wir den Pontifex max. mit dem Flamen Dialis vereinigt bei der Confarreation (Serv. Georg. I 31), mit dem Flamen Martialis beim Opfer des Oktoberrosses (Cass. Dio XLIII 24, 4), den Flamen Quirinalis mit der Vestalin bei den Consualia des 21. Aug. (Tert. de spect. 5), auch zwischen dem Rex und den Vestalinnen bestehen amtliche Beziehungen (oben S. 141 A. 12), und zum Opfer der Fides fuhren die drei grossen Flamines gemeinsam (Liv. I 21, 4). Eine Beteiligung an den von andern Priestern vorgenommenen heiligen Handlungen ist mehrfach bezeugt, und zwar nicht nur an denen altrömischer Priester, wie der Salii[4]) und Luperci,[5]) sondern später auch an solchen des *graecus ritus*, wie an der Argeerprocession wahrscheinlich das ganze Collegium teilnimmt[6]) und die Nachtfeier der Bona Dea von den Vestalinnen (zu-

---

[1]) Sie ist bezeugt für die Carmentalia (*sacrum pontificale* Ovid. fast. I 462), Fordicidia (Ovid. fast. IV 630; ἀρχιερεῖς Lyd. de mens. IV 49), Carnaria (Ovid. fast. VI 106), ein Consusopfer am 7. Juli (Tert. de spect. 5), die Vitulatio am 8. Juli (Macr. S. III 2, 11. 14) und die Angeronalia (Macr. I 10, 7); ihrer Bedeutung nach ganz dunkel sind das *pro collegio pontificum quinto quoque anno* stattfindende Opfer der *caviares hostiae* (Paul. p. 57) und ein nur einmal im J. 716 = 38 erwähntes Opfer der Pontifices in der Casa Romuli (Cass. Dio XLVIII 43, 4).

[2]) Dass auch die *di novensides* italischer Herkunft dem pontificalen Amtskreise zugewiesen wurden, kann man daraus schliessen, dass diesen auch die Fürsorge für die *sacra municipalia* obliegt (S. 38).

[3]) Wie Pontifex und Vestalin die einzigen sind, die den Penus Vestae betreten dürfen (Dion. Hal. II 66, 3. Hist. aug. Elagab. 6, 6), so haben sie auch allein zum *sacrarium Opis Consivae* in der Regia Zutritt (Varro de l. l. VI 21); welches Opfer Hor. c. III 30, 8 *dum Capitolium scandet cum tacita virgine pontifex* meint, muss dahingestellt bleiben; die von den meisten Erklärern angenommene Beziehung auf die *sacra Idulia* ist dadurch ausgeschlossen, dass dies Opfer nicht vom Pontifex, sondern vom Flamen Dialis vollzogen wird (s. oben S. 444 A. 4). Auch an der von den Pontifices geleiteten (Varro bei Non. p. 547. Serv. Aen. III 175) Bittprocession des Aquaelicium (oben S. 106) werden wie die Matronen auch die Vestalinnen teilgenommen haben. In augusteischer Zeit feiern Pontifices und Vestalinnen die *sacrificia anniversaria* zur Erinnerung an die Stiftung der Ara Fortunae Reducis (15. Dez.) und der Ara Pacis Augustae (30. Jan.), Mon. Anc. 2, 30. 40.

[4]) So sind bei der Feier des Armilustrium (19. März) die Pontifices mit den Saliern und den Tribuni celerum vereint (Fast. Praen., s. oben S. 382 A. 4), und an einer Opferhandlung der Pontifices in der Regia sind die *Saliae virgines* beteiligt (Fest. p. 329); an den Kulthandlungen der mit Q(*uando*) R(*ex*) C(*omitiavit*) F(*as*) bezeichneten Tage wirken (das ist das einzige, was die verstümmelte Stelle des Fest. p. 278 deutlich erkennen lässt) ausser dem Rex sacrorum auch die Salier mit.

[5]) Vor den Lupercalia findet innerhalb des Collegiums eine Verteilung der *februa* durch den Rex und die Flamines statt (Ovid. fast. II 21 f.: *pontifices ab rege petunt et flamine lanas, quis veterum lingua februa nomen erat*, vgl. v. 27 f.: *ipse ego flaminicam poscentem februa vidi, februa poscenti pinea virga datast*), die Vestalinnen bereiten die *mola salsa* (Serv. Ecl. 8, 82) und an der Lupercalienfeier selbst ist der Flamen Dialis irgendwie beteiligt (Ovid. fast. II 282).

[6]) Pontifices und Vestalinnen nennt Dion. Hal. I 38, 3 (*a sacerdotibus* Varro de l. l. VII 44), die Vestalinnen allein Paul. p. 15. Ovid. fast. V 621, die Flaminica Plut. Qu. Rom. 86 (vgl. Gell. X 15, 30 und oben S. 377 A. 6).

sammen mit der Gattin eines Magistrates) begangen wird (s. oben S. 178 A. 4). Vereint mit den Magistraten finden wir das Collegium bei dem Opfer, das die Consuln alljährlich bald nach ihrem Amtsantritte der Vesta und den Penaten in Lavinium zur Feier der *sacra principia populi Romani Quiritium nominisque Latini*, *quae apud Laurentis coluntur* (CIL X 797), darbringen,[1]) und in der Kaiserzeit wird die Feier der Votorum nuncupatio von allen Magistraten und Priesterschaften begangen.[2])

Eine Entlastung des durch das Anwachsen der sacralen Obliegenheiten sehr stark in Anspruch genommenen Pontificalcollegiums erfolgte im J. 558 = 196 durch die Abzweigung eines eigenen, zunächst 3, später 7 und zuletzt 10 Mitglieder umfassenden Priestertums für die Ausrichtung des *ludorum epulare sacrificium*[3]) der Ludi Romani und Plebei, indem das *epulum* der letzteren wahrscheinlich damals zur ständigen Feier erhoben und beide *epula* wohl gerade seit jener Zeit mit dem Prunk der griechischen Lectisternien begangen wurden (s. darüber oben S. 357). Als aus den Pontifices hervorgegangen sind diese *IIIviri* bezw. *VIIviri* (den letzteren Namen haben sie auch nach der Vermehrung ihrer Zahl behalten) *epulones* nach Rang, Ehrenrechten und Bestellungsform mit den drei grossen Priesterschaften der Pontifices, Augurn und Quindecimvirn gleich behandelt worden (s. oben S. 414), rechtlich aber haben sie, obwohl sie ein eigenes *collegium* bilden, immer eine gewisse Abhängigkeit vom Pontificalcollegium bewahrt.[4])

Beträchtlicher war die Erleichterung, welche die Pontifices auf andre Weise in ihrer Wirksamkeit erfuhren. Bei dem grossen Umfange ihres Geschäftskreises müssen sie zu allen Zeiten mehr als die übrigen Priesterschaften auf die Mitwirkung von Dienern und Subalternbeamten angewiesen gewesen sein,[5]) und wir werden anzunehmen haben, dass ein grosser Teil

---

[1]) Schol. Veron. Verg. Aen. I 239: *Aeneae Indigeti templum dicavit, ad quod pontifices quot annis cum consulibus [ire solent sacrificaturi]*. Serv. Aen. VIII 664: (*flamines*) *cum sacrificarent apud Laurolavinium.*

[2]) ὑπὸ τῶν ἀρχόντων καὶ τῶν ἱερέων Cass. Dio LIX 3, 4 (vgl. LI 19, 7: τούς τε ἱερέας καὶ τὰς ἱερείας). Tac. ann. IV 17; s. oben S. 381 A. 1. Die Priester der vier grossen Collegien zusammen werden genannt bei einem Opfer, das die Fast. Praen. zum 17. Januar notieren: *Pontifices a[ugures XVviri s(acris) f(aciundis) VII] vir(i) epulonum victumas imm[ol]ant n[umini Augusti ad aram q]uam dedicavit Ti. Caesar.* Vgl. Mon. Anc. 2, 15—17. Cass. Dio LIII 1, 5. LVIII 12, 5. Tac. ann. III 64.

[3]) Cic. de or. III 73: *pontifices veteres propter sacrificiorum multitudinem tresviros epulones esse voluerunt, cum essent ipsi a Numa, ut etiam illud ludorum epulare sacrificium facerent, instituti* (vgl. Paul. p. 78). Das Jahr der Einsetzung durch tribunicisches Gesetz gibt Liv. XXXIII 42, 1, die Vermehrung von 7 auf 10 durch Caesar Cass. Dio XLIII 51, 9.

[4]) Sie legen innerhalb ihres Amtskreises vorgekommene Verstösse den Pontifices zur Entscheidung vor (Cic. har. resp. 21: *pontifices, ad quos epulones Iovis O. M., si quid est praetermissum aut commissum, afferunt*) und werden in ihren Obliegenheiten von diesen vertreten (Cass. Dio XLVIII 32, 4).

[5]) Ausser den allgemeinen priesterlichen Apparitoren und Sklaven (s. darüber S. 426 f.) finden wir speziell bei den Pontifices die *fictores pontificum* (Varro de l. l. VII 44. Cic. de domo 139. CIL V 3352. VI 786. 1074. 10247. 2125 = XIV 2413, auch *fictores v(irginum) V(estalium)* CIL VI 2134. 2136. Notiz. d. scavi 1883 S. 449 nr. 4; S. 452 nr. 9, vgl. ebd. S. 465 ff.), *strufertarii* (Paul. p. 85, vgl. 295 und über *strues* und *fertum* oben S. 347 A. 4), *praeciae* (speziell bei den grossen Flamines, Fest. p. 249, wo mit Madvig *praeciae viatores* statt *praeciamitatores* zu lesen ist. Paul. p. 224; in der gleichen Funktion nennt Macr. S. I 16, 9 *praeconem*, Serv. Georg. I 268 *calatores*) und den *sacerdos virginum Vestalium* (Freigelassener CIL VI 2150, s. oben S. 414).

der Opferhandlungen, insbesondere die Opfer an den *natales templorum*, im Namen und Auftrage der Pontifices von dem Unterpersonale ausgeführt wurden, wie dies auch anderweitig bekannt ist.[1]) Die Hauptrolle scheinen dabei die *calatores pontificum et flaminum* zu spielen, die ursprünglich an den Einzelpriester attachierte Pedellen waren (oben S. 427), später aber eine geschlossene Korporation bildeten,[2]) ihr Amtslokal bei der Regia besassen (s. oben S. 431 A. 7) und bestimmte Competenzen gegenüber dem opfernden und weihenden Publikum ausübten.[3]) Aus diesen Kalatores scheint sich auch die Würde der Pontifices minores entwickelt zu haben,[4]) die aus ursprünglichen Dienern der Pontifices[5]) zu ihren Collegen geworden sind: am Ende der Republik wenigstens nahmen sie, drei an der Zahl und unter sich in festem Rangverhältnisse stehend, an den Sitzungen und Beratungen des Gesamtcollegiums teil,[6]) und in der Kaiserzeit ist das Amt eines *pontifex minor publicorum p. R. sacrorum* (CIL XI 1421, vgl. X 3901) eines der angesehensten unter den ritterlichen Priesterämtern.[7])

Nicht zum Pontificalcollegium zugehörig, aber ihm unterstellt waren eine Reihe von Priesterschaften, denen die Pflege der *sacra* einiger teils untergegangener, teils dem römischen Staate einverleibter altlatinischer Gemeinden übertragen war.[8]) Während im allgemeinen die Halbbürgergemeinden nach dem Verluste ihrer Selbständigkeit ihre alten Gottesdienste behalten und sie nunmehr als römische unter der Oberaufsicht der Pontifices weiter ausüben, die Götter einer zerstörten Stadt aber durch *evocatio* nach Rom gezogen und dort unter die Staatsgötter eingereiht werden (oben S. 39), haben die ehemaligen engen sacralen Beziehungen Roms zu seinen nächsten latinischen Nachbarstädten zu einer besonderen Rechtsstellung von deren *sacra* geführt. Die uralte Verbindung mit Lavinium, das seit dem J. 416 = 338 als politische Gemeinde zu existieren aufgehört hatte und dessen Sacra seitdem auf das benachbarte Laurentum übergegangen waren, findet ihren Ausdruck nicht nur in dem alljährlich von

[1]) Der Magister der Arvalbrüder lässt die Piacularopfer im Haine in der grossen Mehrzahl der Fälle *per calatorem et publicos* darbringen, Henzen, Acta S. 132 f. 139.

[2]) Verzeichnisse der *kalatores pontificum et flaminum* mit 36 bezw. 27 Namen (Freigelassene) CIL VI 2184. 2185 (dazu Bull. arch. com. XV 1887, 94); ein einzelner *kalator pontif(icum)* CIL X 1726, *kalatores pon(tificum)* Notiz. d. scavi 1899, 431.

[3]) *permissu kalator(um) pon[tif(icum)] et flaminum, cui immunitas data est ab eis sacrum faciend[i]* CIL VI 712. 2186, vgl. 2185.

[4]) Freilich sagt Liv. XXII 57, 3: *scriba pontificis, quos nunc minores pontifices appellant* (ausgeschrieben Hist. aug. Opil. Macr. 7, 2); aber dass der Pontifex minor ursprünglich ein *calator* war, zeigt die Thatsache, dass seine Hauptaufgabe das *calare* an den Kalendae ist (Macr. I 15, 9 f., vgl ebd. § 19. Fast. Praen. z. 1. Jan.); eine ähnliche Aufgabe erfüllte vielleicht der tusculanische *monitor sacrorum* (CIL XIV 2603, vgl. 2580).

[5]) Fest. p. 165: *in commentario sacrorum usurpatur hoc modo: 'pontifex minor ex stramentis napuras nectito', id est funiculos facito, quibus sues adnectantur.*

[6]) Fest. p. 161: *minorum pontificum maximus dicitur, qui primus in id collegium venit, item minimus qui novissimus.* An der Beratung über Ciceros Haus nehmen die drei Pontifices minores teil, sie stehen in der Liste der Teilnehmer (Cic. har. resp. 12) zuletzt, an derselben Stelle (hinter den beteiligten Mitgliedern des Pontificalcollegiums und vor dem ebenfalls eingeladenen Augur) finden sie sich unter den Gästen beim Antrittsessen des Flamen Martialis (Macr. S. III 13, 11) verzeichnet, hier sogar ohne Hervorhebung ihrer Eigenschaft als (*pontifices*) *minores*.

[7]) Habel, De pontificum Roman. condic. publ. S. 93 ff.

[8]) G. Wilmanns, De sacerdotiorum p. p. R. quodam genere, Berolini 1868. Mommsen, Staatsr. III 579 f.

den Consuln bald nach ihrem Amtsantritte zusammen mit den Staatspriestern in Lavinium dargebrachten Staatsopfer[1]) und in der ebenfalls alljährlich 10 Tage nach den Feriae Latinae feierlich vollzogenen Erneuerung des Bündnisses mit Laurentum,[2]) sondern auch darin, dass die gesamte nach Art der römischen gegliederte[3]) Priesterschaft der vereinigten Sacralgemeinde Laurentum-Lavinium unter die römischen *sacerdotia publica* aufgenommen wird.[4]) Ein ganz ähnliches römisches Staatspriestertum bestand für die *sacra* des frühzeitig zerstörten Alba Longa,[5]) die ebenso mit denen von Bovillae vereinigt waren wie die lavinatischen mit denen von Laurentum,[6]) ein drittes für die des ebenfalls in sehr früher Zeit untergegangenen Caenina;[7]) endlich haben die *sacerdotes Cabenses*[8]) und *sacerdotes Suciniani*[9]) in ihrem Namen noch die Erinnerung an zwei längst verschollene Latinerstädte erhalten, deren sacrale Pflichten, insbesondre beim latinischen Bundesfeste,[10]) sie wahrzunehmen haben. Etwas verschiedenartig ist die Stellung der römischen *sacerdotes Lanuvini*[11]) und *sacerdotes Tusculani*[12]) insofern, als es sich hier um Kulte von als politische und sacrale Gemeinden noch fortbestehenden Städten handelt; die *sacra* dieser Gemeinden finden eine doppelte Pflege,[13]) einerseits durch die municipalen,

---

[1]) Macr. S. III 4, 11. Serv. Aen. II 296. III 12 (über die Beteiligung der Pontifices und Flamines s. oben S. 446); Beispiele Val. Max. I 6, 7. Ascon. p. 18 f.

[2]) Liv. VIII 11, 15: *cum Laurentibus renovari foedus iussum, renovaturque ex eo quotannis post diem decimum Latinarum;* daher der *pater patratus populi Laurentis foederis ex libris Sibullinis percutiendi cum p(opulo) R(omano),* CIL X 797.

[3]) Nachweisbar ist der Titel des *pontifex* (CIL VI 1635. VIII 9368. XII 408. XIV 171. 354), *flamen* (CIL III 1198; *flamen lucularis* XI 5215), *salius* (CIL XIV 390 f. Cagnat, L'année épigr. 1896 nr. 86), ja unter Claudius ist ein und derselbe Mann *sacrorum principiorum p(opuli) R(omani) Quirit(ium) nominisque Latini, quai apud Laurentis coluntur, flam(en) Dialis, flam(en) Martial(is), salius praesul, augur, pontifex* (CIL X 797; vgl. XIV 4176).

[4]) Der Name ist *sacerdos Laurens Lavinas* (CIL IX 4686. Notiz. d. scavi 1888, 408), *sacerdos Laurentium Lavinatium* (CIL III 1180. 6270. V 6357. VI 2176. VIII 1439. 7978), *sacerdos aput Laurentes Lavinates* (Notiz. d. scavi 1888, 236), oft auch bloss *Laurens Lavinas;* vgl. Bruzza, Iscrizioni Vercellesi (Roma 1874) S. 68 ff. Dessau, CIL XIV p. 187 f. Mommsen, Röm. Mitt. III 78 f.

[5]) Bezeugt *pontifex* (CIL VI 2161. 2168. IX 1595. XIV 2264), *salius* (CIL VI 2170 f. XIV 2947), *virgo Vestalis* (CIL VI 2172. XIV 2410. Ascon. p. 35. Symm. epist. IX 147 f., vgl. Juv. 4, 61. Liv. I 20, 3) und wahrscheinlich ein *rex sacrorum* (CIL VI 2125 = XIV 2413 *L. Manlio L. f. Pal(atina) Severo regi sacrorum, fictori pontificum p. R., IIII viro Bovillensium;* derselbe Mann kann unmöglich Rex sacrorum in Rom und Fictor der Pontifices gewesen sein; daher gehört die Würde offenbar zu den nach Bovillae übertragenen *sacra Albana*).

[6]) Dessau, CIL XIV p. 231.

[7]) *sacerdos Caeninensium* (CIL XI 2699) oder *Caeninensis* (auch *Caeniniensis*), CIL V 4059. 5128. VI 1598. IX 4885 f. X 3704. XI 2699. 3103. XII 671; ein *ὕπατος Καινεινήνσις ἱερῶν δήμου Ῥωμαίων* CIA III 623, 7 = 624, 4, vgl. Marquardt, Ephem. epigr. I p. 203.

[8]) *sacerdotes Cabenses feriarum Latinarum montis Albani* CIL VI 2021 = 2173 = XIV 2228; *sacerdotes Cabenses montis Albani* CIL VI 2174 f. Über die Ortschaft (Plin. n. h. III 64. Dion. Hal. V 61, 3) s. Mommsen, Bull. d. Inst. 1861, 205 ff.; Hermes XVII 50. G. B. de Rossi, Annali d. Inst. 1873, 168 ff.

[9]) CIL VI 2178—2180.

[10]) Darauf weist der volle Name der Sacerdotes Cabenses, s. oben Anm. 8.

[11]) CIL IX 4206—4208. 4399 (hier überall zugleich *pontifex*). X 4590. V 6992. 7814; der *flamen maximus* in Lanuvium (CIL XIV 2092; vgl. Cic. pro Mil. 27. 46. Ascon. p. 27) gehört sicher ebenso dem municipalen Kulte an wie der Rex sacrorum und Flamen Dialis (CIL XIV 2689).

[12]) *sacerdos Tusculanus* CIL V 27. IX 2565 (*sacer(dos) Tuscul(anus) fanitalis*); *sodalis sacrorum Tusculanorum* CIL V 5036; *praesul sacerdoti Tusculanorum* CIL VI 2177 (ein sechsjähriges Mädchen!); municipal dagegen sind die Würden des tusculanischen *augur* (CIL XIV 2580. 2628), *rexs sacrorum* (ebd. 2634), *monitor sacrorum* (ebd. 2603, vgl. 2580) u. a.

[13]) Liv. VIII 14, 2: *Lanuvinis civitas data sacraque sua reddita cum eo, ut aedes lucus-*

andererseits durch die römischen Priester. Wir kennen diese römischen Priester latinischer Stadtkulte, deren Zahl vielleicht noch grösser war,[1]) durchweg nur aus Inschriften der Kaiserzeit, in welcher Weise in republikanischer Zeit für diesen Zweig der Sacralverwaltung gesorgt war, ist völlig unbekannt; die uns bekannte Organisation, nach welcher all diese Priestertümer zu den *sacerdotia equestria* zählen[2]) und vom Pontificalcollegium ressortieren,[3]) geht jedenfalls auf die Reorganisation des Sacral- und Priesterwesens unter Augustus zurück.

In anderer Weise waren wahrscheinlich dem Pontificalcollegium die Flamines Divorum angegliedert. Diese Einzelpriester, von denen bis ins 3. Jahrhundert hinein (s. oben S. 288 f.) jeder Divus einen erhielt und deren Zahl daher im ständigen Steigen begriffen war,[4]) bildeten kein Collegium und müssen mit einem der grossen Priestertümer verbunden gewesen sein; dass es das Pontificalcollegium war,[5]) geht aus dem Umstande hervor, dass für die Organisation der Flamines Divorum durchaus die drei grossen Flamines vorbildlich gewesen sind[6]): wie diese waren jene lebenslängliche Priester, die wahrscheinlich vom Kaiser als Pontifex max. ernannt wurden, sie mussten Patrizier sein (s. oben S. 422 A. 1) und wurden inauguriert (oben S. 420 A. 3); dass aber ihr Verhältnis zu den Pontifices immerhin lockerer war, als das der Flamines des Juppiter,

---

que Sospitae Iunonis communis Lanuvinis municipibus cum populo Romano esset (wenn MOMMSEN, Staatsr. III 579, 4 das dahin auslegt, „dass die *sacra* alle übergehen auf die römische Bürgerschaft, das Pontificalcollegium aber die Priester dafür aus den *cives Romani Lanuvini* nimmt", so scheint mir diese Deutung mit dem Wortlaut der Stelle unvereinbar); hier fand wahrscheinlich das von Cic. pro Mur. 90 erwähnte alljährliche consularische Opfer statt; über den stadtrömischen Kult der Juno Lanuvina s. oben S. 117.

[1]) MOMMSEN a. a. O. S. 580 A. 5 rechnet auch den *flamen Virbialis* (CIL X 1493) hierher, kaum mit Recht, da in der Inschrift diese Würde dicht neben den sicherlich municipalen des *augur* und *aedilis Augustalis* (von Neapolis) steht.

[2]) MOMMSEN, Staatsr. III 567 f.; am höchsten im Range stand das *sacerdotium Caeninense*, s. ebd. S. 568 A. 7.

[3]) Darauf weist sowohl die evidente Ergänzung der Inschrift CIL XI 3103 *Caeninensis a po[ntificibus factus]* als auch die gelegentliche Bezeichnung des albanischen Pontifex als *pontifex Albanus minor* (CIL IX 1595), die doch wohl im Gegensatze zu den römischen Pontifices gemeint ist. Dazu stimmt die Ernennung all dieser Priester durch den Kaiser als Pontifex maximus (s. oben S. 419 A. 4).

[4]) Bezeugt sind solche Flamines für Caesar (Cass. Dio XLIV 6, 4. Suet. Caes. 76. Cic. Phil. II 110. XIII 41. 47. Plut. Anton. 13; *flamen Iulianus* CIL VI 812), Augustus (*flamen Augustalis* häufig, z. B. CIL II 1517. 2198. V 3223 c. add. VI 909. 913. 921 u. a.), Claudius (*flamen Claudialis* CIL IX 1123. X 6566), Nerva (Plin. Paneg. 11), Trajan (*flamen Ulpialis* CIL VI 1383), Hadrian (Hist. aug. Hadr. 27, 3), Antoninus Pius (ebd. Anton. Pius 13, 4; M. Aurel. 7, 11), L. Verus (ebd. 15, 4), M. Aurelius (ebd. 18, 8), Commodus (ebd. Comm. 17, 11; *flamen Commodianus* CIL VI 1577), Pertinax (Hist. aug. Pert. 15, 4; Sever. 7, 8) und Septimius Severus (*flamen Divi Severi* CIL V 7783); über *flaminicae* einzelner Divae s. oben S. 286 A. 4.

[5]) Die Annahme BORGHESIS (Oeuvres III 402. V 202), dass sie Mitglieder der entsprechenden Genossenschaft von Sodales Divorum gewesen wären, hat DESSAU, Ephem. epigr. III S. 221 ff. widerlegt.

[6]) Vom Flamen Julianus sagt Cass. Dio XLIV 6, 4: ὥσπερ τινὰ Διάλιον; vgl. Cic. Phil. II 110: *est ergo flamen, ut Iovi, ut Marti, ut Quirino, sic Divo Iulio M. Antonius;* darum ist auch das Statut des Provinzialflamen der Narbonensis (CIL XII 6038) dem des Flamen Dialis nachgebildet (oben S. 435 A. 4) und heissen die staatlichen Flamines Divorum nicht *flamen Divi Iulii, flamen Divi Augusti* (diese Bezeichnung führen die provinzialen und municipalen Kaiserpriester), sondern *flamen Iulianus, Augustalis, Claudialis* u. s. w. (oben Anm. 4, Ausnahme erst der *flamen Divi Severi*) wie *flamen Dialis Martialis Quirinalis.*

Mars und Quirinus zeigt die Thatsache, dass die gleichzeitige Bekleidung des Pontificats und eines der Kaiserflaminate möglich war.[1])

Gehoben durch die Vornehmheit seiner Träger[2]) und durch die Vorstandschaft des Princeps ist der Pontificat auch während der ganzen Kaiserzeit nicht nur das weitaus angesehenste und bedeutsamste Priestertum Roms geblieben, sondern hat auch in der Oberaufsicht über das gesamte Sacralwesen und speziell in der Gräberpolizei (oben S. 409 f.) als Organ der kaiserlichen Verwaltung eine erheblich umfangreichere und tiefer eingreifende Thätigkeit ausgeübt als früher.[3]) Als Aurelian für die Priester seines Sonnengottes den ehrwürdigen Namen usurpierte (oben S. 307), nannten im Gegensatze zu diesen *pontifices Solis* die Vertreter des alten Priestertums sich stolz *pontifices maiores*, eine Bezeichnung, die sich neben der bescheideneren als *pontifices Vestae* oder mit ihr zu dem Titel *pontifices maiores Vestae* kombiniert bis zum Ausgange des Altertums behauptete.[4]) Die Ämter des Rex und der Flamines können wir, wie weitaus die meisten römischen Priestertümer, nicht über die Mitte des 3. Jahrhunderts hinaus verfolgen, die Pontifices aber und die vestalischen Jungfrauen haben noch die Niederlegung des Oberpontificates durch Gratian überlebt und sind erst untergegangen, als im letzten Jahrzehnt des 4. Jahrhunderts auch in der Stadt Rom der heidnische Staatskult erstarb (s. oben S. 88).

Litteratur. J. A. Ambrosch, Quaestionum pontificalium prooemium, caput I, II, III. Univ.-Progr. von Breslau 1847—1851. A. Bouché-Leclercq, Les Pontifes de l'ancienne Rome, Paris 1871. C. Schwede, De pontificum collegii pontificisque maximi in republica potestate, Diss. Lipsiae 1875. Mommsen, Staatsr. II 17 ff. Marquardt, Staatsverw. III 235 ff. Madvig, Verfass. u. Verwaltung d. röm. Staates II 612 ff. H. Jordan, Der Tempel der Vesta und das Haus der Vestalinnen, Berlin 1886. P. Habel, De pontificum Romanorum inde ab Augusto usque ad Aurelianum condicione publica (Breslauer philol. Abhandl. III 1), Vratislaviae 1888.

68. Die Augures. Den im Pontificalcollegium vereinigten priesterlichen Vertretern des gesamten altrömischen Opferdienstes steht das *collegium augurum*[5]) weder an Alter noch an Bedeutung nach; dass man beide nebeneinander als die Grundbestandteile der ältesten römischen Sacerdotalverfassung ansah, zeigt nicht nur die Überlieferung, die die Einsetzung beider Priestertümer auf Numa zurückführt,[6]) sondern viel deutlicher noch die Thatsache, dass man die römischen Bürgercolonien

---

[1]) Pontifex und Flamen Augustalis CIL V 3223 c. add., Pontifex und Flamen Divi Severi CIL V 7783, nur Pontifex und Flamen (jedenfalls eines Divus, s. oben S. 423 A. 1) CIL XIV 4242, ebenso Rex sacrorum und Flamen CIL IX 2847.

[2]) Vollständiges Verzeichnis der bekannten Pontifices maximi und Pontifices aus republikanischer Zeit bei Bardt, Priester der vier grossen Collegien S. 2—17, für die Zeit von Augustus bis Aurelian bei Habel, De pontific. Rom. condic. publ. S. 3 ff.

[3]) Mommsen, Staatsr. II 70.

[4]) Die Belege bei Habel a. a. O. S. 99 A. 8.

[5]) CIL VI 1233; vgl. Fest. p. 161. Cic. de div. I 28; Cato mai. 64; epist. III 10, 9 u. a. Dion. Hal. III 70 (*σύστημα*); *augures publici populi Romani Quiritium* CIL VI 503. 504. 511. 1449. X 211. 1695 f. 1700. 4752 (vgl. *augures publici* oder *populi Romani* Varro de l. l. V 33. Cic. epist. VI 6, 7. XIII 14, 1); griechisch *οἰωνισταί* (Cass. Dio XLII 21. XLIX 16), *οἰωνοσκόποι* (Dion. Hal. III 70. 71), *οἰωνοπόλοι* (ebd. II 64), *οἰωνομάντεις* (ebd. III 69) u. a.

[6]) Liv. IV 4, 2, vgl. Dion. Hal. II 64, 4; anders Cic. de rep. II 16 (vgl. Liv. I 18, 6) und die Quelle des Dion. Hal. II 22, 3, der aber für die Augurn fälschlich die Haruspices einsetzt.

bei ihrer Gründung eben mit diesen beiden Priestertümern, und nur mit ihnen, ausstattete.[1]) Dem entsprechend ist auch die äussere Geschichte des Augurates in völliger Parallelität zu der des Pontificats verlaufen: die Vermehrung der Stellenzahl von 3 auf 6, 9, 15 und schliesslich (durch Caesar) auf 16,[2]) die Verteilung der Stellen unter Patrizier und Plebejer durch die Lex Ogulnia (oben S. 422), die Ersetzung der Selbstergänzung durch die Volkswahl aus einer vom Collegium aufgestellten Praesentationsliste (oben S. 418) sind für die Augurn in gleicher Weise und zur gleichen Zeit eingetreten, wie für die Pontifices; als mit der Abgrenzung des Begriffes der *quattuor amplissima collegia* (oben S. 414) die Festsetzung einer bestimmten Rangordnung unter diesen notwendig wurde, mussten die Pontifices wegen der Universalität ihrer Obliegenheiten und der magistratischen Befugnisse des Oberpontifex den ersten Platz erhalten, aber eine dienstliche Unterstellung der Augurn unter Aufsicht und Disziplinargewalt des Pontifex maximus ist damit keineswegs erfolgt,[3]) sondern ihre Wirksamkeit hat sich in völliger Unabhängigkeit abgespielt. Mit den *caerimoniae et sacra*, auf welche sich die Thätigkeit der Pontifices erstreckt, haben die Augurn nichts zu thun, die ihnen obliegenden selbständigen Kulthandlungen — mit technischem Namen *auguria* genannt[4]) — tragen nicht den Charakter von Opfern, sondern es handelt sich dabei um eine unter Beobachtung genau vorgeschriebener Formen an die Gottheit gerichtete Fragestellung[5]) und Einholung ihrer Zustimmung oder Bürgschaft für bestimmte Angelegenheiten im Gebiete des öffentlichen Wohls; ist mit dem *augurium* eine Opferhandlung verbunden, so fällt ihre Ausführung den Pontifices zu,[6]) im Augurencollegium gibt es keinen Flamen. Da all diese auguralen Kultakte mit dem Schleier tiefsten Geheimnisses bedeckt gehalten wurden,[7])

---

[1]) Lex col. Jul. Genet. c. 66. 67; vgl. Mommsen, Eph. epigr. III p. 99 ff. Liebenam, Städteverwaltung S. 342 f.

[2]) Die Dreizahl als Grundlage steht fest durch Liv. X 6, 7. Cic. de rep. II 16; vgl. Dion. Hal. II 22, 3, vor allem aber durch die Dreizahl in den Colonien (Lex col. Gen. a. a. O.), die Neunzahl seit der Lex Ogulnia durch Liv. X 6, 6. 9, 2. Lyd. de mens. I 45; als Zwischenstufe ist nicht wohl eine andre Zahl als 6 möglich, für die auch die Analogie der Pontifices spricht (s. oben S. 432). Ueber die Erhöhung der Zahl auf 15 (durch Sulla) und 16 s. Liv. per. LXXXIX und Cass. Dio XLII 51, 4.

[3]) Eine solche liegt nicht darin, dass der Pontifex max. für die Inauguration eines Priesters seines Ressorts den Augur requiriert und ihm im Weigerungsfalle eine *multa* auferlegt (Fest. p. 343, s. oben S. 439 A. 8), denn das ist einfach ein Ausfluss der magistratischen Competenz des Pontifex max.; ganz ebenso requiriert der Magistrat z. B. für die Dedication den Pontifex zur Mitwirkung (Cic. de domo 133).

[4]) Die Handlung heisst *augurium agere* (Varro de l. l. VI 42. Cic. de div. I 32; de off. III 66. Serv. Aen. III 20) oder *augurare, inaugurare* (diese beiden gleichbedeutend: *certaeque res augurantur* L. Julius Caesar bei Prisc. VIII 15, *augures ex arce profecti solent inaugurare* Varro de l. l. V 47; vgl. Liv. I 6, 4. 36, 4).

[5]) Varro de l. l. VI 42: *augures augurium agere dicuntur, cum in eo plura dicant quam faciant.* Serv. Aen III 265: *invocatio autem est precatio uti avertantur mala, cuius rei causa id sacrificium augurale peragitur.* XII 176: *hoc per speciem augurii, quae precatio maxima appellatur, dicit; precatio autem maxima est, cum plures deos quam in ceteris partibus auguriorum precantur eventusque rei bonae poscitur;* Bruchstücke solcher *precationes augurum* z. B. Cic. de nat. deor. III 52, vgl. Serv. Aen. VIII 95. Fest. p. 157.

[6]) Dass das Opfer der rötlichen Hunde beim Augurium canarium von den Pontifices vorgenommen wurde, sagt Philarg. zu Verg. Georg. IV 425 ausdrücklich (*sacerdotes publici*; vgl. Plin. n. h. XVIII 14: *in commentariis pontificum*); ich habe das Real-Encycl. II 2329 nicht richtig beurteilt.

[7]) Paul. p. 16: *arcani sermonis significatio trahitur .... a genere sacrificii, quod*

so haben wir von ihnen nur sehr spärliche Kunde; doch werden wir uns im allgemeinen den Hergang nach Analogie der einzigen einigermassen bekannten Ceremonie dieser Art,[1]) der Inauguration der Priester (s. darüber oben S. 420), vorstellen dürfen: die Handlung findet auf der Burg statt, wo die Augurn ein eigenes für ihre Kultakte bestimmtes Lokal, das *auguraculum*,[2]) besitzen, vollzogen wird sie durch den Augur, der mit verhülltem Haupte (Fest. p. 343[b] 6 ff., vgl. oben S. 352 A. 1) und ausgerüstet mit dem charakteristischen Kennzeichen seiner Würde, dem Krummstabe (*lituus*),[3]) an der linken Seite des zu inaugurierenden Priesters steht und, mit der Rechten dessen Haupt berührend, in feierlichem Gebete an Juppiter O. M. die Bitte richtet, falls ihm die Person des Vorgeführten genehm sei, seine Zustimmung durch deutliche Zeichen innerhalb bestimmter Grenzen zu erkennen zu geben.[4]) Die erbetenen Zeichen sind bei diesen Akten stets *auguria caelestia* (Paul. p. 64), d. h. Blitze oder andere Erscheinungen am Himmel, ihre Bedeutung richtet sich nach dem Orte ihres Erscheinens im Verhältnisse zur Stellung des Augurs[5]): daher stellt sich der Augur nicht nur mit fester Orientierung des Blickes auf, sondern nimmt auch vermittels seines Lituus eine ganz bestimmte Abgrenzung der Himmelsgegenden (*regiones caeli*) in der Weise vor, dass er eine von ihnen als die *pars antica* und damit die übrigen als *postica, dextra, sinistra* bezeichnet.[6]) In dem einen uns näher bekannten Beispiele einer Priesterinauguration wendet der Augur sein Gesicht nach Osten, so dass Norden die *pars sinistra,* Süden die *pars dextra* bezeichnet,[7]) aber wir haben auch sichere Zeugnisse für eine Südorientierung der auguralen Beobachtung (Osten *sinistra,* Westen *dextra*),[8]) und wahrscheinlich war die Art der Aufstellung ganz in das

---

in arce fit ab auguribus adeo remotum a notitia vulgari, ut ne litteris quidem mandetur, sed per memoriam successorum celebretur; vgl. Plut. Qu. Rom. 99. Cic. de domo 39.

[1]) Der Name dafür war nach Analogie von *augurium salutis* wohl *augurium sacerdotii,* da Cic. de leg. II 21 die auguralen Kultakte mit den Worten charakterisiert: *sacerdotesque et vineta virgetaque* (s. darüber unten S. 453 A. 3) *et salutem populi auguranto.*

[2]) Paul. p. 18: *auguraculum appellabant antiqui, quam nos arcem dicimus, quod ibi augures publice auspicarentur* (vgl. Varro de l. l. VII 8); ein anderes *auguraculum* lag auf dem Quirinal (Argeerurkunde bei Varro de l. l. V 52), ein *auguratorium* auf dem Palatin (Notit. reg. X, vgl. CIL VI 976), ohne dass über die Bedeutung dieser Örtlichkeit sonst etwas bekannt wäre.

[3]) *baculum sine nodo aduncum* Liv. I 18, 7, vgl. Cic. de div. I 30. Serv. Aen. VII 187. 190.

[4]) *‚Iuppiter pater, si est fas hunc Numam Pompilium, cuius ego caput teneo, regem Romae esse, uti tu signa nobis certa adclarassis inter eos fines quos feci‘. tum peregit verbis auspicia, quae mitti vellet,* Liv. I 18, 9; vgl. Plut. Numa 7.

[5]) Günstig sind insbesondere die zur Linken des Beschauers erfolgenden Himmelserscheinungen (Varro de l. l. VII 97 und bei Fest. p. 339. Fest. p. 351. Dion. Hal. II 5, 2. 6, 2. Cic. de div. II 74. Plin. n. h. II 142. Arnob. IV 5. Serv. Aen. II 893 u. a.), im Gegensatz zur griechischen Anschauung (Cic. de divin. II 82).

[6]) Serv. Ecl. 9, 15: *augures designant spatia lituo* (vgl. Aen. VII 187 *lituus . . . quo utebantur ad designanda caeli spatia.* VI 191; *post designatas caeli partes* Serv. Aen. IX 4. Isid. orig. XV 4, 7; *regiones* Cic. de div. I 30 f.; de leg. II 21. Liv. I 18, 7) *et eis dant nomina, ut prima pars dicatur anterior, posterior postica, item dextra et sinistra.*

[7]) Liv. I 18, 7: *inde ubi prospectu in urbem agrumque capto deos precatus regiones ab oriente ad occasum determinavit, dextras ad meridiem partes, laevas ad septentrionem esse dixit, signum contra, quoad longissime conspectum oculi ferebant, animo finivit.* Dieselbe Orientierung setzen Serv. Aen. II 693. Isid. orig. XV 4, 7. Dion. Hal. II 5, 2 f. voraus.

[8]) Varro de l. l. VII 7: *caelum . . dictum templum . . . eius templi partes quattuor*

Belieben der Augurs gestellt, nur dass er in seiner Spruchformel genau bezeichnen musste, was für ihn als vorn, hinten, links und rechts zu gelten habe, damit über die Bedeutung der Zeichen ein Zweifel nicht aufkommen konnte.[1]) Ebenfalls auf der Burg fand alljährlich ein wohl in ähnlichen Formen vor sich gehender auguraler Festakt statt, an den sich eine feierliche, über die *sacra via* ziehende Procession schloss,[2]) andre Ceremonien dieser Art bezogen sich auf das Gedeihen der Felder und Fluren[3]) und wurden teils im Frühjahr (*vernisera auguria* Paul. p. 379) teils zur Zeit der grössten Sommersglut (*augurium canarium*, oben S. 163) gefeiert, endlich gehört hierher das seiner ganzen Bedeutung nach wenig klare[4]) *augurium salutis*, das zwar als Jahresakt eingesetzt war, in späterer Zeit aber oft eine lange Reihe von Jahren hindurch ausfallen musste, weil es nur begangen werden durfte, wenn am Tage seiner Fälligkeit kein römisches Heer im Felde stand[5]): die Ceremonie fiel also jedenfalls in die Wintermonate[6]) und stammt aus einer Zeit, die nur Sommerfeldzüge kannte.

Aber wie die Wirksamkeit der Pontifices ihren eigentlichen Schwerpunkt nicht in den von ihnen oder unter ihrer Aufsicht vollzogenen Opferhandlungen und religiösen Ceremonien hat, sondern in der Thätigkeit, die sie, die berufenen Kenner des gesamten Ritualgesetzes und des *ius pontificium*, als sachverständige Gehilfen und Berater der Staatsbehörden in ihrem Verkehre mit der Gottheit entfalten, so gründet sich ebenso die wesentliche Bedeutung des Augurncollegiums nicht auf die bisher besprochenen selbständigen Kulthandlungen, sondern darauf, dass die durch sie vertretene, in ihren Grundzügen allgemein italische[7]) Kunst, den Willen der Götter mit Beziehung auf einen bevorstehenden oder eben sich vollziehenden

---

dicuntur, sinistra ab oriente, dextra ab occasu, antica ad meridiem, postica ad septentrionem; vgl. Varro bei Fest. p. 339. Paul. p. 220: *ea caeli pars, quae sole illustratur ad meridiem, antica nominatur, quae ad septentrionem postica.* Cic. de div. I 31.

[1]) Darin besteht die *legum dictio* (Serv. Aen. III 89: *cum condicio ipsius augurii certa nuncupatione verborum dicitur*), die ich oben S. 334 fälschlich mit Mommsen (Staatsr. I 74, 4) u. a. auf die Einholung der *auguria impetrativa* durch den Magistrat bezogen habe.

[2]) Varro de l. l. V 47: *sacra via . . . per quam augures ex arce profecti solent inaugurare*; darauf bezieht sich auch das *sacrificium, quod in arce fit ab auguribus* Paul. p. 16 (s. oben S. 451 A. 7) und das *augurium ex arce capere* Liv. X 7, 10 (vgl. Cic. de off. III 66). Dass dieser Akt mit dem Augurium salutis identisch gewesen wäre, ist möglich, aber nicht zu erweisen.

[3]) Cic. de leg. II 20 f.: *augures . . . vineta virgetaque . . . auguranto,* und über die Bedeutung dieser Worte Wissowa, Real-Encycl. II 2328 f.

[4]) Cass. Dio XXXVII 24, 1: *τοῦτο δὲ μαντείας τις τρόπος ἐστὶ πύστιν τινὰ ἔχων εἰ ἐπιτρέπει σφίσιν ὁ θεὸς ὑγίειαν τῷ δήμῳ αἰτῆσαι, ὡς οὐχ ὅσιον ὂν οὐδὲ αἴτησιν αὐτῆς πρὶν συγχωρηθῆναι γενέσθαι.* Jedenfalls also enthielt der Akt ebenfalls eine Befragung der Gottheit (*πύστις*), auf welche damals eine ablehnende Antwort erfolgte (Cass. Dio ebd. 25, 1. Cic. de div. I 105: *augur consuli nuntiavit, addubitato salutis augurio bellum domesticum triste ac turbulentum fore*).

[5]) Cass. Dio XXXVII 24, 2 bei Gelegenheit der Feier des J. 691 = 63; die Ceremonie wird dann wieder erwähnt zusammen mit der Schliessung des Janus im J. 725 = 29 (Cass. Dio LI 20, 4; vgl. Suet. Aug. 31) und im J. 47 n. Chr. (Tac. ann. XII 23: *salutis augurium quinque et septuaginta annis omissum repeti ac deinde continuari placitum*).

[6]) An den Jahresanfang denkt Jordan, Topogr. I 2 S. 104 A. 103; eine Anführung aus der dabei zur Anwendung kommenden Gebetsformel bei Fest. p. 161.

[7]) Über die Übereinstimmung der römischen Auguralwissenschaft mit dem Ritual der Tabulae Iguvinae vgl. Buecheler, Umbrica S. 42 ff. 84 ff. Für die Institution der Augurn selbst lässt sich vorrömischer Ursprung nicht nachweisen; die *augures* in Tibur

Vorgang zu erkunden und die erbeten oder unerbeten eintretenden Zeichen[1]) richtig zu deuten, in ihrer Anwendung weit über das rein sacrale Gebiet hinausgreift. Das reiche Archiv der Augurn, in welchem einerseits die als uralte Überlieferung der Vorzeit geltenden Grundregeln der *disciplina auguralis*,[2]) andererseits die im Laufe der Zeit von den Augurn bei ihren allmonatlichen Zusammenkünften[3]) oder aus Anlass von Anfragen festgestellten Entscheidungen und Gutachten (*decreta*, *responsa*) niedergelegt sind,[4]) enthält nicht nur die Vorschriften über den Vollzug jener auguralen Kultakte, sondern als wichtigsten Bestandteil die gesamte Lehre von den *auspicia populi Romani*,[5]) und je bedeutsamer diese das ganze öffentliche Leben der Römer durchzieht (oben S. 323 f.), um so wichtiger ist die Thätigkeit, welche die Augurn als ihre Bewahrer und Ausdeuter vorbereitend, begutachtend und assistierend neben den Magistraten ausüben: das ist geradezu ihre Hauptaufgabe geworden.[6])

Einer Vorbereitung bedarf die magistratische Auspication insofern, als sowohl die Einholung der *auspicia impetrativa* wie die Vornahme der *auspicato* zu vollziehenden Staatshandlungen nur in einer nach den Vorschriften der Auguralwissenschaft abgegrenzten und hergerichteten Örtlichkeit erfolgen darf, welche technisch den Namen *templum* führt.[7]) Für diese *templa* ist eine bestimmte Grundrissform vorgeschrieben, es sind ausnahmlos Vierecke, deren Endpunkte fixiert und deren Seitenlinien so gezogen sind, dass die Umgrenzung nur an einer den Eingang bildenden

---

(CIL XIV 3672 f.) und Tusculum (ebd. 2580. 2628) können den römischen nachgebildet sein.

[1]) Die fünf Hauptgattungen solcher Zeichen zählt Fest. p. 261 auf: *quinque genera signorum observant augures publici: ex caelo, ex avibus, ex tripudiis, ex quadripedibus, ex diris*; als *auguria oblativa* (s. darüber oben S. 323 f.) können alle diese Zeichen auftreten, als *impetrativa* dagegen gelten von Haus aus nur die *signa ex caelo* und *ex avibus*, und zwar die ersteren nur für die auguralen Kultakte, die letzteren nur für die magistratische Auspication. Die *auspicia ex acuminibus* (Cic. de div. II 77; de nat. deor. II 9. Arnob. II 67) nennt Festus nicht, nicht nur darum, weil sie früh ausser Gebrauch kamen, sondern weil sie ausschliesslich ein *auspicium militare* waren, während die Thätigkeit der Augurn sich wesentlich auf die städtische Auspication beschränkte (vgl. Liv. VIII 23, 16: *neque augures divinare Romae sedentes potuisse, quid in castris consuli vitii obvenisset*).

[2]) *augures . . disciplinam tenento* Cic. de leg. II 20, vgl. 32 f.; de div. II 74. Suet. de gramm. 1; *ius augurium* Cic. Cat. mai. 12 u. a.

[3]) Cic. de div. I 90: *magi, qui congregantur in fano commentandi causa atque inter se conloquendi, quod etiam idem vos quondam facere Nonis solebatis*; Lael. 7: *proximis Nonis, cum in hortos D. Bruti auguris commentandi causa, ut adsolet, venissemus.*

[4]) Cic. de nat. deor. II 11; de domo 38.

[5]) A. Bracse, Librorum de disciplina augurali ante Augusti mortem scriptorum reliquiae, I. Diss. Lips. 1875. P. Regell, De augurum publicorum libris, I. Diss. Vratisl. 1878; Fragmenta auguralia, Progr. Hirschberg 1882; Commentarii in librorum auguralium fragmenta specimen, ebd. 1893; Comment. in honorem A. Reifferscheidii (Vratisl. 1884) S. 61 ff.

[6]) Cic. de nat. deor. I 122: *sacris pontifices . . auspiciis augures praesunt.* In der Lex col. Genet. c. 66 wird als Obliegenheit der Augurn einzig und allein angegeben: *de auspiciis quaeque ad eas res pertinebunt, augurum iuris dictio iudicatio esto.*

[7]) Gell. XIV 7, 7: *in loco per augurem constituto, quod templum appellaretur.* Varro de l. l. VII 8: *in terris dictum templum locus augurii* (d. h. für die selbständigen Kulthandlungen der Augurn) *aut auspicii* (für die magistratische Auspication) *causa quibusdam conceptis verbis finitus.* Man bezeichnet den Raum auch als *templum minus* (Fest. p. 157), da im weiteren Sinne auch das Himmelsgewölbe, an dem die Augurn die *signa caelestia* beobachten, *templum* genannt wird (Varro de l. l. VII 7, vgl. Serv. Aen. I 92).

Stelle unterbrochen ist.[1]) Die Begrenzung muss nicht unbedingt eine reale durch Mauern oder Wände sein,[2]) es genügt an sich, wenn durch die Spruchformel des Augurs[3]) die Grenzlinien und Eckpunkte klar und unverkennbar bezeichnet sind: darum lautet der Terminus[4]) für die Herstellung eines *templum* durch den Augur *effare locum*, im Sinne von *fando eximere*, durch Anwendung bestimmter Worte die Örtlichkeit von ihrer Umgebung loslösen und gegen sie abgrenzen;[5]) eine Wirkung dieser Loslösung ist die *liberatio* der Örtlichkeit, d. h. die Aufhebung aller etwa auf ihr ruhenden älteren sacralen Verpflichtungen und Bindungen, die ihrer Verwendung im Sinne der *disciplina auguralis* hinderlich sein könnten.[6]) Zum Zeichen des vollzogenen auguralen Aktes wurde dann an dem *templum* ein Stern aus Metallblech angebracht.[7]) Die Inauguration kann in gleicher Weise an *loca sacra* wie *profana* vorgenommen werden und übt auf diesen ihren Charakter keinerlei Einfluss, das Eigentumsrecht der Götter oder der Menschen an der betreffenden Örtlichkeit bleibt völlig unberührt; wenn sich auch unter der grossen Zahl der *templa*, die es in Rom gab,[8]) die Mehrzahl der *aedes sacrae* befand (s. oben S. 403), so gehörten in diese Kategorie doch auch eine Menge profaner, für Staatsakte bestimmter Örtlichkeiten, wie die Curie, das Comitium, die Rostra, und selbst vom *auguraculum* der Augurn haben wir kein Recht anzunehmen, dass es consecriert war.

Aber der Begriff des *locus liberatus et effatus* reicht erheblich weiter als der des *templum*. Derselbe Akt der Grenzbestimmung und Lösung, durch den der Augur bestimmte Örtlichkeiten für die Einholung der Auspicien und die Vornahme *auspicato* zu vollziehender Staatshandlungen geeignet macht, wird von ihm auch an grösseren räumlichen Bezirken vollzogen, um die Grenzen festzulegen, innerhalb deren die verschiedenen

---

[1]) Fest. p. 157 (vgl. Serv. Aen. IV 200): *minora templa fiunt ab auguribus, cum loca aliqua tabulis aut linteis saepiuntur, ne uno amplius ostio pateant, certis verbis definita, itaque templum est locus ita effatus aut ita saeptus, ut ea una parte pateat angulosque IIII* (so Valeton, Mnemos. XX 369; *angulus quod* Hs.) *adfixos habeat ad terram.* Serv. Aen. II 512: *Varro locum quattuor angulis conclusum aedem* (vielmehr *templum*) *docet vocari debere*; daher konnte die runde *aedes Vestae* kein *templum* sein (Gell. XIV 7, 7. Serv. Aen. VII 153).

[2]) Gewöhnlich war dies natürlich der Fall, nicht nur in den als *templa* inaugurierten Gebäuden, sondern auch bei den *tabernacula*, von denen aus der Magistrat die Auspication vornahm (Fest. p. 157. Serv. Aen. IV 200).

[3]) *quibusdam conceptis verbis* Varro de l. l. VII 8; *certis verbis definita* Fest. p. 157. Dass die Formel bei verschiedenen Örtlichkeiten eine verschiedene war (*concipitur verbis non isdem usque quaque*) sagt Varro a. a. O., der dann die Anfangssätze der Formel anführt, mit der die Augurn ihr *auguraculum in arce* abgrenzten (dazu Jordan, Krit. Beitr. S. 89 ff.).

[4]) Die Wendung *augurare* (Liv. VIII 5, 8) oder *inaugurare locum* (Cic. Vatin. 24; de domo 137. Serv. Aen. VII 174 u. a.) ist nicht Specialterminus für die Herstellung eines *templum*, sondern weist nur im allgemeinen auf die Wirksamkeit der Augurn (s. oben S. 451 A. 4), ohne diese näher zu bestimmen.

[5]) Varro de l. l. VI 53: *effari templa dicuntur ab auguribus*; *effantur qui in his fines sunt.* Cic. ad Att. XIII 42, 3: *ad templum effandum.* Serv. Aen. III 463: *loca sacra id est ab auguribus inaugurata effata dici.* Fest. p. 157.

[6]) Serv. Aen. I 446: *ita templa faciebant, ut . . . . per augures locus liberaretur effareturque.* Cic. de leg. II 21. Liv. V 54, 7: *cum augurato liberaretur Capitolium;* im Hinblick auf diese älteren Bindungen und Verpflichtungen des Ortes stellt der Akt eine *exauguratio* dar, eine Lösung durch augurale Sprachformel, s. oben S. 403 A. 3.

[7]) Fest. p. 351: *stellam quae ex lamella aerea adsimilis stellae locis inauguratis infigatur.*

[8]) Reiches Material bei Valeton, Mnemos. XXIII 24 ff.

Gattungen von *auspicia* zur Anwendung kommen. So wird das Gebiet der *auspicia urbana* im engeren Sinne beschlossen durch die die *urbs Roma* umziehende Grenzlinie des *pomerium*,[1]) und ausserhalb derselben liegt eine, nach aussen ebenfalls durch eine feste Grenzlinie abgeschlossene Zone, der *ager effatus*,[2]) innerhalb dessen zwar noch zum städtischen Amtskreise (*imperium domi*) gehörende, aber verfassungsmässig von der Innenstadt ausgeschlossene Staatsakte (wie z. B. die Centuriatcomitien) vorgenommen und für sie die Auspicien eingeholt werden.[3]) All diese Grenzlinien werden von den Augurn nicht nur nach den Regeln ihrer Wissenschaft abgesteckt und durch Grenzsteine bezeichnet,[4]) sondern auch dauernd unter Aufsicht gehalten, damit nicht etwa durch Verrückung der Grenzlinie oder sonstige Störungen die Wirkung des *liberare et effare* aufgehoben und damit die reguläre Auspication unmöglich gemacht werde.[5]) Auch in der weiteren Rom umgebenden Landschaft scheidet die Auguraldisziplin noch mehrere Zonen, deren jede mit Bezug auf die Auspicien eine verschiedene Rechtsstellung einnimmt,[6]) doch wissen wir nicht, ob z. B. die Abgrenzung des *ager Romanus* gegen die Umgebung ebenso wie die Feststellung des Pomeriums oder der Grenzlinie des *ager effatus* unter Anwendung auguraler Spruchformeln erfolgt ist.[7])

Erheblich umfangreicher und bedeutsamer gestaltet sich die Wirksamkeit der Augurn insofern, als alle bei der Auspication sich ergebenden Zweifel und Schwierigkeiten ihrem Gutachten unterbreitet werden. Wie überhaupt der einzige Rechtsvertreter des Staates im Verkehre mit den Göttern der Magistrat ist (oben S. 338), so ist die Einholung der göttlichen Zustimmung zu einer bevorstehenden Staatshandlung durchaus Sache desjenigen Magistrates, der diese Handlung selbst zu vollziehen hat; eine Mitwirkung des Augurs findet nicht einmal in der Form der Assistenz statt;[8]) auch ist diese magistratische Einholung der *auspicia impetrativa*

---

[1]) Gell. XIII 14, 1: *pomerium est locus intra agrum effatum per totius urbis circuitum pone muros regionibus certeis determinatus, qui facit finem urbani auspicii.* Varro de l. l. V 143: *quod erat post murum postmoerium dictum eoque auspicia urbana finiuntur.* Über das *ius pomerii* (Cic. de div. II 75) vgl. Mommsen, Röm. Forsch. II 23 ff. H. Nissen, Pompej. Studien S. 466 ff. A. Nissen, Beiträge zum röm. Staatsrecht, Strassburg 1885. A. Detlefsen, Hermes XXI 497 ff. I. M. J. Valeton, Mnemos. XXIII 64 ff. XXV 93 ff. 361 ff. XXVI 1 ff.

[2]) Serv. Aen. VI 197: *ager post pomeria* (vgl. Gell. a. a. O.: *pomerium est locus intra agrum effatum*), *ubi captabantur auguria, dicebatur effatus*; vgl. Varro de l. l. VI 53: *augures finem auspiciorum caelestium agris sunt effati ubi esset.*

[3]) Mommsen, Staatsr. I 65 ff.

[4]) Varro de l. l. V 143: *cippi pomeri stant et circa Ariciam et circa Romam.*

[5]) Cic. de leg. II 21: *urbemque et agros et templa liberata et effata habento;* vom *collegium augurum ex s(enatus) c(onsulto) auctore imp(eratore) . . . Hadriano* erneuerte Pomeriumscippen CIL VI 1233, dazu Hülsen, Hermes XXII 615 ff.

[6]) Varro de l. l. V 33: *ut nostri augures publici disserunt, agrorum sunt genera quinque: Romanus, Gabinus, peregrinus, hosticus, incertus . . . peregrinus ager pacatus, qui extra Romanum et Gabinum, quod uno modo in his servantur auspicia . . . quocirca Gabinus quoque peregrinus, sed quod auspicia habet singularia, ab reliquo discretus;* vgl. dazu Kubitschek bei Pauly-Wissowa, Real-Encycl. I 780 ff.

[7]) Ob bei der fictiven Constitution eines Stückes fremden Bodens zum *ager Romanus*, die gelegentlich vorkommt (Cass. Dio XLI 43, 2. Serv. Aen. II 178), die Augurn zugezogen wurden, ist nicht sicher; aber man kann es schliessen aus Liv. III 20, 6 *augures iussos adesse ad Regillum lacum famā exierat locumque inaugurari, ubi auspicato cum populo agi posset.*

[8]) Dass die vom Magistrate herangezo-

von den Sacralakten der Augurn ihrer ganzen Natur nach verschieden; wie bei diesen ausschliesslich die *auguria caelestia*, so kommen hier ursprünglich nur die *signa ex avibus* in Betracht,[1]) daher findet eine Einteilung des Himmelstemplums in Regionen nicht statt,[2]) der diesem Zwecke dienende augurale Lituus tritt nicht in Wirksamkeit. Aber die Lehre von der Bedeutung des Vogelfluges und der Vogelstimmen ist eine ausserordentlich umfangreiche und komplizierte,[3]) und der Schlüssel zu dieser Rätselsprache, der sich die Götter zur Kundgebung ihres Einverständnisses bedienen, ist in der Verwahrung der Augurn; dazu sind bei der Einholung der Auspicien eine Menge von Formalitäten zu beobachten, über deren etwaige Verletzung leicht Bedenken entstehen können,[4]) schwere Verwicklungen können sich durch gleichzeitigen Eintritt verschiedenartiger oder sich widersprechender Zeichen[5]) oder durch die Kollision der von mehreren Magistraten zu verschiedenen Zwecken eingeholten *auspicia* ergeben,[6]) endlich führte die zeitliche und räumliche Beschränkung, welcher die Geltung erhaltener Impetrativauspicien unterlag,[7]) zu mannigfachen Zweifeln,

---

genen Gehilfen (*in auspicium adhibere* Cic. de div. II 72; *auspicio interesse* oder *adesse* Liv. X 40, 4. 11) nicht Augurn sind, hat Valeton, Mnemos. XVIII 406 ff. mit Recht betont. Cicero freilich in seiner Vorliebe für das Collegium, dem er selbst angehört, scheint in seiner Gesetzgebung den Augurn sogar das Recht, an Stelle der Magistrate die *spectio* (d. h. die Einholung der Impetrativauspicien) auszuüben, zuschreiben zu wollen (II 20: *quique agent rem duelli quique popularem auspicium praemonento ollique obtemperanto*, wo *praemonento* deutlich auf die Impetrativauspicien weist, vgl. II 31. Liv. IV 18, 6) im Gegensatze zu seiner eignen Aeusserung Phil. II 83: *nos enim* (die Augurn) *nuntiationem solum habemus, consules et reliqui magistratus etiam spectionem*.

[1]) Das beweist sowohl das Wort *auspicium* = *avispicium*, das im technischen Sinne ebenso ausschliesslich vom Magistrate gebraucht wird, wie *augurare, inaugurare* nur vom Augur, als auch die Wendungen *ave sinistra, ubi aves admisissent* u. ähnl. (Mommsen, Staatsr. I 75, 3).

[2]) Dass diese Einteilung nur für die *auguria caelestia* in Anwendung kommt, sagt ausdrücklich Cic. de leg. II 21: *caelique fulgora regionibus ratis temperanto.*

[3]) Nur eine beschränkte Anzahl von Vögeln kommt für die *signa ex avibus* in Betracht (Cic. de div. II 76. Seneca nat. qu. II 32, 5), daher enthalten die Auguralbücher Verzeichnisse der *aves augurales* (Serv. Aen. I 398; vgl. Mart. Cap. I 26. Amm. Marc. XV 7, 8); diese zerfallen in *alites* und *oscines*, je nachdem sie durch den Flug oder durch die Stimme Zeichen geben (Fest. p. 197. Paul. p. 3. Varro de l. l. VI 76. Plin. n. h. X 43. Cic. nat. deor. II 160; de div. I 120), die ersteren werden, je nachdem ihr Flug Gutes oder Böses bedeutet, *praepetes* oder *inferae* (*inebrae* Serv. Aen. III 246; vgl. Paul. p. 109) genannt (Gell. VII 6, 3. 10. Serv. Aen. III 361); diejenigen Vögel, die als *alites* günstige Zeichen geben, sind als *oscines* ungünstig und umgekehrt (Serv. Aen. IV 462).

[4]) z. B. macht jede Störung der Stille während der Auspication die Handlung unwirksam, schon das Herabfallen eines Gegenstandes, das Knarren des Sessels, das Pfeifen einer Maus (Paul. p. 64. Fest. p. 348. Plin. n. h. VIII 223).

[5]) Darum enthielt die Augurallitteratur Angaben über die Rangordnung der verschiedenen Vogelzeichen. Serv. Aen. II 374: *si parra vel picus auspicium dederit et deinde contrarium aquila dederit, auspicium aquilae praevalet . . . notum est esse apud augures auspiciorum gradus plures;* Ecl. 9, 13: *minora enim auguria maioribus cedunt nec ullarum sunt virium, licet priora sint.*

[6]) Hier entschied die Rangstellung des beobachtenden Magistrates, die Beobachtung des höheren Magistrates *turbat ac retinet auspicia* des niederen (ausführliche Darlegung aus des Augurs Messala *de auspiciis liber primus* bei Gell. XIII 15, 4), z. B. die des Consuls gegenüber der des Praetors (Val. Max. II 8, 2).

[7]) Sie gelten nur für den Tag der Einholung, von Mitternacht bis Mitternacht gerechnet (Censor. 23, 4. Gell. III 2, 10 = Macr. S. I 3, 7), und nur für einen bestimmten räumlichen Bezirk, so dass z. B. *extra pomerium* eingeholte Auspicien ihre Kraft verlieren, wenn der einholende Magistrat vor Vollziehung der Handlung die Innenstadt betritt (Cic. de nat. deor. II 11 und dazu Mommsen, Staatsr. I 100, 3). Ebenso hebt die Ueberschreitung eines Flusses die Wirkung der Auspicia auf (Serv. Aen. IX 24) und

und in allen diesen Fällen ist es das Augurncollegium, welchem der Senat die Sache zur Begutachtung unterbreitet[1]) und auf dessen *decretum* hin, falls es einen Verstoss (*vitium*) konstatiert,[2]) die Annullierung der betreffenden Staatshandlung erfolgt.[3])

Besonders reichlicher Anlass zur Anzweifelung der Rechtsgiltigkeit staatlicher Akte ergab sich, wenn im Verlaufe einer *auspicato* begonnenen Handlung *auguria oblativa* eintraten, d. h. unerbetene Zeichen der Gottheit, die darauf hinzuweisen schienen, dass diese ihre bereits erteilte Znstimmung wieder zurückziehe. War es auch Sache des leitenden Magistrates, ob er von dem Eintritt eines solchen Zeichens Notiz nehmen wollte oder nicht,[4]) so schloss dieses Recht doch nicht aus, dass absichtliche Nichtbeachtung eines evident eingetretenen und zweifellos ungünstigen Zeichens die nachträgliche Anfechtung des betreffenden Aktes zur Folge hatte, über deren Berechtigung dann wiederum die Augurn gutachtlich zu hören waren. Um solche Weiterungen zu vermeiden, hat man zum mindesten im letzten Jahrhundert der Republik für die wichtigste und am häufigsten angefochtene Staatshandlung, die Abhaltung der Comitien, das augurale Gutachten gewissermassen vorweggenommen, indem man dem leitenden Magistrat einen oder mehrere[5]) Augurn zur Assistenz und Kontrole beigab, die ihn einerseits im Zweifelsfalle über Eintritt und Bedeutung eines Zeichens beraten sollten,[6]) andererseits aber auch mit dem selbständigen Rechte der *nuntiatio*[7]) ausgestattet wurden, d. h. der Befugnis, nach eigner oder fremder Beobachtung den Eintritt ungünstiger Oblativauspicien unanfechtbar zu konstatieren und damit Abbruch und Vertagung der Verhandlung herbeizuführen.[8]) Damit haben die Augurn ein der magistratischen *obnuntiatio*[9])

---

macht die Einholung neuer *auspicia peremnia* nötig (Fest. p. 245, vgl. 250. Cic. de div. II 76; de nat. deor. II 9).

[1]) *ad augures relatum est* Liv. XLV 12, 10; *ad collegium deferre* Cic. Phil. II 83; *augures vocati* Liv. XXIII 31, 13; *consulti augures* Liv. VIII 23, 14.

[2]) Die Formel lautet *vitio tabernaculum captum esse* (Cic. de nat. deor. II 11; de div. I 33 = Val. Max. I 1, 3. Liv. IV 7, 3. Serv. Aen. II 178) oder je nach dem Gegenstande der Verhandlung *vitio creatum videri* (z. B. Liv. VIII 15, 6. XXIII 31, 13), *vitio diem dictam esse* (Liv. XLV 12, 10) u. s. w.

[3]) Der Hergang ist deutlich bei Cic. de nat. deor. II 11: der Consul trägt brieflich aus der Provinz dem Augurncollegium Bedenken über ein *vitium* vor, das bei der Auspication der von ihm geleiteten Consulwahlen vorgefallen sei; *augures rem ad senatum* (mit ihrem *decretum*, das die Ansicht des Briefschreibers *vitio creatos consules esse* bestätigt), *senatus ut abdicarent consules, abdicaverunt*; vgl. auch Cic. epist. X 12, 3. Dass die Augurn hätten die Abdankung von Beamten und die Aufhebung von Gesetzen wegen *vitium* verfügen können, ist also eine Uebertreibung der Darstellung von Cic. de leg. II 31.

[4]) Serv. Aen. XII 260: *in oblativis auguriis in potestate videntis est, utrum id ad se pertinere velit an refutet et abominetur.* Plin. n. h. XXVIII 17: *in augurum certe disciplina constat neque diras neque ulla auspicia pertinere ad eos, quicumque rem ingredientes observare se ea negaverint;* vgl. Cato bei Fest. p. 234.

[5]) Varro de re rust. III 7, 1. Cic. ad Att. IV 18, 2.

[6]) *ut consuli, si quid usus poposcisset, esset praesto* Varro de re rust. III 2, 2; vgl. III 7, 1; de l. l. VI 95; der technische Ausdruck für die Funktion dieser dienstthuenden Augurn ist *in auspicio esse consuli* (Cic. ad Att. II 12, 1. Messala bei Gell. XIII 15, 4).

[7]) Cic. Phil. II 81. Fest. p. 333 (mit der Erörterung von Valeton, Mnemos. XVIII 455 f.); *obnuntiare* gebraucht fälschlich von den Augurn Donat. zu Ter. Ad. IV 2, 8: *proprie obnuntiare dicuntur augures, qui aliquid mali ominis scaevumque viderint.*

[8]) Der Augur löst die Versammlung auf (*dimittit comitia*) mit den Worten *alio die* (Cic. de leg. II 31; Phil. II 83 f.).

[9]) Mommsen, Staatsr. I 106 ff. Valeton, Mnemos. XIX 75 ff. 229 ff.

analoges Recht gewonnen, das für die politische Bedeutung des Priestertums von grosser Wichtigkeit war; auf der anderen Seite verkümmerte ihre Wirksamkeit in Folge des Verfalles der Auspication, die auf einfachere Verhältnisse berechnet, für die Anforderungen eines ausgedehnten Staatswesens als viel zu umständlich und langwierig sich herausstellte. Zuerst gab man im militärischen Amtskreise die dort schwer durchführbare Beobachtung des Vogelfluges auf und ersetzte sie durch die *signa ex tripudiis*, d. h. die Beobachtung des Fressens mitgenommener Hühner, welches als günstiges Vorzeichen (*tripudium sinistrum solistimum*[1]) galt, wenn den Hühnern dabei ein Teil der aufgenommenen Nahrung wieder aus dem Schnabel fiel.[2]) Das war ursprünglich ein günstiges *augurium oblativum* gewesen, das nicht nur von Hühnern, sondern auch von andern Vögeln und ebenso von vierfüssigen Tieren ausgehen konnte,[3]) zum *augurium impetrativum* machte man es erst später aus Bequemlichkeitsrücksichten, weil es leicht war, ein günstiges Zeichen herbeizuführen, indem man die Hühner erst hungern liess und ihnen dann das Futter in Breiform (*puls* Paul. p. 244) reichte, so dass es ihnen nicht wohl möglich war zu fressen, ohne etwas herabfallen zu lassen (Cic. de div. II 73). Im städtischen Amtskreise sind diese *pullaria auguria* (Serv. Aen. VI 198) höchstens ausnahmsweise[4]) zur Anwendung gekommen, aber der zu ihr gehörige Subalternbeamte, der *pullarius*, gehört wenigstens im letzten Jahrhundert der Republik zum regulären Gefolge der Magistrate[5]) und kommt auch bei der städtischen Auspication zur Thätigkeit. In dieser ist an die Stelle der Vogelschau die Blitzbeobachtung getreten,[6]) d. h. auch hier ist ein ursprüngliches *augurium oblativum* zum Impetrativzeichen gemacht worden; denn dass der Blitz in der magistratischen Auspication ursprünglich nur ein Oblativzeichen gewesen ist — und zwar wahrscheinlich durchweg ein ungünstiges, wie er es für die Comitien zu allen Zeiten geblieben ist[7]) —, ist bei einer ver-

---

[1]) Dieser volle Ausdruck findet sich nur in dem leider sehr verstümmelten Schol. Veron. zu Verg. Aen. X 241 (Herstellungsversuch bei Mommsen, Staatsr. I 81, 5), wo eine Beschreibung der vor der Schlacht vorgenommenen Auspication *ex tripudiis* gegeben wird; *tripudium solistimum* bei Fest. p. 298. Cic. de div. I 28. II 72. Liv. X 40, 4; *tripudium sonivium* (*a sono*) Serv. Aen. III 90. Fest. p. 290. 297. Cic. epist. VI 6, 7. Plin. n. h. XV 86.

[2]) Dass dies, nicht das blosse Fressen, welches oft allein erwähnt wird (z. B. Liv. VI 41, 8. X 40, 4; per. XIX. Suet. Tib. 2. Cic. nat. deor. II 7; de div. I 77 u. a.) das Wesentliche ist, sagt ausdrücklich Cic. de div. II 72: *quae pascantur necne, nihil ad auspicia, sed . . cum offa cecidit ex ore pulli, tum auspicanti tripudium solistimum nuntiatur,* und setzt die Etymologie *tripudium* = *terripuvium, puvire enim ferire est* (Paul. p 244, vgl. Fest. p. 363. Cic. a. a. O.) voraus.

[3]) Cic. de div. II 73: *quo* (das Tripudium) *antiquissimos augures non esse usos argumento est, quod decretum collegii vetus habemus, omnem avem tripudium facere posse.* Plin. n. h. VIII 83 sagt vom Wolfe: *eundem in fame vesci terra. inter auguria, ad dexteram commeantium praeciso itinere si pleno id ore fecerit, nullum omnium praestantius.* Vgl. Valeton, Mnemos. XVIII 211 ff.

[4]) Mommsen, Staatsr. I 82, 2.

[5]) Cic. de leg. agr. II 32: *omnia sunt haec* (nämlich die Zuweisung von *scriba, lictor, praeco, pullarius*) *huius modi, Quirites, ut ea qui habeat sine vestris suffragiis aut rex non ferundus aut privatus furiosus esse videatur.* Inschriften der *pullarii*, die eine *decuria pullaria* (CIL VI 1008. 1897) bilden, CIL VI 2198—2200.

[6]) Cic. de div. II 71: *etenim ut sint auspicia, quae nulla sunt, haec certe, quibus utimur, sive tripudio sive de caelo, simulacra sunt auspiciorum, auspicia nullo modo.*

[7]) Cic. de div. II 74: *fulmen sinistrum auspicium optimum habemus ad omnis res praeterquam ad comitia.* Cass. Dio XXXVIII 13, 4; vgl. den Satz *Iove tonante fulgurant*

hältnismässig so seltenen Himmelserscheinung selbstverständlich; wenn man daraus ein für jede *auspicato* stattfindende Staatshandlung erforderliches *augurium impetrativum* machte, so war das nur möglich auf dem Wege der Fiction, und in der That ist in der Zeit des ausgehenden Freistaates, mag es sich um Impetrativauspicien oder um die Unterbrechung von Comitien durch Meldung des prohibitiven Oblativzeichens handeln, *de caelo servare* vollkommen gleichbedeutend mit der Konstatierung eines Blitzes;[1]) für die *auguria impetrativa* nahmen die Magistrate sogar nicht einmal zum Scheine mehr eine Himmelsbeobachtung vor, sondern liessen dies durch den *pullarius* thun, der dann das angeblich von ihm konstatierte Blitzzeichen meldete.[2]) So war die alte Sacralwissenschaft der Auguraldisziplin zu einer ihres Inhaltes beraubten leeren Form erstarrt, die nur noch als Kampfmittel im Ringen der politischen Parteien ihren Wert hatte,[3]) und wenn man hinzunimmt, dass im städtischen wie im militärischen Amtskreise die von den Haruspices geübte Kunst der Eingeweideschau (s. unten S. 473 f.) sich mehr und mehr an die Stelle der Auspication setzte,[4]) so ist es begreiflich, dass in Ciceros Zeit die Augurn selbst von ihrer Kunst nichts Rechtes mehr wussten.[5]) Wahrscheinlich hat auch hier Augustus manches Alte wiederhergestellt, da sich sonst das Priestertum kaum in so hohem Ansehen bis zum Ende des Heidentums erhalten haben würde;[6]) davon freilich, wie sich die Wirksamkeit der Augurn in Rom und der ihnen nachgebildeten Augurncollegien in den Municipien und Colonien[7]) praktisch gestaltete, können wir uns bei dem Fehlen aller Zeugnisse[8]) keine klare Vorstellung machen.

Litteratur. MARQUARDT, Staatsverw. III 397 ff. (mit Angabe der älteren Litteratur). RUBINO, Untersuch. über röm. Verfass. u. Geschichte S. 34 ff. MOMMSEN, Staatsr. I 73 ff.

---

comitia populi habere nefas (Cic. de div. II 42, vgl. in Vatin. 20; Phil. V 7). Die Scheidung von *fulmina sinistra* und *dextra* (*εἴτε ἐναίσιον εἴτε ἐξαίσιον* Cass. Dio a. a. O.) gehört von Haus aus nicht in die magistratische, sondern in die augurale Himmelsbeobachtung.

[1]) Cic. de div. II 74; de domo 19. 40; in Vatin. 15. 17; ad Att. IV 3, 3; Sest. 129. Gell. III 15, 1 u. a.

[2]) Cic. de div. II 74: *iam de caelo servare non ipsos censes solitos qui auspicabantur? nunc imperant pullario.* Dion. Hal. II 6, 2: *τῶν δὲ παρόντων τινὲς ὀρνιθοσκόπων μισθὸν ἐκ τοῦ δημοσίου φερόμενοι* (also Apparitoren, nicht Priester) *ἀστραπὴν αὐτοῖς* (den Magistraten) *μηνύειν ἐκ τῶν ἀριστερῶν φασιν τὴν οὐ γενομένην*; vgl. auch Cic. epist. X 12, 3.

[3]) Dion. Hal. II 6, 2: *πέπαυται δὲ ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς χρόνοις, πλὴν οἷον εἰκών τις αὐτοῦ λείπεται τῆς ὁσίας αὐτῆς ἕνεκα γινομένη.* Cic. de div. II 70: *retinetur autem et ad opinionem vulgi et ad magnas utilitates reipublicae mos, religio, disciplina, ius augurium, collegii auctoritas.*

[4]) Cic. de div. I 28: *nam ut nunc extis — quamquam id ipsum aliquanto minus quam olim —, sic tum avibus magnae res impetriri solebant*; vgl. I 95 und die von VALETON, Mnemos. XVII 447, 7 angeführten Stellen.

[5]) *Auspicia, quae quidem nunc a Romanis auguribus ignorantur,* Cic. de div. I 25; vgl. de leg. II 23: *sed dubium non est, quin haec disciplina et ars augurum evanuerit iam et vetustate et neglegentia*; de nat. deor. II 9: *sed neglegentia nobilitatis augurii disciplina omissa, veritas auspiciorum spreta est, species tantum retenta.*

[6]) Die letzten bekannten Träger der Würde sind Vettius Agorius Praetextatus († 384, CIL VI 1778 f.) und L. Ragonius Vetustus (CIL VI 503 vom J. 503); Sammlung der inschriftlichen Zeugnisse für die Augurn der Kaiserzeit bei SPINAZZOLA, Gli augures S. 75 ff.

[7]) Sammlung der Zeugnisse bei SPINAZZOLA a. a. O. S. 139 ff.

[8]) Unter Hadrian erneuern die Augurn die Pomeriumscippen (CIL VI 1233, s. oben S. 456 A. 5) und der Kaiser stellt im J. 136 ein *augurato[rium] dilaps(um) a solo* wieder her (CIL VI 976, vgl. oben S. 452 A. 2); auf ein *de caelo servare* in den Municipien weist der Stein von Apisa major CIL VIII 774 mit der Darstellung eines Blitzes und der Beischrift *Deo loci ubi auspicium dignitatis tale.*

A. Bouché-Leclercq, Histoire de la divination IV 180 ff. und bei Daremberg-Saglio, Diction. d. antiq. I 550 ff. 580 ff. V. Spinazzola, Gli Augures, Roma 1895 und bei Ruggiero, Dizionario epigrafico I 778 ff. Wissowa, Real-Encycl. II 2313 ff. 2580 ff. I. M. J. Valeton, De modis auspicandi Romanorum, Mnemosyne XVII 1889, 275 ff. 418 ff. XVIII 1890, 208 ff. 406 ff.; De iure obnuntiandi comitiis et conciliis, ebd. XIX 1891, 75 ff. 229 ff.; De inaugurationibus Romanis caerimoniarum et sacerdotum, ebd. XIX 1891, 405 ff.; De templis Romanis, ebd. XX 1892, 338 ff. XXI 1893, 62 ff. 397 ff. XXIII 1895, 15 ff. 361 ff. XXVI 1898, 1 ff.

69. Die Quindecimviri sacris faciundis und die Haruspices. Das mit der Aufbewahrung und Ausdeutung der sibyllinischen Bücher[1]) und der Vornahme der von diesen angeordneten Kulthandlungen des *graecus ritus*[2]) betraute Priestertum unterscheidet sich von den andern beiden grossen Collegien, Pontificat und Augurat, schon rein äusserlich sowohl durch die Stellenzahl wie durch die Benennung: gegenüber der bei den Pontifices, Augurn und vestalischen Jungfrauen zu Grunde liegenden Dreizahl finden wir hier ein Fortschreiten vom Duovirat zum Decemvirat, und erst die sullanische Reorganisation der *summa sacerdotia* bringt alle drei Collegien auf die gleiche Zahl von je fünfzehn Mitgliedern;[3]) in der Benennung aber ist charakteristisch das Fehlen eines Individualnamens und dessen Ersetzung durch die Angabe der Stellenzahl des Collegiums und seiner Funktion, wie wir sie in der Magistratur im Gegensatze zu den ordentlichen Beamten bei den ausserordentlichen Trägern von Spezialaufträgen (z. B. *tresviri agris dandis assignandis* u. a.) finden. Alles das weist nicht nur darauf hin, dass die Einsetzung dieses Priestertums einer jüngeren Zeit angehört als die übrige Sacerdotalverfassung, und dass der Überlieferung, welche Pontifices und Augures von Numa, die Duoviri s. f. von den Tarquiniern eingesetzt sein lässt,[4]) eine richtige Vorstellung zu Grunde liegt, sondern macht es auch wahrscheinlich, dass — entgegen der Überlieferung — diese sacrale Würde ursprünglich keine ständige war, sondern die Befragung der Sprüche und die Vornahme der von ihnen angeordneten heiligen Handlungen einer für jeden einzelnen Fall besonders bestellten ausserordentlichen Kommission von zwei Mitgliedern aufgegeben wurde. Jedenfalls bestand aber seit dem J. 387 = 367 diese Priesterschaft als ein ständiges Collegium von 10 Mitgliedern, die zu gleichen Teilen dem Patriciat und der Plebs entnommen waren,[5]) und die zunehmende Bedeutung

[1]) *Interpretes* (*Sibyllae*) ist die geläufigste Bezeichnung, z. B. Cic. de nat. deor. III 5; de divin. I 4; de leg. II 20. Liv. X 8, 2. Gell. IV 1, 1 (= Amm. Marc. XXX 4, 11), *librorum Sibyllinorum antistites* Serv. Aen. III 332; *οἱ τὰ Σιβύλλεια ἐπισκεπτόμενοι δέκα ἄνδρες* Appian. Hann. 56 (vgl. Dion. Hal. IV 62, 5. XIV 20), auch *ἱερομνήμονες* (Phleg. mirab. 10), meist *οἱ πεντεκαίδεκα* oder *οἱ δεκαπέντε ἄνδρες* (*κυινδεκεμουίρου* Genet. inschriftlich Arch. epigr. Mitth. aus Oesterr. XVI 147).

[2]) Varro de l. l. VII 88: *et nos dicimus XVviros graeco ritu non Romano facere;* vgl. Liv. XXV 12, 13; *Ἀχαιστί* im Androgynenorakel bei Phleg. a. a. O. v. 16; *Achivo ritu* Act. lud. saec. Ephem. epigr. VIII p. 230 Z. 91, *graeco Achivo ritu* ebd. p. 287 frg. IV 6.

[3]) Entstellt bei Serv. Aen. VI 73: *sciendum sane primo duos librorum fuisse custodes, inde decem, inde quindecim usque ad tempora Sullana, postea crevit numerus; nam et sexaginta fuerunt* (dieselbe Zahl bei Lyd. de mens. IV 34, beidemal in Verwechslung mit den Haruspices), *sed remansit in his quindecimvirorum vocabulum.*

[4]) Dion. Hal. IV 62, 4 f. Zonar. VII 11.

[5]) Liv. VI 37, 12: *novam rogationem promulgant, ut pro duumviris sacris faciundis decemviri creentur ita, ut pars ex plebe, pars ex patribus fiat.* 42, 2: *de decemviris sacrorum ex parte de plebe creandis legem pertulere, creati quinque patrum, quinque plebis* (vgl. X 8, 2 f.). Listen der Decemviri bezw. Quindecimviri republikanischer Zeit bei Mommsen, Röm. Forsch. I 84 f. und C. Bardt,

der Sibyllenorakel und des *graecus ritus* hat sie mehr und mehr dem Pontificat und Augurat nahegerückt; die vollzogene Gleichstellung gibt sich darin kund, dass die Lex Domitia vom J. 651 = 103 (s. oben S. 418) für die Decemviri s. f. ebenso wie für jene alten Priestertümer die Ergänzung durch Cooptation aufhebt und die Wahl der 17 Tribus an ihre Stelle setzt.[1]) Als eines der *quattuor amplissima collegia* spielen die Quindecimvirn während der ganzen Kaiserzeit bis zum Ausgange des 4. Jahrhunderts eine hervorragende Rolle: ihre Zahl, schon von Caesar auf 16 erhöht,[2]) hat durch kaiserliche Ernennungen *supra numerum* (Cass. Dio LI 20, 3) in der Regel mehr als 20 betragen,[3]) den Vorsitz führten jährlich wechselnde Magistri, in der Zeit des Augustus 5 an der Zahl (darunter der Kaiser selbst[4])) später einer,[5]) neben den, falls der Kaiser selbst diese Würde übernahm, ein *promagister* trat.[6]) Einzelheiten über die innere Organisation des Collegiums sind nicht bekannt; von den beiden griechischen Dolmetschern, die bei der Einsetzung der Priesterschaft den Duovirn zur Unterstützung bei der Lesung und Deutung der Orakel beigegeben worden sein sollen,[7]) ist später nie wieder die Rede, denn dass die den Quindecimvirn wie allen anderen Priestercollegien zugewiesenen Staatssklaven (*publici*) eine solche Thätigkeit geübt haben sollten,[8]) ist bei der strengen Geheimhaltung des Inhaltes der Orakel nicht glaubhaft.[9])

Die gesamte Thätigkeit der Quindecimvirn gründet sich auf die ihrer Obhut anvertrauten *libri Sibyllini*,[10]) eine aus Cumae[11]) am Ausgange der

---

Die Priester der vier grossen Collegien S. 28 ff. Dass an ihrer Spitze zwei *magistri*, je einer aus jedem Stande, gestanden hätten, würde sich aus der nachträglich beigefügten Notiz der capitolinischen Consularfasten ergeben *ludi saeculares tert(ii) M.' Aemilio M.' f. M. Livio M. f. M. n. Salinatore mag(istris) Xvir(um)* (CIL I² p. 29), wenn nicht diese angeblich dritte Saecularfeier 518 = 236 nur fingiert (s. oben S. 365) und damit auch die Zuverlässigkeit der Personenangabe zweifelhaft wäre.

[1]) Beweis die Wahl des P. Cornelius Dolabella zum Quindecimvir im J. 703 = 51, Cael. bei Cic. epist. VIII 4, 1 (zugleich der älteste Beleg für die 15-Zahl).

[2]) Cass. Dio XLII 51, 4. XLIII 51, 9.

[3]) Die aus den Saecularakten der augusteischen und der severischen Feier sich ergebenden Listen stellt Mommsen, Ephem. epigr. VIII p. 240 f. 292 ff. zusammen.

[4]) Genannt im Nachtrage der capitolinischen Consularfasten CIL I² p. 29; *magistri* in der Mehrzahl auch unter Tiberius, Tac. ann. VI 12, einer bei Plin. n. h. XXVIII 12..

[5]) So in der Zeit des Septimius Severus, Mommsen a. a. O. p. 243 n. 1 und 292.

[6]) CIL X 6422 (213 n. Chr.). 3698 (289 n. Chr.).

[7]) Zonar. VII 11: *ὡς δὲ οὐ πάνυ τῶν γεγραμμένων συνίεσαν, εἰς τὴν Ἑλλάδα στείλαντες δύο ἄνδρας ἐκεῖθεν μισθοῦ ἤγαγον* (also keine Sklaven) *τοὺς ἀναγνωσομένους ταῦτα καὶ ἑρμηνεύσοντας.*

[8]) So fasst offenbar Dion. Hal. IV 62, 4 f. die Sache auf, der von *δημόσιοι θεράποντες* spricht; damit steht aber im Widerspruche, dass nach ihm diese *δημόσιοι* den Duovirn in der Weise beigegeben sind, dass diese ohne jene die Bücher nicht aufschlagen dürfen, eine ganz undenkbare Kontrole von Staatspriestern durch Sklaven!

[9]) Mussten doch auf Anordnung des Augustus die Quindecimvirn die unleserlich gewordenen Sibyllensprüche eigenhändig abschreiben, um kein fremdes Auge darüber kommen zu lassen, Cass. Dio LIV 17, 2; der *publicus a commentaris XVvir(um) s. f.* CIL VI 2312 hat also gewiss von den Orakeln selbst nichts zu sehen bekommen.

[10]) Die Ausdrücke *libri Sibyllini*, *libri fatales* und *libri* schlechthin sind für Rom durchweg identisch (Luterbacher, Prodigienglaube S. 21 A. 82); *libri fatales* andrer Art gab es natürlich auch anderswo, z. B. in Veji (Liv. V 15, 11. Cic. de div. I 100). Die spät auftauchende Meinung (Symm. ep. IV 34. Claudian. bell. Poll. 232), dass die Bücher auf Leinwand geschrieben gewesen seien, beruht nur auf Verwechslung mit den bekannten *libri lintei*; die Angabe Varros *in foliis palmarum Sibyllam scribere solere* (Serv. Aen. III 344, vgl. VI 74) bezieht sich nicht auf die römische Sammlung.

[11]) Diese einstimmige Ueberlieferung des

Königszeit[1]) nach Rom gekommene und dort offiziell recipierte griechische Orakelsammlung, deren ursprünglicher Bestand zu Zeiten auch durch staatliche Anerkennung und Aufnahme anderweit auftauchender Sprüche verwandter Art ergänzt und vervollständigt wurde.[2]) Da die Bücher in den Kellerräumlichkeiten des capitolinischen Heiligtums aufbewahrt wurden, gingen sie bei dem Brande des Capitols im J. 671 = 83 zu Grunde,[3]) wurden aber durch eine neue Sammlung ersetzt, indem von Staatswegen eine Kommission nach allen Orten, die durch die Wirksamkeit von Sibyllen berühmt waren,[4]) gesandt wurde und etwa 1000 Verse solcher Orakel in Abschrift zurückbrachte, die nun, im J. 678 = 76 im neuerbauten Capitol deponiert, völlig an die Stelle der früheren Sammlung traten.[5]) Die Thatsache, dass sich mancherlei mit bestimmter politischer Absicht zurechtgemachte Fälschungen eingeschlichen hatten,[6]) veranlasste sowohl

Altertums (daher auch die Bezeichnung der Sprüche bei den Dichtern als *Euboicum* oder *Chalcidicum carmen* z. B. Ovid. fast. IV 257. VI 210. Stat. silv. V 3, 182) findet in der Eigenart der Orakel selbst und der von ihnen eingeführten Gottesdienste volle Bestätigung (Diels, Sibyll. Blätter S. 80 f. Reitzenstein, Inedita poet. graec. fragm. II 9 ff.); die Zeugnisse bei Schwegler, Röm. Gesch. I 802. Mit den erst verhältnismässig späten (Diels a. a. O. S. 46 A. 3) Beziehungen Roms zu Delphi haben die Decemvirn nichts zu thun.

[1]) Die bekannte Erzählung von den dem Könige Tarquinius Superbus (Tarquinius Priscus Lact. Lyd.) zum Kaufe angebotenen 9 Büchern, die die Verkäuferin auf Grund seiner Weigerung, die verlangte Summe zu zahlen, durch zweimaliges Verbrennen bis auf drei reduziert (ursprünglich drei Bücher, schliesslich nur eines nennen Plin. Lyd., und als Variante Dio, Zonar.), bis er diese für den vollen Preis ersteht, geben nach Varro antiq. rer. div. B. IV Dionys. Hal. IV 62. Lact. inst. I 6, 10 f. Serv. Aen. VI 72, ausserdem Gell. I 19. Cass. Dio frg. 10, 8 Melb. = Zonar. VII 11. Plin. n. h. XIII 88. Lyd. de mens. IV 34 u. a.

[2]) Verhandlungen vom J. 32 n. Chr. über die von einem der Quindecimvirn beantragte Aufnahme eines *liber Sibullae* in die Sammlung bei Tac. ann. VI 12. Dass die lateinischen *carmina Marciana* mit der griechischen Sibyllinensammlung vereint gewesen wären, sagt nur Serv. Aen. VI 72: *hi libri in templo Apollinis servabantur, nec ipsi tantum sed et Marciorum et Begoes nymphae, quae artem scripserat fulguritarum apud Tuscos,* dessen Zeugnis aber wertlos ist, da einerseits der *ars* der Begoe doch sicher zur *disciplina Etrusca* gehörte und daher gewiss nicht unter der Verwahrung der Quindecimvirn stand, andererseits aber die *carmina Marciana* doch im J. 83 mit dem Capitol verbrannt sein müssten und daher nicht in den Tempel des Apollo Palatinus gelangen konnten. Livius sagt davon nichts, sondern bei ihm XXV 12, 11 wird die Anordnung der *carmina Marciana* nach Einsichtnahme in die *libri Sibyllini* von den Decemvirn bestätigt (ebenso Macr. I 17, 25: *ex vaticinio Marcii vatis carmineque Sibyllae,* vgl. auch die weitere Erzählung ebd. § 27 ff.). Alle Zeugen, die sonst den *Cn. Marcius vates* (Fest. p. 165) oder die *Marcii fratres* (Cic. de div. I 89. II 113. Serv. Aen. VI 70) erwähnen (Cic. de div. I 115. Fest. p. 326. Plin. n. h. VII 119. Arnob. I 62. Porph. zu Hor. epist. II 1, 26. Symm. epist. IV 34. Isid. orig. VI 8, 12) kennen ihn nur aus der Erzählung dieses Vorgangs, und er ist ebenso schattenhaft wie der nur von Cic. de div. I 115. II 113 erwähnte *Publicius vates.* Die angebliche Angabe des Lact. inst. I 6, 12, dass auch die Sprüche der Albunea von Tibur mit den sibyllinischen Orakeln vereint gewesen wären, kommt in Fortfall, da die entscheidenden Worte *cuius sortes senatus in Capitolium abstulerit* in der ältesten und besten Ueberlieferung fehlen.

[3]) Dionys. Hal. IV 62, 6. Cass. Dio frg. 102, 2 Melb.; *incenso Apollinis templo* sagt irrtümlich Serv. Aen. VI 36. 321.

[4]) Genannt werden insbesondere Samos, Ilion, Africa, Sicilien und *Italicae coloniae* (Tac. ann. VI 12), namenlich aber Erythrae (die Stellen in der folgenden Anmerkung), dessen hochberühmte Sibylle von Timaeus und Varro für identisch mit der cumanischen erklärt wurde (Geffcken, Timaeus Geographie des Westens S. 145 f., vgl. Serv. Aen. VI 36); über die verschiedenen Sibyllen und ihre Verzeichnisse s. E Maass, De Sibyllarum indicibus, Diss. Greifswald 1879.

[5]) Varro und Fenestella bei Lact. inst. I 6, 11. 14; de ira dei 22, 6. Dion. Hal. IV 62, 6. Tac. ann. VI 12.

[6]) Gegenüber dem in den Verhandlungen über die Rückführung des Königs Ptolemaios Auletes von Aegypten im J. 697 = 57 politisch verwerteten Sibyllenspruche (Cass.

Augustus,[1]) der die Überführung der Bücher in den Tempel des Palatinischen Apollo vornahm (oben S. 68), als auch Tiberius[2]) eine umfassende Sichtung und Säuberung der vorhandenen Bestände anzuordnen und alles nicht genügend Verbürgte verbrennen zu lassen.[3]) Die Benützung und Befragung der Bücher hat durch die ganze Kaiserzeit bis auf Maxentius und Julian fortgedauert,[4]) bis im ersten Jahrzehnt des 5. Jahrhunderts Stilicho sie als einen gefährlichen Rückhalt des Heidentums den Flammen übergab.[5])

Wie der Senat gegenüber den in Zeiten innerer oder äusserer Krisen oft massenhaft in den Händen von Privatleuten zirkulierenden und die Stimmung des Volkes beunruhigenden „wilden" Orakeln und Sibyllensprüchen eine strenge Polizeiaufsicht übte,[6]) so hat er auch die Benützung der staatlichen Sammlung durch weitgehende Kautelen beschränkt. Nicht nur war sie selbstverständlich jedem Unbefugten unzugänglich,[7]) auch die Quindecimvirn selbst durften nur auf Grund eines Senatsbeschlusses die Befragung vornehmen.[8]) Ein solcher Beschluss erfolgte, wenn besonders schwere Prodigien eine verhängnisvolle Trübung des Verhältnisses zu der Gottheit erkennen liessen und man für die Wiedererlangung der *pax deum* mit den durch den *patrius ritus* gebotenen sacralen Massnahmen

---

Dio XXXIX 15, vgl. Appian. Syr. 51; b. c. II 24. Cic. pro Rab. Post. 4) tritt der Verdacht der Fälschung ziemlich unverhohlen hervor (Cic. epist. I 4, 2. 7, 4); sicher steht die Fälschung bei dem Orakel, auf das sich Catilinas Mitverschworener Lentulus berief (Sall. Cat. 47. Cic. Catil. III 9. 11. Plut. Cic. 17), und bei dem, durch welches Caesars Freunde den Antrag auf Verleihung der Königswürde begründen wollten (Cic. de div. II 110. Cass. Dio XLIV 15, 2; vgl. Plut. Caes. 60. Appian. b. c. II 110), doch scheinen die beiden letztgenannten Sprüche gar nicht auf dem verfassungsmässigen Wege den Büchern entnommen worden zu sein.

[1]) Suet. Aug. 31; vgl. Tac. ann. VI 12.

[2]) Cass. Dio XLVII 18, 4.

[3]) Tiberius verhält sich auch ablehnend gegen Anträge auf Befragung der Orakel, Tac. ann. I 76; Nero aber veranstaltet nach dem Brande Roms eine grosse Sühnfeier auf Grund der sibyllinischen Bücher, Tac. ann. XV 44 (vgl. S. 469).

[4]) Lact. de mort. persec. 44, 8. Ammian. Marc. XXIII 1, 7 (vgl. auch XXIII 3, 3). Die Scriptores historiae augustae erwähnen Sibyllinenorakel ziemlich häufig (Hadr. 2, 8; Gordiani tres 26, 2; Gallieni duo 5, 5; Aurelian. 18, 5; Florian. 3, 6, vgl. auch Aurel. Vict. Caes. 34, 3), aber die bei Vopisc. Aurel. c. 19. 20 eingelegten Dokumente der Verhandlungen über die Befragung der Bücher sind Fälschungen, wie schon daraus hervorgeht, dass nach ihnen (c. 19, 6) die Pontifices es sind, die die Bücher aufschlagen sollen.

[5]) S. oben S. 88 mit Anm. 2; zur Zeit der Abfassung von Prudentius apoth. 439 f.: *non spumat anhelis fata Sibyllinis fanaticus edita libris* ist die Sibylle bereits verstummt.

[6]) Liv. XXV 1, 12: (*praetor urbanus*) ... *edixit, ut quicumque libros vaticinos precationesve aut artem sacrificandi conscriptam haberet, eos libros omnis litterasque ad se ante Kal. Apriles deferret*, vgl. XXXIX 16, 8. Tac. ann. VI 12: *quia multa vana sub nomine celebri volgabantur, sanxisse Augustum; quem intra diem ad praetorem urbanum deferrentur neve habere privatim liceret* (vgl. Suet. Aug. 31). Solche illegitime Sibyllensprüche (ὡς καὶ τῆς Σιβύλλης ὄντα) erwähnt z. B. Cass. Dio XLI 14, 4. LVII 18, 4. LXII 18, 3 f.

[7]) Cic. de leg. II 30: *ad interpretanda alii praedicta vatium, neque multorum, ne esset infinitum, neque ut ea ipsa, quae suscepta publice essent, quisquam extra collegium nosset.* Lact. inst. I 6, 13: *Cymaeae* (*Sibyllae*), *cuius libri a Romanis occultantur nec eos ab ullo nisi a XVviris inspici fas est.* Hierher gehört die Erzählung von einem der ersten Duovirn, M. Atilius, der sich bestechen liess, Fremden aus dem Inhalte der Orakel Mitteilungen zu machen, und dafür den Tod des *parricida* erlitt (Dion. Hal. IV 62, 4. Val. Max. I 1, 13. Zonar. VII 11).

[8]) Cic. de div. II 112: *quam ob rem Sibyllam quidem sepositam et conditam habeamus, ut, id quod proditum est a maioribus, iniussu senatus ne legantur quidem libri.* Dion. Hal. IV 62, 5: χρῶνται δ'αὐτοῖς ὅταν ἡ βουλὴ ψηφίσηται. Ueber das Verhältnis von Senat und Quindecimvirn bei den die Saecularfeier betreffenden Anordnungen s. Mommsen, Ephem. epigr. VIII p. 242 f. 292. 295.

nicht auskommen zu können glaubte.[1]) Die Quindecimvirn suchten hierauf aus dem Orakelvorrat den auf das gegebene Prodigium und die sonstige Sachlage passenden Spruch aus, legten ihn mit der nötigen Erläuterung in Form eines schriftlichen Gutachtens dem Senate vor[2]), und dieser traf dann nach Prüfung des Sachverhaltes die nötigen Anordnungen,[3]) zu denen unter Umständen auch die Veröffentlichung des Orakelspruchs selbst gehören konnte.[4]) Was die Sibyllensprüche gaben, waren nicht Deutungen der schreckhaften Vorgänge und Voraussagungen der Zukunft, sondern Aufklärungen über das, was geschehen müsse,[5]) um den drohenden Unsegen abzuwenden und die Huld der Götter wiederzugewinnen; da aber die Sprüche gern, um ihre Glaubwürdigkeit zu dokumentieren, auf früher eingetretene Dinge Bezug nahmen und am Ende auf später bevorstehende Verwicklungen und Lösungen hinwiesen,[6]) so war bei der Interpretation

---

[1]) Liv. XXII 9, 8: *pervicit, ut, quod non ferme decernitur, nisi cum taetra prodigia nuntiata sunt, decemviri libros Sibyllinos adire iuberentur.* Gerade diese Ausnahme zeigt, dass der Regel nach das die Befragung veranlassende Prodigium bezeichnet sein musste. Als daher im J. 700 = 54 die Gegner des A. Gabinius eine Befragung der Bücher wünschen in der Hoffnung, in ihnen eine Strafandrohung wegen des Verstosses gegen einen früheren Sibyllenspruch (oben S. 463 A. 6) zu finden, beschliesst der Senat demgemäss, benützt aber eine Ueberschwemmung des Tiber zur Motivierung der Befragung (Cass. Dio XXXIX 59—61).

[2]) Liv. XLII 2, 3: *sacrificatumque est ut decemviri scriptum ediderunt.*

[3]) Dieser zweite Senatsbeschluss, der erst die eigentliche Anordnung der von den Quindecimvirn vorgeschlagenen Massregeln enthält, wird in der Berichterstattung des Livius manchmal mit dem Gutachten der Priester vermengt und in eins zusammengezogen, am deutlichsten XXXVI 37, 4: *eorum prodigiorum causa libros Sibyllinos ex senatus consulto decemviri cum adissent, renuntiaverunt, ieiunium instituendum Cereri et id quinto quoque anno servandum; et ut novemdiale sacrum fieret et unum diem supplicatio esset, coronati supplicarent, et consul P. Cornelius quibus dis quibusque hostiis edidissent decemviri sacrificaret* (hier gehört von *et ut novemdiale* an alles dem Senatsbeschlusse). Dabei muss vor dem Irrtum gewarnt werden, als erfolgten alle in dem letzten Senatsbeschlusse angeordneten Sühnriten auf Vorschlag der Decemvirn; vielmehr hört der Senat oft auch die Pontifices und Haruspices gutachtlich an und vereint dann in seinem Beschlusse alle von den verschiedenen Priestern empfohlenen oder sonst durch das Herkommen nahegelegten (so hier das *novemdiale sacrum*, s. S. 328 A. 5) *piacula irae deorum.*

[4]) Gran. Licin. p. 23 Bonn.: *placuit et, quod numquam alias, pro collegio quid in libris fatalibus scriptum esset palam recitare* (667 = 87). Cass. Dio XXXIX 15, 3 οὐ γὰρ ἐξῆν οὐδὲν τῶν Σιβυλλείων, εἰ μὴ ἡ βουλὴ ψηφίσαιτο, ἐς τὸ πλῆθος ἐξαγγέλλεσθαι (*quoniam exitiosum est versus Sibyllae publice dicere* Comm. Bern. Lucan. I 564); in der Erzählung des Cass. Dio a. a. O. nötigt Cato die Quindecimvirn, nachdem sie auf Senatsbeschluss die Bücher eingesehen haben, den Inhalt des gefundenen Orakels dem Volke in einer Contio mitzuteilen, noch ehe sie ihren Bericht im Senate erstattet haben, weil er befürchtet, der Senat werde nicht Publikation, sondern Geheimhaltung des Spruches beschliessen.

[5]) Varro de re rust. I 1, 3: *ad cuius (Sibyllae) libros tot annis post publice solemus redire, cum desideramus, quid faciendum sit nobis ex aliquo portento*; vgl. Gell. I 19, 11. Dion. Hal. IV 62, 5. Ganz richtig redet daher Plin. n. h. XI 105 von *Sibyllina remedia* und stellt Cicero de div. I 34 sie mit den καθαρμοί des Epimenides zusammen (vgl. Diels, Sitz.Ber. Akad. Berlin 1891, 400 f.).

[6]) Die ganze Eigenart dieser Orakel lässt sich vortrefflich erkennen an den bei Phlegon mirab. 10 erhaltenen beiden Androgynenorakeln (datiert auf 629 = 125), die von H. Diels, Sibyllinische Blätter, Berlin 1890 als echte Bestandteile der auf dem Capitol verwahrten Orakelsammlung nachgewiesen und ausgezeichnet erläutert worden sind; nur seine Meinung, dass die Orakel gegen Ende des hannibalischen Krieges entstanden seien und wahrscheinlich den Q. Fabius Pictor zum Verfasser hätten, hat mit Recht entschiedenen Widerspruch gefunden (Reitzenstein, Ined. poet. graec. fragm. II 9 f. Mommsen, Ephem. epigr. VIII p. 234). Das ebenfalls im Wortlaut erhaltene Orakel, auf Grund dessen die Saecularspiele des Augustus im J. 737 = 17 gefeiert wurden (Phlegon macr. 4 = Zosim. II 6. Diels a. a. O. S. 133 ff.), ist erst kurz vor diesem Jahre entstanden,

dieser in den echten alten Sibyllensprüchen ja garnicht auf römische Verhältnisse gemünzten Andeutungen dem Scharfsinn und der Willkür der Quindecimvirn reiche Gelegenheit zur Bethätigung gegeben, zumal die Sprüche mit aller Orakelpoesie die Dunkelheit und Zweideutigkeit des Ausdruckes teilten[1]) und diese noch dadurch gesteigert wurde, dass sie zur Sicherung gegen willkürliche Änderungen und Verkürzungen oder Erweiterungen in die Zwangsjacke der Akrostichis gepresst waren[2]) in der Weise, dass der erste Vers des Spruches (bezw. deren mehrere) die Anfangsbuchstaben aller Verse bestimmte.[3]) So kam es, dass man, auch wo nicht böswillige Unterschiebung gefälschter, d. h. für den speziellen Zweck angefertigter Sprüche vorlag, aus den griechischen Orakeln ausser den sacralen Anweisungen allerlei Warnungen, Aufforderungen und Voraussagungen herauslesen konnte und herauslas, deren nachher die Parteien als Waffen im politischen Kampfe sich bemächtigten.[4]) Jedenfalls aber gehören diese Hinweisungen nicht zum eigentlichen Wesen der sibyllinischen Sprüche, die vielmehr nur die Aufgabe haben, die im bestimmten Falle geeigneten Versöhnungsmittel für den aus den Prodigien ersichtlichen Groll der Götter namhaft zu machen: da man sich aber die Procuration der Prodigien um so eifriger angelegen sein lässt, je dringender die augenblickliche Lage des Staates thatkräftigen Beistand der göttlichen Macht erfordert, so erhofft man naturgemäss von einer prompten Ausführung der durch die Orakel angeordneten sacralen Akte zugleich auch die ersehnten äusseren Erfolge oder Lösung der augenblicklichen Schwierigkeiten, und die Orakel sowie ihre Ausleger verfehlen auch nicht, diese Wirkung in Aussicht zu stellen.[5])

---

fingiert aber für die nächstvorangehenden, angeblich im J. 628 = 126 gefeierten Saecularspiele bestimmt zu sein (Mommsen a. a. O. S. 235 f.). Es unterscheidet sich von den Androgynenorakeln durch das Fehlen der Akrostichis (mit Ausnahme der offenbar aus einem echten Orakel herübergenommenen Verse 25—30, Diels a. a. O. S. 15) ebenso wie die im Tone ganz verschiedenen angeblichen Sibyllenverse bei Pausan. VII 8, 9 = Appian. Maced. 2 und Cass. Dio LVII 18, 5.

[1]) Cic. de div. II 110: *callide enim, qui illa composuit, perfecit, ut, quodcumque accidisset, praedictum videretur hominum et temporum definitione sublata. adhibuit etiam latebram obscuritatis, ut iidem versus alias in aliam rem posse accommodari viderentur.*

[2]) Dass das für alle Orakel der Sammlung gelten sollte, haben die Worte des Varro bei Dion. Hal. IV 62, 6 *ἐν οἷς εὑρίσκονταί τινες ἐμπεποιημέναι τοῖς Σιβυλλείοις, ἐλέγχονται δὲ ταῖς καλουμέναις ἀκροστιχίσι* zur Voraussetzung.

[3]) Cic. de div. II 111: *atque in Sibyllinis ex primo versu cuiusque sententiae primis litteris illius sententiae carmen praetexitur,* erläutert an dem Androgynenorakel durch Diels a. a. O. S. 25 ff.

[4]) Das älteste Beispiel ist die Warnung vor der Ueberschreitung des Taurus (Liv. XXXVIII 45, 3, im J. 567 = 187), dann der von Frontin. de aqu. 7 erzählte Fall aus dem J. 611 = 143 (*decemviri, dum aliis ex causis libros Sibyllinos inspiciunt, invenisse dicuntur, non esse aquam Marciam sed Anionem in Capitolium perducendum*), die Gründung der Colonie Eporedia *Sibyllinis iussis* (Plin. n. h. III 123, im J. 654 = 100, Vellei. I 15, 5), dann zahlreiche Fälle in der Revolutionszeit (Verbannung des Cinna mit 6 Tribunen 667 = 87, Gran. Licin. p. 23; Rückführung des Ptolemaios Auletes s. oben S. 463 A. 6; Hinweis, dass die Parther nur durch einen König besiegt werden könnten, ebd.), wo der Verdacht absichtlicher Nachhilfe nahe liegt.

[5]) z. B. Liv. XXIX 10, 4: *civitatem eo tempore recens religio invaserat invento carmine in libris Sibyllinis propter crebrius eo anno de caelo lapidatum inspectis, quandoque hostis alienigena terrae Italiae bellum intulisset, eum pelli Italia vincique posse, si Mater Idaea a Pessinunte Romam advecta foret.* Im J. 611 = 143 werden die Bücher wegen der Missgeburt eines Knaben mit 3 Füssen und wegen eines Blutquelles befragt, sie geben mit Bezugnahme auf die Kämpfe des

In der Auswahl der angeordneten Sühnriten lässt sich deutlich einerseits der grossgriechische Ursprung der Sibyllinensammlung andererseits die rasche Abnutzung der Procurationsmittel und das Bedürfnis nach immer erneuter Steigerung der Lustrationsakte erkennen. Das Ergebnis der ersten Befragungen der Bücher, über die uns direkte Berichte grösstenteils fehlen, ist die Ansiedlung einer Reihe griechischer Gottheiten in Rom, zuerst des Gottes, der durch den Mund der Sibylle spricht[1]) und dessen Diener die Quindecimvirn in erster Linie sind,[2]) des Apollo samt seinen Genossinnen Leto und Artemis (s. S. 239), ferner der Trias Demeter Dionysos und Kore (Dion. Hal. VI 17, 3, vgl. oben S. 242 f.), des Hermes (S. 248), des Poseidon (S. 251) und einer unteritalischen Verehrungsform des Herakles (S. 224). Diesen Göttern galten die Sühnopfer, welche die Orakel anordneten,[3]) und die Bittprocessionen (*supplicationes*) *ad omnia pulvinaria* (S. 358), d. h. eben zu den nach griechischer Art ausgestatteten Kultstätten (S. 356), sowie die im J. 355 = 399 zum ersten Male und dann wiederholt angeordneten Lectisternien (S. 355 f.). Dabei ist das Verfahren im allgemeinen der Art, dass man eine einmal bewährte Procuration von Senatswegen aus gleichem Anlasse auch ohne erneute Befragung der Bücher wiederum anordnet;[4]) zuweilen verfügen die Orakel selbst auch nur die

---

Consuls Ap. Claudius Pulcher mit den Salassern den Bescheid *quotiens bellum Gallis illaturi essent, sacrificari in eorum finibus oportere* (Obseq. 21), und es werden zwei der Decemvirn behufs Anordnung dieses Opfers zum Consul geschickt (Cass. Dio frg. 74, 1 Melb.). Auf eine Drohung für den Fall nicht gewissenhafter Vollziehung der angeordneten Sühnhandlungen weist die bei Plin. n. h. XVII 243 gegebene Fassung: *subsedit in Cumano arbor gravi ostento paulo ante Pompei Magni bella civilia paucis ramis eminentibus. inventum Sibyllinis libris internecionem hominum fore tantoque maiorem, quanto propius ab urbe † postea facta esset*; vgl. auch Cass. Dio frg. 49, 1: *χρησμός τις τῆς Σιβύλλης τοὺς Ῥωμαίους ἐδειμάτου φυλάξασθαι τοὺς Γαλάτας δεῖν κελεύων, ὅταν κεραυνὸς ἐς τὸ Καπιτώλιον πλησίον Ἀπολλωνίου κατασκήπτῃ.*

[1]) *Fatorum veteres praedictiones Apollinis* nennt Cic. de har. resp. 18 die sibyllinischen Bücher, vgl. auch de div. I 115. II 113 *Apollinis operta*; Tibull. II 5, 15 f. redet Apollon an: *te duce Romanos numquam frustrata Sibylla, abdita quae senis fata canit pedibus.*

[2]) *Ἱερωσύνη τοῦ Ἀπόλλωνος* heisst der Quindecimvirat bei Plut. Cato min. 4; *antistites Apollinaris sacri caerimoniarumque aliarum* Liv. X 8, 2; *εἷς δεκάπεντ' ἀνδρῶν, Φοίβου στεφανηφόρος ἱρεύς* Kaibel, Inscr. gr. Sicil. Ital. nr. 1020. Daher liegen seit Augustus nicht nur die sibyllinischen Bücher im palatinischen Apollotempel, sondern die Quindecimvirn halten dort auch ihre Sitzungen ab (Mommsen, Ephem. epigr. VIII p. 292, vgl. 247); die apollinischen Symbole Dreifuss und Delphin spielen eine Rolle bei ihren Kulthandlungen (Serv. Aen. III 332: *hodieque quindecimvirorum cortinis delphinus in summo ponitur et pridie quam sacrificium faciunt velut symbolum delphinus circumfertur ob hoc scilicet, quia quindecimviri librorum Sibyllinorum sunt antistites, Sibylla autem Apollinis vates et delphinus Apollini sacer est*) und dienen als Abzeichen ihrer Würde auf Münzen (Borghesi, Oeuvres I 345 ff.).

[3]) Die Berichte über Prodigien und Procurationen vor dem J. 505 = 249 (s. oben S. 53 A. 3) sind sehr dürftig und vielfach apokryph, z. B. über das angebliche Sibyllenorakel vom J. 293 = 461 bei Liv. III 10, 7. Dion. Hal. X 2 (vgl. Niebuhr, Röm. Gesch. I 562) und über die Beseitigung des Lacus Curtius durch Befragung der sibyllinischen Bücher 392 = 362 (Dion. Hal. XIV 20, die übrigen Zeugen reden nur allgemein von einem Orakel, Varro de l. l. V 148 von den Haruspices).

[4]) So erklären sich die zahlreichen Fälle, in denen Livius ohne Erwähnung der Sibyllinensprüche Procurationen durch Opfer oder Supplicationen aufführt, z. B. XXVII 11, 6: *ea prodigia hostiis maioribus procurata et supplicatio circa omnia pulvinaria, obsecratio in unum diem indicta*; bei den fünf ersten, unter sich gleichartigen Lectisternien (oben S. 356 A. 6. 7) thut der Bericht des Livius beim ersten und vierten der Befragung der Bücher Erwähnung, beim dritten und fünften (das zweite fehlt bei ihm) nicht.

Erneuerung bereits früher bei ähnlicher Gelegenheit von ihnen vorgeschriebener Ceremonien,[1]) meist aber liegt schon in der erneuten Befragung der Hinweis darauf, dass man neue Sühnmittel erwartet und für erforderlich hält. Solche treten namentlich im Verlaufe des 3. und 2. Jahrhunderts v. Chr. in reicher Menge ein. Neu eingeführt werden die Gottesdienste des Asklepios (S. 253), der Damia (S. 177), der griechischen Unterweltsgottheiten (S. 255), einer mit der altrömischen Flora gleichgesetzten griechischen Göttin (S. 163), der Hebe (S. 126), der Aphrodite vom Eryx und der Aphrodite Ἀποστροφία (S. 236), einer mit dem lateinischen Namen Mens bezeichneten Göttin (S. 259) und der grossen Mutter von Pessinus (S. 263), womit die Erstreckung des *graecus ritus* auch auf Kulte einheimischer Ordnung und damit die Hellenisierung des alten Gottesdienstes Hand in Hand geht (s. oben S. 55). Dazu treten dann von neuen Sühnriten[2]) die an Vertretern feindlicher Nationen vollzogenen Menschenopfer (S. 355), die Darbringung von Geschenken *ex pecunia conlata* an bestimmt bezeichnete Götter (S. 362), die Anordnung von Spielen zu Ehren des Apollo,[3]) Jungfrauenprocessionen zu Ehren der Juno Regina (S. 360), Fasten,[4]) Feier der ihrer Art und Bestimmung nach fast unbekannten Ludi Taurii,[5]) Opfer der Orakelbewahrer bei auswärtigen griechischen Kultstätten[6]) u. a. m. Aus der Zeit nach der Vernichtung der alten, im J. 671 = 83 verbrannten Sammlung kennen wir ausser der augusteischen Saecularfeier, die aber nicht auf Grund einer eigens vorgenommenen Befragung der Bücher, sondern unter Berufung auf einen angeblich bereits bei einer früheren Feier gleicher Art zur Ausführung gekommenen Sibyllenspruch erfolgte,[7])

---

[1]) Liv. XXXI 12, 9: *decemviri ex libris res divinas easdem, quae proxime secundum id prodigium factae essent, imperarunt.*

[2]) Die alten Mittel, Opfer und Supplication, bleiben natürlich daneben bestehen; die Formel für den Senatsbeschluss ist *consul quibus dis quibusque hostiis edidissent decemviri sacrificaret* (Liv. XXXVI 37, 5, vgl. XXXVII 3, 5: *supplicatio quoque earum religionum causa fuit, quibus dis decemviri ex libris ut fieret ediderunt*).

[3]) Liv. XXV 12, 11 f. und dazu oben S. 463 A. 2. Auf das bei dieser Gelegenheit gegebene Sibyllinum geht wahrscheinlich das Verbot jedes einem andern Gotte geltenden Opfers für den Hauptag der Spiele zurück (*λογίου τινὸς Σιβυλλείου ἀπαγορεύοντος μηδενὶ θεῶν τότε πλὴν τῷ Ἀπόλλωνι ἑορτάζεσθαι*, Cass. Dio XLVII 18, 6).

[4]) Liv. XXXVI 37, 4 und dazu oben S. 246.

[5]) Liv. XXXIX 22, 1 (s. oben S. 388 A. 2), *ex libris fatalibus* gefeiert nach Serv. Aen. II 140, nach Fest. p. 351 den *di inferi* geweiht.

[6]) So wird im J. 582 = 172 auf Grund der Sibyllinensprüche u. a. angeordnet *victimis maioribus sacrificandum et in Capitolio Romae et in Campania ad Minervae promunturium* (Liv. XLII 20, 3), im J. 621 = 133 *Cererem antiquissimam placari oportere*, was durch ein Opfer der Decemvirn bei der Demeter in Enna zur Ausführung kommt (Cic. Verr. IV 108 = Val. Max. I 1, 1 = Lact. II 4, 29), im J. 624 = 130 ein Opfer und Geschenke an den Apollon von Cumae (Obsequ. 28; vgl. August. c. d. III 11), im J. 646 = 108 ein durch je 30 Jünglinge und Jungfrauen edler Geburt darzubringendes Opfer auf der Insel Cimolus (Obseq. 40); auch die Wiederherstellung der *ara Circes sanctissimae* zu Circeji (vgl. dazu Cic. de nat. deor. III 48. Strab. V 232) im J. 213 n. Chr. *ex auctoritate imp(eratoris) et decreto coll(egii) XV(virum) sac(ris) fac(iundis)* durch den Promagister (CIL X 6422) gehört in dieses Gebiet. Dagegen sind die Opfer und Lectisternien in den Rom benachbarten Heiligtümern von Caere, Lanuvium (Juno Sospes), dem Mons Algidus (Fortuna) und Ardea in den J. 236 = 218 und 237 = 217 (Liv. XXI 62, 8. XXII 1, 18 f.) etwas anderer Art.

[7]) Zosim. II 4, 2 sagt nur *τὸν θεσμὸν Ἀτηίου Καπίτωνος ἐξηγησαμένου, τοὺς δὲ χρόνους, καθ' οὓς ἔδει τὴν θυσίαν γενέσθαι καὶ τὴν θεωρίαν ἀχθῆναι, τῶν πεντεκαίδεκα ἀνδρῶν, οἳ τὰ Σιβύλλης θέσφατα φυλάττειν ἐτάχθησαν, ἀνερευνησάντων*; vgl. Mommsen, Ephem. epigr. VIII p. 236.

nur die nach dem neronischen Brande von der Sibylle angeordneten Sühnriten, die, soweit es die sehr knappe Beschreibung des Tacitus erkennen lässt, mit dem Ceremoniell der früheren Sühnungen und der Saecularfeier sich eng berührten.[1])

Einen eigenen ständigen Opferdienst versehen die Quindecimvirn nicht (darum befindet sich auch kein Flamen im Collegium), denn die griechischen Gottesdienste brachten, wie es uns von dem der Ceres direkt bezeugt ist (s. S. 243), ihre Priester und Priesterinnen aus der Heimat mit. Dagegen ist es eine sehr wahrscheinliche Vermutung, dass die Oberaufsicht über alle griechischen auf Grund der *libri Sibyllini* recipierten Kulte von den Quindecimvirn ausgeübt wurde, wenn es auch an direkten Zeugnissen dafür fehlt. Nur für einen der in Rom anerkannten Gottesdienste des *graecus ritus*, den der Magna Mater, lässt sich die Unterstellung unter die Quindecimvirn als sacrale Oberbehörde klar nachweisen: die Quindecimvirn wirken nicht nur in der ersten Kaiserzeit bei dem Feste der Lavatio an leitender Stelle mit (s. S. 264), sondern üben auch im Laufe des 3. und 4. Jahrhunderts ein Bestätigungsrecht gegenüber den ebendarum als *sacerdotes XVvirales* bezeichneten Priestern und Priesterinnen der Grossen Mutter[2]) und die Aufsicht über den Tauroboliendienst (S. 269), beides nicht nur in Rom, sondern auch in den italischen und gallischen Bürgerstädten. Welche Bedeutung diesem Teile ihrer Thätigkeit zukommt, ergibt sich nicht nur daraus, dass sich die Erwähnungen des Auftretens der Quindecimvirn in der Kaiserzeit, abgesehen von ihrer Mitwirkung bei den Saecularfeiern,[3]) fast ausschliesslich auf diese Akte des Magna-Mater-Kultes beziehen, sondern auch daraus, dass schon Zeugen der neronischen und domitianischen Zeit die Aufgabe dieses Priestertums als eine doppelte, einerseits der Grossen Mutter, andererseits der Deutung der Sibyllensprüche gewidmete charakterisieren.[4])

In einem ähnlichen Verhältnisse zur römischen Staatsreligion wie die *καθαρμοί* der Sibylle steht die Divination der *disciplina Etrusca*, nur dass ihr Einfluss wenigstens in älterer Zeit ein wesentlich geringerer gewesen ist und ihre Vertreter, die Haruspices, niemals *sacerdotes publici p. R.* geworden sind. Hier wie dort werden auf Senatsbeschluss, sobald gegenüber besonders schweren Prodigien die eigene Religion versagt, die Hilfs-

---

[1]) Tac. ann. XV 44: *mox petita dis piacula aditique Sibyllae libri, ex quibus supplicatum Volcano et Cereri Proserpinaeque* (zu dem Feuergotte treten Demeter und Persephone, die auch in den Androgynenorakeln obenan stehen) *ac propitiata Iuno per matronas* (entsprechend sowohl der Androgynensühnung wie der Saecularfeier), *primum in Capitolio* (Saecularf.), *deinde apud proximum mare, unde hausta aqua templum et simulacrum deae perspersum est* (vgl. dazu Cass. Dio XLVIII 43, 5, wo auf die Nachricht, dass *Ἀρετῆς ἄγαλμα πρὸ πυλῶν τινῶν ἑστὸς ἔπεσεν ἐπὶ στόμα* die *Σιβύλλεια ἔπη* aufgeschlagen werden und anordnen *τὸ ἄγαλμα ἐπί τε τὴν θάλασσαν καταχθῆναι καὶ τῷ ὕδατι αὐτῆς καθαρθῆναι*); *et sellisternia ac pervigilia celebravere feminae quibus mariti erant* (beides wie bei der Saecularfeier).

[2]) s. namentlich die wichtige Inschrift aus Cumae CIL X 3698 (vgl. auch 3699) und mehr oben S. 265.

[3]) Tac. ann. XI 11 und die Saecularakten.

[4]) Lucan. I 599 f.: *qui fata deum secretaque carmina servant et lotam parvo revocant Almone Cybeben.* Stat. silv. I 2, 176 f. von dem Quindecimvir L. Arruntius Stella: *certe iam nunc Cybeleia movit limina et Euboicae carmen legit ille Sibyllae* (letzteres allein V 3, 182: *cui Chalcidicum fas volvere carmen*).

mittel eines fremden Glaubens zur Rettung des Staates herbeigezogen;[1]) aber die Ausleger der Sibyllensprüche sind römische Staatspriester, und die Grundlage ihres Gutachtens bildet ausschliesslich eine vom Staate anerkannte, in seinem Besitze befindliche Sammlung, während die Haruspicin nur in der Weise zur Anwendung kommt, dass man ihre Vertreter von Fall zu Fall aus ihrer Heimat beruft und es ihnen überlässt, für die Gestaltung ihrer Aussage die reiche Litteratur ihrer Wissenschaft[2]) nach eigenem Ermessen heranzuziehen und zu benützen. Denn während die Orakel der Sibylle als auf Inspiration beruhend angesehen werden, gehört die Haruspicin zu dem *artificiosum divinandi genus* (Cic. de div. II 26), sie verfährt nach einem komplizierten Systeme vielfach sich durchkreuzender Lehrsätze und Regeln und gewinnt durch deren sachgemässe Anwendung auf den vorliegenden Fall die gewünschten Aufschlüsse. Von den drei Gebieten, auf denen diese Divinationskunst der Etrusker zur Anwendung kommt, Eingeweideschau, Blitzlehre und Ausdeutung naturwidriger Ereignisse (*ostenta*),[3]) führen die beiden letzteren sie in direkte Konkurrenz mit der Wirksamkeit der sibyllinischen *libri fatales*, aber das Ziel beider ist ein verschiedenes; nicht die Sühnmittel für den durch Blitz oder Wunderzeichen kundgegebenen göttlichen Zorn bieten die Haruspices, sondern Aufklärung über die Bedeutung dieser Äusserungen einer höheren Macht und über die in ihnen liegenden Vorverkündigungen zukünftiger Geschehnisse. Die zahlreichen in der Litteratur berichteten Fälle, in denen von Staatswegen die Haruspices gehört werden, lassen sowohl den geschäftlichen Verlauf der Sache als die Art der haruspicinen Gutachten erkennen. Aus Anlass eines bestimmten Prodigiums beschliesst der Senat, Haruspices aus Etrurien herbeizuziehen[4]) und ihnen den Fall vorzu-

[1]) z. B. Cic. de div. I 97: *quotiens senatus decemviros ad libros ire iussit, quantis in rebus quamque saepe responsis haruspicum paruit;* nat. deor. III 5: *si quid praedictionis causa ex portentis et monstris Sibyllae interpretes haruspicesve monuerunt*; vgl. de har. resp. 18. Arnob. VII 38.

[2]) Hier sind streng zu scheiden die auf uralte Offenbarung zurückgeführten heiligen Bücher der *disciplina Etrusca* in etruskischer Sprache (s. Anm. 3) und die seit dem letzten Jahrhundert der Republik auftretenden lateinischen litterarischen Bearbeitungen des Gegenstandes (vgl. G. Schmeisser, Die etruskische Disciplin S. 5 ff.) durch M. Tarquitius Priscus (über ihn s. Bormann, Archaeol. epigr. Mitt. aus Oesterr. XI 94 ff.; Jahreshefte d. österr. arch. Instit. II1 29 ff.), A. Caecina (Münzer, Beitr. z. Quellenkritik d. Naturgesch. d. Plin. S. 244 ff.), Julius Aquila u. a., auf welche — z. Th. durch Vermittlung des Varro und Nigidius Figulus — die erhaltenen Zeugnisse (namentlich die Darstellung der Blitzlehre bei Seneca nat. quaest. II 31—41. Plin. n. h. II 137—148, einzelner Punkte aus der Extispicin bei Plin. a. a. O. XI 186. 189 f. 197 und viele einzelne Notizen bei Festus und Servius) zurückgehen.

[3]) Diese oft hervorgehobene Dreiteilung (Cic. de div. I 12. 35. 93. II 26. 28. 42. 49. 109) liegt auch den heiligen Schriften der Disziplin zu Grunde, die nach Cic. de div. I 72 in *libri haruspicini* (im engeren Sinne, die Extispicin behandelnd), *fulgurales* und *rituales* zerfielen (*libri fatales* bei Censorin. 14, 6 scheint ebensowenig Terminus wie *libri reconditi* bei Serv. Aen. I 398. II 649); die *libri rituales* enthielteu nicht nur Anweisungen über die bei bestimmten Gelegenheiten zur Anwendung kommenden Ceremonien (Fest. p. 285. Censor. 11, 6. 17, 5), sondern auch die Regeln über die Deutung der *ostenta* (*ostentaria* Macr. III 7, 2. 20, 3), vielleicht geordnet nach den verschiedenen Gebieten des Lebens, für die sie Bedeutung haben (*libri exercituales* Amm. Marc. XXIII 5, 10 über die Vorzeichen beim Heere). Daneben finden sich Bezeichnungen hergenommen von der sagenhaften Herkunft der Bücher, namentlich *libri Tagetici* (Amm. Marc. XVII 10, 2. Macr. S. V 19, 13. Isid. orig. VIII 9, 34), *Vegonici* (Amm. Marc. a. a. O. Grom. lat. I p. 350 f., vgl. 348. Serv. Aen. VI 72), *Acheruntici* (Arnob. II 62. Serv. Aen. VIII 398).

[4]) *haruspices acciendos ex Etruria* Cic.

legen:[1]) in mündlicher Verhandlung vor dem Senate[2]) geben sie ihre Meinung (*responsum*) ab, wobei der älteste von ihnen das Wort führt.[3]) Dieser Bescheid, der wohl in der Regel auch schriftlich niedergelegt wurde,[4]) erstreckte sich auf vier Punkte, die aber nicht in jedem Falle sämtlich zu erledigen waren, sondern von denen je nach der Sachlage dieser oder jener mehr in den Vordergrund trat. Zunächst ist zu ermitteln, von welchen Gottheiten das Zeichen ausgeht, und für die Beantwortung dieser Frage sind bei den *ostenta* Art, Ort, Zeit und Nebenumstände des Vorganges sorgfältig in Erwägung zu ziehen, bei den Blitzen aber gibt eine bis ins Kleinste ausgebildete Theorie von den blitzwerfenden Göttern und von der Wirksamkeit jedes einzelnen von ihnen in bestimmten Regionen des nach etruskischer Doktrin in 16 Felder geteilten Himmels[5]) Auskunft über den Urheber, wobei natürlich die Götternamen der tuskischen *libri fulgurales* nach einem festen Schema mit bestimmten Gottheiten der römischen Staatsreligion gleichgesetzt werden mussten.[6]) Sodann liegt es den Haruspices ob festzustellen, aus welchem Anlasse die betreffende Gottheit das Zeichen gesandt hat, insbesondere ob sie über die Unterlassung einer ihr geschuldeten Leistung oder einen Verstoss gegen die heiligen Satzungen zu klagen habe.[7]) In diesem Falle weisen die Haruspices auf die geeigneten

---

har. resp. 25; vgl. de div. II 11. Liv. I 55, 6. XXVII 37, 6. Tac. ann. XI 15. Appian. b. c. IV 4. Lucan. I 584 f. Gell. VI 5, 2. In welcher Weise die Persönlichkeiten bestimmt wurden, ist nicht überliefert, vielleicht erbat man von einzelnen etruskischen Städten die Zuweisung ihrer eigenen Haruspices und zwar je nach der Wichtigkeit des Anlasses von einer grösseren oder geringeren Zahl von Städten; nur so versteht man die in besonders schweren Fällen gebrauchte Wendung, dass die Haruspices *ex tota Etruria* berufen worden seien (Cic. Catil. III 19. Tac. hist. IV 53).

[1]) *ad haruspices referre* Varro de l. l. V 148. Cic. de nat. deor. II 10; de leg. II 21: *prodigia portenta ad Etruscos haruspices, si senatus iussit, deferunto.* Liv. XLII 2, 2, vgl. XXXIX 16, 7. Plut. Sulla 7.

[2]) *haruspices introducti responderunt* Cic. de nat. deor. II 10. Liv. XXXII 1, 14.

[3]) Appian. b. c. IV 4. Lucan. I 585. Cic. de div. II 52.

[4]) Das zeigt Ciceros im J. 698 = 56 gehaltene Rede *de haruspicum responso,* aus der sich das zur Verhandlung stehende Gutachten der Haruspices in indirekter Rede folgendermassen wiedergewinnen lässt: *quod in agro Latiniensi auditus est strepitus cum fremitu, postiliones esse Iovi Saturno Neptuno Telluri dis caelestibus; ludos minus diligenter factos pollutosque, loca sacra et religiosa profana haberi, oratores contra ius fasque interfectos, fidem iusque iurandum neglectum, sacrificia vetusta occultaque minus diligenter facta pollutaque;* (*videndum esse*) *ne per optimatium discordiam dissensionemque patribus principibusque caedes periculaque creentur auxilioque divini numinis deficiantur, quare ad unius imperium res redeat exercitusque apulsus deminutioque accedat, ne occultis consiliis res publica laedatur, ne deterioribus repulsisque honos augeatur, ne reipublicae status commutetur* (a. a. O. § 20. 21. 9. 34. 36. 37. 40. 55. 56. 60).

[5]) Ueber die blitzwerfenden Götter s. Seneca nat. quaest. II 41. Plin. n. h. II 138. Serv. Aen. I 42. VIII 427 (vgl. dazu auch Schmeisser, Comment. in honor. A. Reifferscheidii S. 29 ff.), über die Wohnungen der Götter in den 16 (nach römischer Theorie nur 4, Cic. de div. II 42. Plin. n. h. II 143) Regionen des Himmels Mart. Cap. I 45 - 61 (dazu Eyssenhardt in seiner Ausg. p. XXXIV ff. Nissen, Templum S. 182 ff. Deecke, Etrusk. Forsch. IV 14 ff.).

[6]) Die Art dieser Gleichsetzungen wird klar durch eine Vergleichung der etruskischen Götternamen der Bronzeleber von Piacenza mit den in analoger Weise angeordneten römischen Namen bei Martian. Cap. a. a. O., vgl. Deecke a. a. O. S. 21 ff.

[7]) Das sind die *postulatoria fulgura* (Seneca nat. quaest. II 49, 1), *quae votorum aut sacrificiorum spretam religionem desiderant* (Fest. p. 245); vgl. Liv. V 17, 2: *inventumque tandem est, ubi neglectas caerimonias intermissumve sollemne di arguerent* Die Forderung, die durch das Schreckzeichen zum Ausdrucke kommt, heisst *postilio* (Varro de l. l. V 148: *responsum* — von den Haruspices in Betreff des Lacus Curtius — *deum manium postilionem postulare * * id est civem fortissimum eo demitti.* Cic. de har. resp. 20. 31 [s. oben Anm. 4]. Arnob. IV 31]).

sacralen Mittel der Procuration hin; aber abweichend von der Praxis der Sibyllenausleger verlangen sie niemals die Reception etruskischer Gottheiten oder die Ausführung von Kulthandlungen *Etrusco ritu*, sondern durchweg nur Darbietungen an bereits anerkannte Gottheiten und in den üblichen Formen, je nach der Eigenart der beteiligten Götter im altrömischen oder im griechischen Ritus;[1]) daher haben sie auch mit der Vollziehung der durch ihr Gutachten empfohlenen Handlungen nichts zu thun,[2]) sondern diese erfolgt durch die zuständigen Staatspriester.[3]) Die Anordnungen der Haruspices beziehen sich aber weiterhin auch darauf, in welcher Weise die Spuren des Schreckzeichens zu beseitigen sind und was mit den lebenden Wesen oder leblosen Gegenständen, an denen es sich gezeigt hat, geschehen soll: die Spuren des Blitzschlages werden gesammelt und ebenso wie die Leiche des vom Blitze getroffenen Menschen an der Stelle selbst begraben,[4]) Missgeburten und sonstige Naturwidrigkeiten fortgeschafft, verbrannt und ihre Asche ins Meer gestreut,[5]) auch sonst alle Massregeln getroffen, welche geeignet erscheinen, die Nachwirkungen des unheildrohenden Ereignisses zu entfernen.[6]) Die Hauptsache aber und das, was die Eigenart der Haruspicin als Divinationskunst ausmacht, ist die Beantwortung der Frage *quid portendat prodigium*, nicht blos die Ermittelung, ob das Vorzeichen ein günstiges oder ungünstiges sei, sondern auch welche

---

[1]) Varro de l. l. VII 88: *cum aruspex praecipit, ut suo quisque ritu sacrificium faciat.* So finden *ex responso haruspicum* Supplicationen, Jungfrauenprocessionen und andre Akte des *graecus ritus* statt (z. B. Liv. XXXII 1, 14. XLI 13, 3. Obsequ. 43), aber auch die *lustratio urbis* (Tac. ann. XIII 24), und für Opfervorschriften werden mehrfach die Pontifices und die Haruspices zusammen als Gewährsmänner angeführt (Cic. de leg. II 29. Macr. S. III 2, 3).

[2]) Wenn Lucan. I 608 ff. den Haruspex das Opfer bringen lässt, so ist das bestimmt dichterische Willkür.

[3]) Lehrreich ist auch der von Cic. de nat. deor. II 10 f. mitgetheilte Fall, wo die Haruspices aus Anlass eines *ostentum* eine innerhalb des Auspicienrechtes liegende Verfehlung feststellen, deren Ausgleichung aber auf Gutachten der Augurn erfolgt.

[4]) Lucan. I 606 f.: *dispersos fulminis ignes colligit et terrae maesto cum murmure condit.* Quintil. decl. 274: *quo quis loco fulmine ictus fuerit, eodem sepeliatur.* Der Vollzug dieser Handlung wird bald den Pontifices (Schol. Juv. 6, 587), bald den Haruspices zugeschrieben (Seneca de clem. I 7, 1. Lucan. a. a. O. Pers. 2, 26 und Schol. Apul. de deo Socr. 7, 28 p. 10, 14 Lütj. Apoll. Sidon. carm. 9, 193); aber dass die Blitzbestattung römisch ist, zeigt die in den Aufschriften der Blitzgräber sich findende Scheidung in *fulgur Dium* und *fulgur Summanium* (S. 107) und die enge Beziehung der *sacerdotes bidentales* zu Semo Sancus Dius Fidius (S. 121). Vgl. Marquardt, Staatsverw. III 262 f. Wissowa, Real-Encycl. III 429 f.

[5]) z. B. Obsequ. 25: *puer ex ancilla quattuor pedibus manibus oculis auribus et duplici obsceno natus . . aruspicum iussu crematus cinisque eius in mare deiectus*; ähnlich wird mit Hermaphroditen verfahren (Liv. XXVII 37, 6: *extorre agro Romano, procul terrae contactu alto mergendum. vivum in arcam condidere proiectumque in mare proiecerunt;* vgl. XXXIX 22, 5 [die Haruspices erwähnt Obsequ. 3]. Obsequ. 22) oder mit Ochsen, die auf das Dach eines Hauses gestiegen sind (Liv. XXXVI 37, 2; dagegen wird ein Ochs, der mit Menschenstimme geredet hat, sorgfältig erhalten und gefüttert, Liv. XXXV 21, 5. XLI 13, 3) oder mit einem auf dem Forum erschienenen Wespenschwarme (Liv. XXXV 9, 4); vgl. auch Lucan. I 589 ff. Es gab besondere Listen der *arbores infelices, quibus portenta prodigiaque mala comburi iubere oportet* (Macr. III 20, 3).

[6]) Dahin gehört die Neuaufstellung durch Blitz oder Sturm umgestürzter Statuen an andrer Stelle (Gell. IV 5) oder in anderer Orientierung (Cic. Catil. III 19 f., vgl. de divin. I 20. Arnob. VII 40. Cass. Dio XXXVII 9, 1 f. 34, 3 f.), ferner die Aufsuchung und Auffindung des vom Blitze abgeschlagenen Hauptes der Statue des Summanus (Cic. de div. I 16. Liv. per. XIV) und die Mitwirkung der Haruspices bei dem Wiederaufbau des niedergebrannten Capitols unter Vespasian (Tac. hist. IV 53).

Ereignisse der Zukunft es ankündige.[1]) Manche Zeichen sind auf alle Fälle verhängnisvoll,[2]) andre können je nach den begleitenden Umständen Gutes oder Schlimmes bedeuten,[3]) manche treten als *consiliaria* auf, d. h. sie empfehlen oder widerraten die Ausführung einer geplanten Unternehmung,[4]) andre weisen auf bestimmte, manchmal erst in geraumer Zeit drohende Gefahren und Verwicklungen hin.[5])

Diese Art von Zukunftserkundung durch die etruskische Divinationskunst, die vermittels herumziehender Winkelharuspices auch in privaten Kreisen eine nicht geringe Rolle spielte,[6]) ist von Staatswegen seit der Zeit etwa des hannibalischen Krieges[7]) in stets wachsendem Umfange benützt worden, und der römische Senat hat sogar wahrscheinlich im 2. Jahrhundert v. Chr. Fürsorge dafür getroffen, dass aus den einzelnen Städten Etruriens eine hinreichende Anzahl von Söhnen vornehmer Familien in dieser Kunst unterrichtet wurde, damit es nie an geeigneten Vertretern derselben fehle.[8]) Daneben begegnen uns seit der gleichen Zeit Haruspices unter dem Beamtenpersonal der Magistrate mit der Aufgabe, bei gewissen Opfern,[9]) namentlich vor dem Beginne eines Feldzuges[10]) oder vor einer Schlacht,[11]) aus den Eingeweiden des Opfertieres (s. oben S. 353) den glücklichen oder unglücklichen Ausgang der geplanten Unternehmung zu verkündigen. Diese Art der Divination verdrängte namentlich im

[1]) Im J. 582 = 172 z. B., wo der Senat beschliesst *et ad haruspices referri et decemviros adire libros*, ordnen die Sibyllinischen Bücher eine *lustratio urbis*, Supplication, Opfer u. s. w. an, die Haruspices dagegen geben die Erklärung *in bonum versurum id prodigium prolationemque finium et interitum perduellium portendi* (Liv. XLII 2, 4).

[2]) z. B. wenn ein Maultier ein Junges wirft (Cic. de div. I 36), wenn die Mäuse Eisen benagen (Cic. a. a. O. 99), ein Bienenschwarm an ungewohnter Stelle sich niederlässt (Plin. n. h. XI 55); vgl. die Aufzählung bei Juven. 13, 62 ff.

[3]) z. B. Liv. XLII 2, 4. Obsequ. 56. Tac. ann. XV 47.

[4]) Das sind die *consiliaria fulgura*, die geschehen *ante rem, sed post cogitationem, cum aliquid in animo versantibus aut suadetur fulminis ictu aut dissuadetur* (Seneca nat. quaest. II 39, 1, vgl. Amm. Marc. XXIII 5, 13).

[5]) Sall. Cat. 47, 2: *ab incenso Capitolio illum esse vigesimum annum, quem saepe ex prodigiis haruspices respondissent bello civili cruentum fore* (vgl. Cic. Catil. III 9). Cic. har. resp. 18: *portentorum expiationes Etruscorum disciplina contineri, quae quidem tanta est, ut nostra memoria primum Italici belli funesta illa principia, post Sullani Cinnanique temporis extremum paene discrimen, tum hanc recentem . . . coniurationem . . . praedixerint.* Beispiele bei Obsequ. 18. 29. Plut. Sulla 7. App. b. c. IV 4.

[6]) Auf solche bezieht sich Catos Warnung *haruspicem augurem hariolum Chaldaeum ne quem consuluisse velit* (*vilicus*, de agricult. 5, 4 vgl. Colum. I 8. XI 1) und sein Spott *mirari se quod non rideret haruspex, haruspicem cum vidisset* (Cic. de div. II 51); s. auch den *vicanus haruspex* Cic. de div. I 132.

[7]) Apokryph sind die Erzählungen von der Befragung der Haruspices beim Bau des Capitols (Liv. I 55, 6, vgl. 56, 5. 31, 4), beim Kriege gegen Veji (Liv. V 15. 17) und bei der Selbstaufopferung des Decius (Liv. VIII 6, 12. 9, 1), auch bei Macr. I 16, 22 und Dion. Hal. IX 6, 2 f., der irrtümlich unter Romulus Haruspices als Staatspriester u. zw. einen aus jeder Tribus ansetzt (II 22, 3, s. oben S. 450 A. 6).

[8]) Cic. de div. I 92: *bene apud maiores nostros senatus, tum cum florebat imperium, decrevit, ut de principum filiis X ex* (die Hss. *sex*, vgl. Bormann, Oesterr. Jahresh. II 134, 5) *singulis Etruriae populis in disciplinam traderentur, ne ars tanta propter tenuitatem hominum a religionis auctoritate abduceretur ad mercedem atque quaestum* (schlecht wiedergegeben bei Val. Max. I 1, 1), vgl. de leg. II 21; epist. VI 6, 3. Tac. ann. XI 15.

[9]) Es sind das die *hostiae consultatoriae* der etruskischen Lehre, s. oben S. 353 A. 4.

[10]) Der günstige Bescheid lautet in diesem Falle *laeta exta fuisse et prolationem finium victoriamque et triumphum portendi* (Liv. XXXI 5, 7. XXXVI 1, 3. XLII 30, 9; vgl. Arnob. VII 38).

[11]) Liv. XXIII 36, 10. XXIV 16, 13. XXVI 26, 14. XXVII 16, 15.

imperium militiae[1]) schon wegen der grösseren Bequemlichkeit mehr und mehr die augurale Beobachtung des Vogelfluges[2]) und die *auguria ex tripudiis* (s. oben S. 459 f.), so dass in Ciceros Zeit der Haruspex zu den ständigen Apparitoren der höheren Beamten gehörte.[3]) Nur diese apparitorischen Vertreter der Extispicin umfasste wahrscheinlich der seit Ende der Republik[4]) nachweisbare *ordo haruspicum LX,* der unter einem *haruspex maximus*[5]) steht und dessen Mitglieder Besoldung erhalten,[6]) woraus hervorgeht, dass es sich um ein Staatspriestertum nicht handeln kann. Sie werden bei den kaiserlichen[7]) und magistratischen Opfern ihren Dienst geübt haben, während daneben die private Haruspicin ein zwar häufig von den Machthabern beargwöhntes und eingeschränktes,[8]) aber doch wohl recht einträgliches bürgerliches Gewerbe war, das von Alexander Severus dadurch zu Ehren gebracht wurde, dass er für Haruspices wie für Grammatiker, Rhetoren, Ärzte u. a. besoldete Stellen errichtete.[9]) Die Abgabe von Gutachten auf Aufforderung des Senates hat gewiss weder jenem Ordo noch den in Rom ihren Erwerb suchenden Privatharuspices obgelegen, sondern ist nach wie vor durch aus Etrurien herbeigezogene Vertreter geübt worden: anders wäre es nicht zu verstehen, wie der Kaiser Claudius im J. 47, zu einer Zeit, wo der Ordo längst bestand und die Privatharuspicin blühte, über den Verfall dieser Divination klagen und einen Senatsbeschluss herbeiführen konnte: *viderent pontifices, quae retinendae firmandaeque haruspicinae.*[10])

---

[1]) Cic. de div. I 95: *omitto nostros, qui nihil in bello sine extis agunt, nihil sine auspiciis domi.*

[2]) Cic. de div. I 28: *nam ut nunc extis (quamquam id ipsum aliquanto minus quam olim) sic tum avibus magnae res impetriri solebant.* In den ältesten Beispielen stehen beide Arten von Divination nebeneinander, so Liv. XXIII 36, 10: *occupatus primo auspiciis repetendis, dein prodigiis, quae alia super alia nuntiabantur, expiantique ea haud facile litari haruspices respondebant.* XXVII 16, 15: *Fabio auspicanti ... aves semel atque iterum non addixerunt; hostia quoque caesa consulenti deos haruspex cavendum a fraude hostili et ab insidiis praedixit.*

[3]) Cic. Verr. II 27. 75. III 137; auch in den Colonien haben die Collegien sowohl der Duoviri wie der Aediles je einen Haruspex unter ihren Apparitoren (Lex col. Genet. c. 62; Inschriften solcher municipaler Haruspices z. B. CIL IX 1540. X 3680 f. XI 2955).

[4]) Dieser Zeit gehört die von G. Gatti, Bull. arch. com. XVIII 1890, 140 veröffentlichte Inschrift eines *arispex ex sexaginta* an; vgl. sonst CIL VI 2161—2166. XI 3382. XIII 1821. XIV 164. Ephem. epigr. IV 853. Dass sich vereinzelt Personen von Ritterrang unter den Mitgliedern dieses Ordo befinden (CIL VI 2164 f., vgl. 2168) beweist, dass sie zu den vornehmen Apparitoren gehörten (wie Scribae und Viatores), die Aufnahme eines Haruspex in den römischen Senat (Cic. epist. VI 18, 1) ist nur ein Willkürakt der Revolutionszeit. Vgl. auch Bormann a. a. O. S. 134 ff.

[5]) CIL VI 2164. 2165; *magister publicus haruspicum* ebd. 2161. XIV 164, vgl. Lact. de mort. persec. 10, 3; *primus haruspex de LX* CIL XIII 1821.

[6]) L. Fonteius Flavianus nennt sich CIL VI 2161: *haruspex Aug(ustorum) (ducenarius)*; vgl. auch die Besoldungssätze der Haruspices in der Lex col. Genet. c. 62.

[7]) Daher *haruspices Augustorum* CIL VI 2161. 2163. 2168. X 4721.

[8]) Zeugnisse bei Schmeisser, Die etrusk. Disciplin S. 23 ff.

[9]) Hist. aug. Alex. Sev. 44, 4: *rhetoribus grammaticis medicis haruspicibus mathematicis mechanicis architectis salaria instituit et auditoria decrevit.*

[10]) Tac. ann. XI 15: *rettulit deinde ad senatum de collegio haruspicum* (gewiss nicht identisch mit dem *ordo*), *ne vetustissima Italiae disciplina per desidiam exolesceret, saepe adversis reipublicae temporibus accitos, quorum monitu redintegratas caerimonias et in posterum rectius habitas; primoresque Etruriae sponte aut patrum Romanorum impulsu retinuisse scientiam et in familias propagasse, quod nunc segnius fieri publica circa bonas artes socordia et quia externae superstitiones valescant. et laeta quidem in praesens omnia, sed benignitati deum gratiam referendam, ne ritus sacrorum inter ambigua culti per prospera oblitterarentur.*

Welchen Erfolg diese Bemühungen hatten, wissen wir nicht, dass aber die Heranziehung der Haruspicin durch Senatsbeschluss während der Kaiserzeit weiter üblich blieb, beweist trotz des Fehlens spezieller Zeugnisse die Thatsache, dass noch im 4. Jahrhundert, als die christlichen Kaiser gegen die Haruspicin, wie überhaupt gegen alle heidnische Zukunftserkundung, streng vorgingen, diese offizielle Befragung der Haruspices ausdrücklich gestattet blieb.[1])

Litteratur. Ueber die Sibyllinen und ihre Ausdeutung s. Marquardt, Staatsverw. III 350 ff. Madvig, Verfass. u. Verwalt. d. röm. Staates II 643 ff. A. Bouché-Leclercq, Histoire de la divination IV 286 ff. H. Diels, Sibyllinische Blätter, Berlin 1890. Th. Mommsen, Ephem. epigr. VIII p. 225 ff. K. Schultess, Die sibyllinischen Bücher in Rom, Hamburg 1895. E. Hoffmann, Rhein. Mus. L 1895, 90 ff. (ohne Förderung). Ueber die *Etrusca disciplina* K. O. Müller-Deecke, Etrusker II 1—195. G. Schmeisser, Quaestionum de disciplina Etrusca particula, Diss. Vratisl. 1872; Die etruskische Disciplin vom Bundesgenossenkriege bis zum Untergange des Heidentums, Liegnitz 1881; Beiträge zur Technik der etruskischen Haruspices, Landsberg a. W. 1884. Marquardt a. a. O. S. 410 ff. Madvig a. a. O. II 352 ff. A. Bouché-Leclercq a. a. O. IV 1 ff. und bei Daremberg-Saglio, Dict. des antiqu. III 17 ff., wo die gesamte Theorie und Technik der Haruspicin, auf die hier nicht eingegangen werden konnte, ausführlich behandelt ist.

70. Die priesterlichen Sodalitäten. Von den genossenschaftlich organisierten Priestertümern stehen nach Rang und Bedeutung den grossen Collegien am nächsten die Fetiales (Tac. ann. III 64), eine Priesterschaft von 20 Mitgliedern,[2]) der die Wahrung und Anwendung eines besonderen sacralen Rechtsgebietes, des *ius fetiale,*[3]) in derselben Weise obliegt, wie den Pontifices und Augures die des *ius pontificium* und der *disciplina auguralis,* und die für die religiöse Sicherung der völkerrechtlichen Beziehungen des römischen Staates in ähnlicher Weise thätig sind, wie die Pontifices z. B. bei der Confarreation für die Begründung sacralrechtlicher Ehegemeinschaft und die Augurn durch ihre Vorbereitung und Unterstützung der magistratischen Auspication für die Erzielung einer dauernden Übereinstimmung zwischen den Staatshandlungen des römischen Volkes und dem Willen seiner Götter. Der Rechtszustand zwischen zwei von einander unabhängigen Völkern beruht auf der freien gegenseitigen Vereinbarung, dem *foedus*; jede Verletzung dieser Abmachung erfordert ebenso eine Sühnleistung durch den schuldigen Teil, wie der Verstoss gegen die Vorschriften des *ius sacrum* ein *piaculum* nötig macht, und wie derjenige, der sich der Darbringung des Piacularopfers entzieht, damit zum *impius* wird, d. h. nunmehr ausserhalb des *ius divinum* steht, so führt im völkerrechtlichen Verkehr die Verweigerung der Sühne die Aufhebung des Rechtszustandes herbei und berechtigt das geschädigte Volk zur Erklärung des Krieges. Ob und unter welchen Bedingungen ein *foedus* abgeschlossen werden soll, welche Sühne zu verlangen oder zu gewähren ist, ob der

---

[1]) Cod. Theod. XVI 10, 1 (vom J. 321): *si quid de Palatio nostro aut ceteris operibus publicis degustatum fulgure esse constiterit, retento more veteris observantiae quid portendat ab haruspicibus requiratur et diligentissime scriptura collecta ad nostram scientiam referatur.*

[2]) Varro bei Non. p. 529, 32; die alte Ueberlieferung über ihre Einsetzung durch Numa, Tullus Hostilius oder Ancus Marcius s. bei Schwegler, Röm. Gesch. I 545, 1. 555. 603

[3]) z. B. Cic. de off. I 36. Liv. I 32, 5. IX 9, 3. XXXVIII 46, 12. Auct. de praen. 1. Vict. de vir. ill. 5, 4. Serv. Aen. VII 695. X 14. Arnob. II 67, namentlich CIL I² p. 202 elog. XLI: *is preimus ius fetiale paravit, inde p(opulus) R(omanus) discipleinam excepit.*

Krieg eröffnet und wie er geführt werden soll, darüber steht die Entscheidung allein dem römischen Volke und seinen Magistraten zu, die formalen Akte aber des Bündnisbeschlusses, der Sühneforderung und Sühneleistung, endlich der Kriegserklärung[1]) so zu vollziehen, dass die Götter selbst als Zeugen die Gewähr der internationalen Abmachung übernehmen (*dis arbitris foederis* Liv. IX 1, 7, vgl. oben S. 325) und der aus ihrer Verletzung folgende Krieg ein nach göttlicher und menschlicher Satzung gerechter[2]) ist, das ist die Sonderwissenschaft der Fetialen: der Rechtsverkehr von Volk zu Volk vollzieht sich ursprünglich ausschliesslich durch die Vermittelung der beiderseitigen Fetialen,[3]) der materielle Inhalt der Abmachungen aber wird durch den Staat bestimmt, in dessen Auftrage sie handeln;[4]) denn der Fetiale ist der *publicus nuntius populi Romani* (Liv. I 32, 6) und wird dazu erst durch die ausdrückliche Autorisation von Seiten des berufenen Magistrates.[5]) Die ganze Priesterschaft tritt nur zusammen zu Beratungen, um auf Befragen den Magistraten Gutachten zu erstatten, z. B. über die Zulässigkeit einer bestimmten Form der Kriegserklärung[6]) oder über die Notwendigkeit der Auslieferung bestimmter Personen.[7]) Wenn die Fetiales aber als Botschafter im völkerrechtlichen Verkehre fungieren, treten sie in jedem Falle in Gruppen zu zweien auf,[8]) von denen der eine,

---

[1]) Die Dedition, deren Formular Liv. I 38, 2 gibt, steht nicht unter Fetialrecht.

[2]) Liv. IX 8, 6 *ne quid divini humanive obstet, quo minus iustum piumque de integro ineatur bellum* (vgl. III 25, 8. Cic. de rep. II 31); dass von diesen beiden Worten *pium* die Uebereinstimmung mit dem *ius fetiale* bedeutet, zeigen Varro bei Non. p. 529, 25. Liv. I 32, 12.

[3]) Dass beide Völker Fetiales besitzen, ist die Voraussetzung der Wirksamkeit dieser Priester, und daraus noch mehr als aus den antiken Zeugnissen (Liv. I 24, 4. 32, 5. 11. VIII 39, 14. Dion. Hal. I 21, 1. II 72, 2. CIL X 797) geht deutlich hervor, dass diese Institution in ganz Latium und über dessen Grenzen hinaus in Mittelitalien heimisch war.

[4]) Beide Factoren sind deutlich geschieden bei Liv. IX 5, 1 *negarunt iniussu populi foedus fieri posse nec sine fetialibus caerimoniaque alia sollemni*. Die von Seiten des Staates beteiligten Factoren (König, Volk, Senat, Magistrate) scheide ich absichtlich hier nicht, weil die Stellung der Fetialen allen gegenüber die gleiche ist.

[5]) Der Fetialis frägt den König: *rex, facisne me tu regium nuntium populi Romani Quiritium, vasa comitesque meos* und erhält die Antwort *quod sine fraude mea populique Romani Quiritium fiat, facio*, Liv. I 24, 5; im J. 558 = 201 beschliesst der Senat auf Antrag der Fetialen *uti praetor Romanus iis imperaret, ut foedus ferirent*, Liv. XXX 43, 9.

[6]) Liv. XXXVI 3, 7: *consul deinde M'. Acilius ex senatus consulto ad collegium fetialium rettulit, ipsine utique regi Antiocho indiceretur bellum, an satis esset ad praesidium aliquod eius nuntiari* (dieselbe Frage schon früher XXXI 8, 3, vgl. auch XXXVIII 46, 11), *et num Aetolis quoque separatim indici iuberent bellum, et num prius societas et amicitia eis renuntianda esset, quam bellum indicendum; fetiales responderunt* u. s. w.

[7]) Plut. Cam. 18. Varro bei Non. p. 529: *si cuius legati violati essent, qui id fecissent uti dederentur statuerunt fetialesque viginti, qui de his rebus cognoscerent iudicarent et statuerent, constituerunt;* diese Stelle zeigt, dass in den heillos corrupten Worten des Cic. de leg. II 21 *foederum pacis belli indotiarum oratorum fetiales iudices non sunto, bella disceptatio* das *iudices non sunto* auf alle Fälle unhaltbar ist; dass sich *oratorum* auf die Fetialen beziehen muss, beweist dieselbe Varrostelle: *fetiales .. mittebant .., quos oratores vocabant.*

[8]) Sicher steht die Zweizahl bei Liv. IX 5, 4, wo der Ausweg, dass von einer grösseren Zahl nur zwei genannt seien, ausgeschlossen ist; darum ist auch Liv. I 24, 6 so zu verstehen, dass nur die beiden hier genannten Fetialen thätig waren. Wenn Varro a. a. O. von 4 Fetialen spricht, die man *res repetitum* schickte, so möchte ich das nicht so deuten, dass bei diesem Acte eine andere Zahl von Fetialen mitgewirkt hätte, als beim *foedus*, auf welches sich die beiden Liviusstellen beziehen, sondern annehmen, dass später die Zahl der dienstthuenden Fetialen verdoppelt wurde in der Weise, dass 2 Verbenarii und 2 Patres patrati auszogen; darauf weist Liv. XXX 43, 9 die vom Senate gebilligte Forderung der Fetialen *ut privos* (= *singulos*) *lapides*

der *verbenarius*,[1]) die auf der Burg gepflückten heiligen Kräuter (*sagmina*) trägt, die das Abzeichen ihrer Sendung sind und sie auch im fremden Lande gegen jede Verletzung schützen,[2]) der andre aber, der *pater patratus*,[3]) den eigentlichen Bevollmächtigten darstellt, im priesterlichen Gewande[4]) und mit den dem Tempel des Juppiter Feretrius entnommenen Symbolen, dem Scepter und dem heiligen Feuerstein (oben S. 103), ausgerüstet.[5])

Die Thätigkeit der Fetialen beginnt damit, dass der für diesen Fall als Verbenarius fungierende Fetiale vom Magistrat erst den allgemeinen Auftrag zur Handlung (*iubesne me, rex, cum patre patrato populi Albani foedus ferire?*), dann die Autorisation zur Übernahme der *sagmina* (*sagmina te, rex, posco*), endlich die ausdrückliche Ernennung zum Gesandten (*rex, facisne me tu regium nuntium populi Romani Quiritium vasa comitesque meos?*) erbittet und erhält, worauf er einen andern Fetialen durch Berührung mit den *sagmina* an Haupt und Haar zum Pater patratus macht. Diese vorbereitenden Akte (beschrieben bei Liv. I 24, 4—6) spielen sich offenbar bei allen Arten des fetialischen Dienstes in gleicher Weise ab, das Weitere vollzieht sich je nach der Verschiedenheit der Aufgabe in verschiedener Weise. Das *foedus* wird in Anwesenheit der Feldherrn und Heere beider Völker durch die beiderseitigen Patres patrati in der Weise abgeschlossen, dass jeder von ihnen nach Verlesung des Wortlautes des Bündnisses in festgelegter Formel[6]) die feierliche Erklärung abgibt, sein Volk wolle treu daran halten, und zu Zeugen dieser Erklärung nicht nur die Anwesenden, sondern vor allem die Götter des eigenen Staates anruft, deren Strafe er für den Fall böswilliger Verletzung des *foedus* auf sein Volk und sich selbst herabbeschwört; zum Zeichen dessen tötet er das dafür übliche Opfertier, das Ferkel,[7]) durch einen Schlag mit dem heiligen

---

silices privasque verbenas secum ferrent, d. h. dass jeder Verbenarius und jeder Pater patratus seine eigene Ausrüstung erhalte.

[1]) Plin. n. h. XXII 5. Varro bei Non. p. 528, 18.

[2]) Dig. I 8, 8, 1: *sunt autem sagmina quaedam herbae, quas legati populi Romani ferre solent* (eine Bekränzung macht nur Serv. Aen. XII 120 daraus), *ne quis eos violaret, sicut legati Graecorum ferunt ea quae vocantur cerycia.* Fest. p. 321: *sagmina vocantur verbenae, id est herbae purae* (vgl. Liv. I 24, 5), *quia ex loco sancto arcis carpebantur* (*sancto arcebantur* Hs., dass die *sagmina ex arce* genommen wurden, bezeugen Liv. I 24, 5. Plin. n. h. XXII 5 *gramen ex arce cum sua terra evolsum*; Serv. a. a. O. falsch *de loco sacro Capitolii) a consule praetoreve legatis proficiscentibus ad foedus faciendum bellumque indicendum.*

[3]) Die Bedeutung des Wortes ist nicht klar, doch spricht die Gegenüberstellung von *pater patratus dedidit* und *pater suus populusve vendidit* bei Cic. pro Caec. 98; de orat. I 181 für die Deutung, die in ihm eine künstlich geschaffene Analogie zum *pater familias* sieht, also *patrare* als zum *pater* machen auffasst. Plut. Qu. Rom. 62 verwechselt *pater patratus* und *pater patrimus* (Fest. p. 234).

[4]) κεκοσμημένος ἐσθῆτι καὶ φορήμασιν ἱεροῖς Dion. Hal. II 72, 6; die Kleider dürfen nicht von Linnen sein (Serv. Aen. XII 120), und er trägt wie der Flamen (oben S. 429 A. 2) *caput velatum filo*, Liv. I 32, 6.

[5]) Paul. p. 92: *Feretrius Iuppiter ... ex cuius templo sumebant sceptrum, per quod iurarent, et lapidem silicem, quo foedus ferirent.* Serv. Aen. XII 206.

[6]) *carmen* Liv. I 24, 6. 9; vgl. 32, 8; *precatio* IX 5, 3; *vetus fetialium praefatio* Suet. Claud. 25.

[7]) Varro de re rust. II 4, 9. Paul. p. 235. Suet. Claud. 25. Verg. Aen. VIII 641. XII 170 und dazu Serv. Liv. IX 5, 3. Die Tötung vermittels des *silex* ist wohl specifisch römisch oder wenigstens latinisch, denn auf den oskischen Münzen mit der Darstellung des Bündnisschwures (Friedländer, Die oskischen Münzen S. 81 ff. nr. 9—12; S. 86 f. nr. 18. 19, vgl. auch S. 11 nr. 9; S. 16 nr. 2) schwören Krieger mit gezücktem Schwerte über dem von einem Knaben gehaltenen (vgl. Cic. de inv. II 91) Ferkel; s. auch Jordan zu Preller, Röm. Mythol. II 325, 3.

silex und wirft diesen dann von sich mit der Verwünschung, im Falle des Eidbruches möge die Gottheit sein Volk schlagen, wie er das Ferkel geschlagen, und ihn selbst so verwerfen, wie er den Stein verworfen habe.[1]) Die schriftliche Ausfertigung des *foedus* wird von den beiderseitigen Fetialenpaaren unterzeichnet (Liv. IX 5, 4). Ist das *foedus* von einem der beiden Teile gebrochen, so treten die Fetialen des geschädigten Volkes im Auftrage des Magistrates mit der Forderung der Genugthuung (*res repetere*) an die des anderen heran,[2]) und zwar liegt auch hier der Nachdruck darauf, dass der Pater patratus die Gerechtigkeit seiner Forderung eidlich erhärtet (*iurati repeterent res* Liv. IV 30, 14) und die Götter seines Volkes zur Zeugenschaft und zur Bestrafung des etwaigen Falscheides aufruft:[3]) in feierlicher Formulierung wiederholt er diese *clarigatio*[4]) mehrfach, beim Überschreiten der Grenze des fremden Landes, beim ersten Begegnen mit einem Bürger desselben, am Thore der Stadt, endlich vor dem Volke auf dem Markte.[5]) Wird seiner Forderung Folge gegeben, so vollzieht der Pater patratus des schuldigen Teiles die Auslieferung der für den Vertragsbruch verantwortlichen Personen und die Rückgabe der etwa unrechtmässig angeeigneten Sachen,[6]) wird sie verweigert, so nimmt der Pater patratus der Genugthuung fordernden Partei nach Ablauf einer von ihm gestellten Überlegungsfrist[7]) abermals in feierlicher Formel die Götter zu Zeugen, diesmal für den begangenen Rechtsbruch,[8]) und zieht nach

---

[1]) Die ausführliche Darstellung des Livius I 24, 6—9 wird ergänzt durch Polyb. III 25, 6 und Paul. p. 115; aus diesen Stellen ergibt sich die Doppelheit der *exsecratio*; einerseits Schlagen des Tieres (vgl. auch Liv. XXI 45, 8), andererseits Wegwerfen des Steins (vgl. auch Plut. Sulla 10), aus Polyb. a. a. O., dass das *carmen* der Fetialen an Juppiter Mars und Quirinus gerichtet ist (*audi Iuppiter et tu Iane Quirine* Liv. I 32, 10, bloss *audi Iuppiter* I 24, 8. 32, 6; *τόν τε Δία καὶ τοὺς ἄλλους θεοὺς μαρτυρόμενος* Dion. Hal. II 72, 6).

[2]) Dass auch hier die Verhandlung von Pater patratus zu Pater patratus stattfindet, zeigt die Formel, mit der nach vergeblicher *rerum repetitio* die Beratung über die Eröffnung des Krieges eingeleitet wird: *quarum rerum litium causa* (so Madvig, *causarum* Hss.) *condixit pater patratus populi Romani Quiritium patri patrato Priscorum Latinorum hominibusque Priscis Latinis*, Liv. I 32, 11.

[3]) *audi Iuppiter ... si ego iniuste impieque illos homines illasque res dedier mihi exposco, tum patriae compotem me numquam siris esse* Liv. I 32, 7 (als *iusiurandum* bezeichnet ebd. § 8), ebenso Dion. Hal. II 72, 6 f.

[4]) Livius gebraucht das Wort bei der Beschreibung der Fetialriten nicht, mit dem Acte des *res repetere* identifiziert wird es von Plin. n. h. XXII 5. Serv. Aen. IX 52, vgl. X 14. Arnob. II 67; dass aber das früh verschollene (Quintil. VII 3, 13) Wort den auf völkerrechtlicher Grundlage beruhenden Bussanspruch bedeutet, zeigt Liv. VIII 14, 6 (gegen Velitrae) *ut eius, qui cis Tiberim deprehensus esset, usque ad mille assium clarigatio esset.*

[5]) Liv. I 32, 6—8, vgl. Varro de l. l. V 86. Dion. Hal. a. a. O. Serv. Aen. IX 52. X 14; Beispiele Liv. IV 30, 14. 58, 1. X 12, 2, vgl. auch Mommsen, Staatsr. II 669, 4.

[6]) Ein Beispiel ist die Auslieferung des Brutulus Papius und seiner Habe an die Römer durch die Fetialen der Samniter, Liv. VIII 39, 13 f. (vgl. IX 1, 3). Dass man später, wenn der Consul in kriegerischer Notlage mit dem Feinde ohne Zuziehung der Fetialen einen Vertrag schliesst (auf die Frage, ob dies *foedus* oder *sponsio* ist, gehe ich hier nicht ein, s. Mommsen, Staatsr. I 237 ff.), statt diesen zu ratifizieren, den Consul durch die Fetialen an die Gegenpartei ausliefern lässt, wie es im J. 617 = 137 mit C. Hostilius Mancinus geschah (s. über diesen Fall und die ihm nachgebildete Erzählung vom caudinischen Vertrage [Liv. IX 5 ff., wo IX 9, 9 auch die Deditionsformel mitgeteilt wird] Nissen, Rhein. Mus. XXV 46 ff.), beruht nur auf einer künstlichen und illoyalen Interpretation des alten *ius fetiale*.

[7]) 30 Tage Dionys. Hal. II 72, 8 (mit Wiederholung der Forderung nach je 10 Tagen), vgl. Liv. I 22, 5; 33 Tage Liv. I 32, 9 (daraus Serv. Aen. IX 52).

[8]) *audi Iuppiter et tu Iane Quirine diique omnes caelestes vosque terrestres vosque inferni audite: ego vos testor populum*

der Heimat, wo dann auf seinen Bericht hin die Beratung über die Eröffnung des Krieges erfolgt (Liv. I 32, 11 f.): wird der Krieg beschlossen, so tritt vor dem Beginne der Feindseligkeiten der Pater patratus noch einmal in Thätigkeit, indem er sich an die Grenze des feindlichen Gebietes begiebt und unter Zuziehung von mindestens 3 mannbaren Zeugen eine in Blut getauchte Lanze[1]) in das feindliche Land hinüberwirft und dabei die Formel der Kriegserklärung ausspricht.[2])

Die Wirksamkeit der Fetialen ist durch die veränderten thatsächlichen Verhältnisse, als Rom entfernte und überseeische Kriege führte und mit Völkern zu thun hatte, die ihrerseits kein entsprechendes sacrales Rechtsinstitut besassen, mehr und mehr eingeengt worden. Insbesondere die der etwaigen Kriegserklärung vorangehenden Verhandlungen der Sühneforderung sind schon frühe von den Fetialen auf politische Senatsboten (*legati*) übergegangen, länger hielt sich die Thätigkeit der Fetialen beim Abschlusse des *foedus*,[3]) am längsten bei der formalen Kriegserklärung,[4]) die freilich nunmehr zu einem symbolischen Akte zusammenschrumpft: der Fetiale reist nicht mehr an die feindliche Grenze, sondern in der Nähe des Tempels der Bellona beim Circus Flaminius (oben S. 138) war durch Rechtsfiction ein Stück Landes ein für allemal zum Feindesland erklärt und in dieses warf der Pater patratus von der Grenzsäule aus die Lanze hinein.[5]) In dieser Form hat noch Augustus im J. 722 = 32 den Krieg gegen Kleopatra (Cass. Dio L 4, 5) und im J. 178 Marc Aurel den Marcomanenkrieg erklärt (Cass. Dio LXXI 33, 3), während Claudius sogar Bundesverträge mit auswärtigen Königen zu Rom auf dem Forum nach altem Fetialritus abschloss;[6]) in allen diesen Fällen handeln die Kaiser in der Rolle des Pater patratus; denn wie das Priestertum der Fetialen überhaupt während der ganzen Kaiserzeit durch den Rang seiner Mitglieder seine alte vornehme Stellung bewahrt hat, so haben ihm auch die Kaiser seit Augustus regelmässig angehört.

In viel engeren Grenzen verläuft die Thätigkeit der übrigen priesterlichen Sodalitäten alter Ordnung, denen durchweg nur die Vornahme bestimmter, durch das alte Ritualgesetz nach Zeit und Art genau geregelter Kulthandlungen zugewiesen ist und die darum im Laufe des Jahres

---

illum . . . iniustum esse neque ius persolvere Liv. I 32, 10.

[1]) Liv. I 32, 12: *hastam ferratam aut praeustam sanguineam* (so richtig Madvig, *aut sanguineam praeustam* Hss.). Gell. XVI 4, 1. Cass. Dio LXXI 33, 3. Amm. Marc. XIX 2, 6. Serv. Aen. IX 52.

[2]) Die Formel bei Gell. XVI 4, 1 und besser bei Liv. I 32, 13: *quod populi Priscorum Latinorum hominesque Prisci Latini adversus populum Romanum Quiritium fecerunt deliquerunt, quod populus Romanus Quiritium bellum cum Priscis Latinis iussit esse senatusque populi Romani Quiritium censuit consensit conscivit, ut bellum cum Priscis Latinis fieret, ob eam rem ego populusque Romanus populis Priscorum Latinorum hominibusque Priscis Latinis bellum indico facioque*; eine Anrufung der Götter zu Zeugen findet bei diesem Akte nicht mehr statt.

[3]) Varro de l. l. V 86: *fetiales, quod fidei publicae inter populos praeerant . . . ex his mittebantur antequam conciperetur (bellum), qui res repeterent, et per hos etiam nunc fit foedus.*

[4]) Polyb. XIII 3, 7: *βραχὺ δέ τι λείπεται παρὰ Ῥωμαίοις ἴχνος ἔτι τῆς ἀρχαίας αἱρέσεως περὶ τὰ πολεμικά· καὶ γὰρ προλέγουσι τοὺς πολέμους.*

[5]) Ovid. fast. VI 205 ff. Paul. p. 33. Serv. Aen. IX 52. Placid. p. 14, 2 Deuerl.

[6]) Suet. Claud 25; vgl. v. Domaszewski, Jahresh. d. österr. arch. Instit. II 1899 S. 188.

jede nur ein oder wenige Male in Funktion zu treten Anlass haben. Die reichste Wirksamkeit unter ihnen entfalten noch die Salier, eine uralte Priesterschaft des Kriegsgottes, den sie alljährlich bei Anfang und Beginn der Kriegszeit durch Waffentänze und begleitende Gesänge zu verherrlichen und gnädig zu stimmen die Aufgabe haben.[1]) Wie der Brauch des priesterlichen Kriegstanzes in ganz Latium herrschte,[2]) so haben auch die beiden Gemeinden, die später zur Stadt Rom verschmolzen, die palatinische und die quirinalische, jede ihre eigene Tanzpriesterschaft besessen, die auch nach Vollendung des Synoikismus neben einander bestehen blieben als Salii Palatini und Salii Collini oder Agonenses;[3]) es sind zwei getrennte Priesterschaften von je zwölf Mitgliedern,[4]) jede unter einem Magister stehend,[5]) mit getrennten Dienstgebäuden[6]) und eigenen Ritualbüchern und Protokollen;[7]) aber im Dienste treten sie in historischer Zeit stets vereint auf: wenn ursprünglich die palatinischen Salier dem Mars, die collinischen dem Quirinus dienten,[8]) so steht das vereinigte Priestertum unter dem Schutze der Göttertrias Juppiter Mars Quirinus.[9]) Als Priester kriegerischer Bedeutung kennzeichnet sie ihre Tracht, die für beide Klassen von Saliern die gleiche gewesen sein muss: über dem blutroten Kriegsgewande, der Trabea,[10]) trugen

---

[1]) *χορευταί τινές εἰσι καὶ ὑμνηταὶ τῶν ἐνόπλων θεῶν* Dion. Hal. II 70, 2; die Ableitung *a saliendo* ist ganz allgemein, Varro de l. l. V 85: *salii ab salitando quod facere in certis sacris* (Hs. *in comitiis in sacris*) *quotannis et solent et debent.* Dion. Hal. II 70, 4. Ovid fast. III 387; Fest. p. 326. 329. Plut. Numa 13. Serv. Aen. VIII 285. 663 (vgl. II 325) haben daneben noch eine hellenisierende Ableitung.

[2]) Salier kennen wir ausser in Alba und Lavinium (oben S. 448 A. 3. 5) auch in Tusculum (Serv. Aen. VIII 285), Aricia (CIL XIV 2171), Anagnia (CIL X 5925 f.) und besonders in Tibur, wo sie dem Hercules dienten (Macr. S. III 12, 7. Serv. a. a. O. CIL XIV 3601. 3609, 18. 3612. 3673. 3674. 3689). Die Salier in Oberitalien (CIL V 1978. 2851. 4492. 6431) und Saguntum (CIL II 3853 f. 3859. 3864 f. 6055) beruhen sicher auf Entlehnung von Rom oder Romanisierung eines verwandten einheimischen Kultbrauches.

[3]) Die Inschriften kennen nur die beiden Namen Salii Palatini und Salii Collini; für die letzteren ist durch Varro de l. l. VI 14 auch der Name *Agonenses* (*Ἀγωναλεῖς* Dion. Hal. II 70, 1) bezeugt; nach Fest. p. 254 (vgl. Paul. p. 10) war Agonus der alte Name des Quirinal, und für diese Ableitung von Agonenses spricht das die lokale Herkunft bezeichnende Suffix *-enses* und die Analogie der Salii Palatini.

[4]) Die Zwölfzahl der älteren Salier bezeugen Dion. Hal. II 70, 1. Liv. I 20, 4, die Verdoppelung der Zahl durch Hinzufügung der zweiten Genossenschaft Dion. Hal. III 32, 4. Liv. I 27, 7; über die angeblichen Salii Pavorii und Pallorii s. oben S. 135 A. 3. Eine Scheidung in *iuniores* und *seniores*, wie man sie auf Grund von Verg. Aen. VIII 285 ff. (*tum salii . . adsunt . . hic iuvenum horus, ille senum*) angenommen hat, ist praktisch ebensowenig durchführbar, wie die angebliche Drittelung der Dienstzeit der Vestalinnen (oben S. 436 A. 9), und wird durch Diomed. p. 476 K. *cum* (Numa) *salios iuniores aequis gressibus circulantes induceret* nicht bezeugt.

[5]) Das muss jedenfalls angenommen werden, obwohl es nirgends bezeugt ist; genannt wird ein *magister* bei den Saliern Val. Max. I 1, 9. Hist. aug. M. Aurel. 4, 4, auch in Alba (CIL VI 2170) und Saguntum (CIL II 3864 f.).

[6]) *ὧν ἐν Παλατίῳ κεῖται τὰ ἱερά* Dion. Hal. II 70, 1 von den Palatini, *ὧν τὸ ἱεροφυλάκιόν ἐστιν ἐπὶ τοῦ Κολλίνου λόφου* (thöricht) von den Collini; die *curia saliorum quae est in Palatio* erwähnt Cic. de div. I 30 (*sacrarium saliorum* bei derselben Gelegenheit Val. Max. I 8, 11, *καλιάς τοῦ Ἄρεος* Dion. Hal. XIV 5. Plut. Camill. 32).

[7]) *in libris saliorum quorum cognomen est Agonensium* Varro de l. l. VI 14; Mitgliederverzeichnis der Salii Palatini CIL VI 1977 ff.

[8]) Mars als Gott der älteren Salier Liv. I 20, 4, vgl. Serv. Aen. VIII 285, Mars und Quirinus als Götter der *ancilia* Liv. V 52, 7, Quirinus allein Stat. silv. V 2, 129 ff.

[9]) *salios, qui sunt in tutela Iovis Martis Quirini* Serv. Aen. VIII 663.

[10]) *τηβέννας ἐμπεπορπημένοι περιπορφύρους φοινικοπαρύφους, ἃς καλοῦσι τραβέας,* Dion. Hal. II 70, 2; *φοινικοῦς ἐνδεδυμένοι χιτωνίσκους* Plut. Numa 13; *tunica picta* Liv. I 20, 4.

sie einen metallenen Brustschutz,[1]) zur Seite das Schwert, auf dem Haupte eine helmartige Kopfbedeckung mit aufragender Spitze,[2]) insbesondere aber führen sie bei ihren Umzügen die dem Kriegsgotte heiligen Lanzen und Schilde,[3]) die für gewöhnlich in einem Raume der Regia aufbewahrt[4]) und zum jedesmaligen Gebrauche unter besonderen Feierlichkeiten hervorgeholt werden;[5]) die ganze Zeit, während der diese heiligen Waffen aus ihrem Gewahrsam entfernt in den Händen der Priester sich befinden, gehört zu den *dies religiosi* (oben S. 377 A. 6). Solche Zeiten, in denen die Salier die Waffen hervorholen und ihre Umzüge mit ihnen halten (*arma ancilia movent*), sind der März und der Oktober (s. darüber oben S. 131), und insbesondre sind die beiden einander entsprechenden Festakte der Waffenweihe vor und nach dem Feldzuge, die Quinquatrus am 19. März und das Armilustrium am 19. Oktober, diejenigen Tage gewesen, an denen die Salier ihre Kunst zu zeigen hatten. In Gegenwart der ganzen Staatspriesterschaft und unter dem Schalle der Kriegshörner treten sie zusammen mit der vom Tribunus celerum angeführten römischen Knabenreiterei auf, um so einen doppelten Waffenreigen, zu Fuss und zu Pferde, dem Kriegsgotte zu Ehren aufzuführen; nur der Ort der Feier ist ein verschiedener, im März das Comitium, im Oktober ein nach dem Feste benannter Platz auf der Höhe des Aventin.[6])

---

[1]) *aeneum pectori tegumentum* Liv. a. a. O., *χιτῶνας ποικίλους χαλκαῖς μίτραις κατεζωσμένοι* Dion. Hal. Plut. aa. OO., über zur Veranschaulichung geeignete Gräberfunde s. Helbig bei Marquardt, Staatsverw. III 432, 5.

[2]) *τὰς καλουμένας ἀπίκας ἐπικείμενοι ταῖς κεφαλαῖς, πίλους ὑψηλοὺς εἰς σχῆμα συναγομένους κωνοειδές . . . . παρέζωσται δ' ἕκαστος αὐτῶν ξίφος* Dion. Hal. a. a. O., *κράνη χαλκᾶ* Plut. a. a. O.

[3]) *τῇ μὲν δεξιᾷ χειρὶ λόγχην ἢ ῥάβδον ἤ τι τοιοῦθ' ἕτερον κρατεῖ, τῇ δ' εὐωνύμῳ κατέχει πέλτην Θρᾳκίαν* Dion. Hal. a. a. O., *ἐγχειριδίοις μικροῖς τὰ ὅπλα κρούοντες* Plut. a. a. O. Die Form des Salierschildes, *ancile*, nach mehrfach erzählter Sage (Dion. Hal. II 71, 1 f. Plut. Numa 13. Ovid. fast. III 373 ff. Paul. p. 131; vgl. Serv. Aen. VII 188 u. a.) dem unter Numa vom Himmel gefallenen Schilde nachgebildet, war sowohl nach der ausdrücklichen Angabe des Dion. Hal. II 70, 3 als nach den Beschreibungen der Alten (Varro de l. l. VII 43: *ancilia dicti ab ambecisu, quod ea arma ab utraque parte, ut Thracum, incisa*. Paul. p. 10: *quia ex utroque latere erat recisum, ut summum infimumque eius latius medio pateret;* vgl. Plut. Numa 13) die des thrakischen Schildes, oval mit halbkreisförmigen Einschnitten an beiden Seiten, wie ihn auch die Juno Lanuvina trägt (z. B. an dem Münchener Kandelaberfusse Müller-Wieseler, Denkm. I 299b und ähnlich auf den Münzen, s. oben S. 117 A. 10). Die angeblichen Salierdarstellungen mit runden Schilden auf Münzen des Domitian (Cohen, méd. imp. I² 476 nr. 72) und Reliefs (Benndorf, Annali d. Inst. 1869, 70 ff. E. Schulze, Alte Handzeichnung eines Reliefs mit Darstellung eines Salierumzuges, St. Petersburg 1873) haben mit den Saliern nichts zu thun; s. Mommsen, Ephem. epigr. VIII S. 246 Anm. 1 und E. Petersen, Röm. Mitteil. VII 1892 S. 259 ff.

[4]) Dass das *sacrarium Martis*, in dem die *ancilia* lagen (Serv. Aen. VII 603: *nam moris fuerat indicto bello in Martis sacrario ancilia commovere*), identisch war mit dem *sacrarium regiae*, das die *hastae Martis* barg (Gell. IV 6, 2), zeigt Serv. Aen. VIII 3: *nam is qui belli susceperat curam, sacrarium Martis ingressus primo ancilia commovebat, post hastam simulacri ipsius dicens ‚Mars vigila'*.

[5]) Hierher gehört vielleicht das *sacrificium*, das die Saliae virgines *in regia cum pontificibus* darbringen; diese Saliae virgines wirken gegen Entgelt mit (*conducticiae*), tragen also keinen priesterlichen Charakter, doch erscheinen sie wie die Salier in kriegerischer Ausstattung (*paludatas cum apicibus in modum saliorum*), Fest. p. 329.

[6]) So wird man die Nachrichten über beide Feste kombinieren dürfen; für die Quinquatrus Charis. p. 81: *Quinquatrus . . a quinquando id est lustrando, quod eo die arma ancilia lustrari sint solita* und Fast. Praen. z. 19. März: *[sali] faciunt in comitio saltu [adstantibus po]ntificibus et tribunis celerum*, für das Armilustrium Varro de l. l. VI 22: *Armilustrium ab eo quod in armilustrio armati sacra faciunt, nisi locus potius dictus ab his; sed quod de his prius, id ab ludendo aut lustro, id est quod circumibunt ludentes ancilibus armati*. Paul. p. 19: *Armi-*

Die Kriegshörner, die bei diesen Festen nur die Begleitung abgeben, spielen die Hauptrolle an den beiden als Tubilustrium bezeichneten Tagen, am 23. März und am 23. Mai, die, wie ihr Name zeigt, für die Weihe und Sühnung der *tubae* bestimmt waren und an denen auch die Salier in nicht mehr genauer zu ermittelnder Weise mitwirkten;[1]) in erster Linie aber waren an diesen beiden Festen die *tubicines sacrorum populi Romani* beteiligt,[2]) Leute, die ursprünglich gewiss ebenso zu den Apparitoren der Priester gehörten wie die Tibicines (oben S. 427), dann aber zu Staatspriestern erhoben wurden und in der Kaiserzeit Männer von Ritterrang waren.[3]) Vom Verlaufe der saliarischen Festlichkeiten im einzelnen haben wir nur eine sehr unvollkommene Vorstellung: jedenfalls durchzogen die Salier genau vorgeschriebene Strassen, um dann an bestimmten Örtlichkeiten[4]) Halt zu machen und zum Reigentanze anzutreten, der sich natürlich auch in durch Ritual und Überlieferung streng vorgeschriebenen Formen bewegte und den Späteren plump genug vorkam (Seneca epist. 15, 4): bald als Ganzes, bald in Zügen und Gegenzügen bewegten sie sich in kunstvollen Windungen im Dreitakt, unter reichlichem Aufstampfen und lautem Zusammenschlagen der Schilde und Lanzen.[5]) Dazu sangen sie ihr altes,

---

lustrium festum erat apud Romanos, quo res divinas armati faciebant ac dum sacrificarent tubis canerent. Ueber die Aufführung des Ludus Troiae durch die römischen Knaben s. oben S. 382; über die Oertlichkeit des Armilustrium Hülsen bei Pauly-Wissowa, Real-Encycl. II 1189 f.

[1]) Direkt bezeugt das nur Lyd. de mens. IV 42 für den 23. März (*καθαρμὸς σάλπιγγος καὶ κίνησις τῶν ὅπλων*), es geht aber daraus hervor, dass dabei der in der *curia saliorum* auf dem Palatin (oben S. 480 A. 6) aufbewahrte sog. Lituus des Romulus, der thatsächlich vielmehr eine Tuba war (Mommsen, Staatsr. III 386, 6), eine Rolle spielte (Fast. Praen. z. 23. März: *[feriae] Martis. hic dies appeltatur ita, quod in atrio sutorio tubi lustrantur, quibus in sacris utuntur* [ebenso Varro de l. l. VI 14]. *Lutatius quidem clavam eam ait esse in ruinis Pala[ti i]ncensi a Gallis repertam, qua Romulus urbem inauguraverit;* auf den Palatin weist auch Fest. p. 352: *[tubilustria] quibus diebus adscriptum in [fastis est, in atr]io sutorio agna tubae [lustrantur, quos] tubos appellant, quod genus [lustrationis ex] Arcadia Pallanteo trans-[latum esse dicunt]*) und dass an den mit Q(*uando*) R(*ex*) C(*omitiavit*) F(*as*) bezeichneten Tagen (24. März u. 24. Mai), welche Nachtage zu den beiden Tubilustria darstellen (oben S. 372), ausser dem Rex auch die Salier in Thätigkeit sind (Fest. p. 178).

[2]) Fest. p. 352: *tubicines etiam hi appellantur, qui sacerdotes viri speciosi publice sacra faciunt tubarum lustrandarum gratia.* Varro de l. l. V 117: *tubae a tubis, quos etiam nunc ita appellant tubicines sacrorum;* nach Gell. I 12, 7 hat *tubicinis sacrorum filia vacatio* vom Amt der Vestalin wie die *sponsa pontificis.* Inschriften von Tubicines sacrorum p. R. CIL IX 3609. X 5393 f. 6101.

[3]) Mommsen, Staatsr. III 567 f.

[4]) *διὰ τῆς πόλεως ἄγουσι τοὺς χοροὺς εἴς τε τὴν ἀγορὰν καὶ τὸ Καπιτώλιον καὶ πολλοὺς ἄλλους ἰδίους τε καὶ δημοσίους τόπους* Dion. Hal. II 70, 2; von letzteren kennen wir noch das Comitium und das Armilustrium (oben S. 481 A. 6); dass sie auch auf dem Pons Sublicius tanzten, ist nicht bezeugt, denn Serv. Aen. II 166: *pontifices a ponte sublicio . . appellatos tradunt, sicut saliorum carmina loquuntur,* besagt nur, dass die Etymologie aus Aelius Stilos Kommentar zum Salierliede stammt, und Catull. 17, 5: *pons . . ., in quo vel Salisubsili sacra suscipiantur* bezeichnet nur den plumpen Stampftanz der Salier als gute Belastungsprobe für eine Brücke.

[5]) Plut. Numa 13: *ἡ δὲ ἀκμὴ τῆς ὀρχήσεως ποδῶν ἔργον ἐστίν· κινοῦνται γὰρ ἐπιτερπῶς, ἑλιγμούς τινας καὶ μεταβολὰς ἐν ῥυθμῷ τάχος ἔχοντι καὶ πυκνότητα μετὰ ῥώμης καὶ κουφότητος ἀποδιδόντες.* Dion. Hal. II 70, 5 *κινοῦνται γὰρ πρὸς αὐλὸν* (ebenso III 32, 4, kaum richtig, da die *tubae* zu den Saliern gehören; s. oben A. 1 und Calp. ecl. 1, 65) *ἐν ῥυθμῷ τὰς ἐνοπλίους κινήσεις τοτὲ μὲν ὁμοῦ, τοτὲ δὲ παραλλάξ.* Fest. p. 270 *redantruare dicitur in saliorum exultationibus, quod cum praesul amptruavit, id est motus edidit, ei referuntur invicem iidem motus. Lucilius ‚praesul ut amptruat hinc, ita vulgus redamptruet inde'.* Liv. I 20, 4 *cum tripudiis sollemnique saltatu,* vgl. Serv. Aen. VIII 663. Lact. inst. I 21, 45. Hor. carm. IV 1, 28 *in morem salium ter quatient humum*

ihnen selbst nicht mehr verständliches (Quintil. I 6, 40) Lied,[1]) eine Art von Litanei, bestehend aus Anrufungen teils der römischen Staatsgötter im allgemeinen[2]) teils jedes einzelnen von ihnen, vielfach unter uralten, von den späteren Erklärern missverstandenen Indigitationsformen.[3]) Opferhandlungen waren mit diesen Salierumzügen wohl kaum verbunden,[4]) beschlossen aber wurde jeder Festtag durch ein Festmahl, das die Priester in irgend einem dem Orte ihres jeweiligen Auftretens nahe gelegenen Tempel abzuhalten pflegten.[5]) In der Kaiserzeit ist der Dienst der Salier, wie der aller Priestertümer, zum Kaiserkulte in Beziehung gesetzt worden, und zwar in der Weise, dass unter die Anrufungsformeln des Salierliedes auch solche an die Divi imperatores und den Genius des regierenden Kaisers, vereinzelt auch an nicht consecrierte verstorbene Angehörige des Kaiserhauses aufgenommen wurden (s. oben S. 285 Anm. 8).

Den Saliern steht nach Alter und Organisation sehr nahe die dem Dienste des Gottes Faunus geweihte Wolfsgilde[6]) der Luperci, auch sie ein Doppelpriestertum, bestehend aus zwei gleichartigen Genossenschaften, von denen von Haus aus die eine zur palatinischen, die andere zur quirinalischen Gemeinde gehörte. Diese Genossenschaften waren aber ursprünglich nicht nur jede an ihre Gemeinde, sondern auch an ein bestimmtes Geschlecht derselben gebunden, und die Erinnerung daran hat sich für alle Zeiten in den Namen der beiden Sodalitäten, Luperci Quinctiales und

---

[1]) Die Bruchstücke bei C. M. Zander, Carminis Saliaris reliquiae, Lund. 1880. B. Maurenbrecher, Jahrb. f. Philol. Suppl. XXI (1894) 315 ff.; vgl. namentlich Jordan, Krit. Beiträge z. Gesch. d. lat. Sprache S. 211 ff.

[2]) Paul. p. 3: *axamenta dicebantur carmina saliaria, quae a saliis canebantur* (so Dacier, *componebantur* Hss.) *in omnes deos* (so O. Müller, *homines* Hss.) *composita; nam in deos singulos versus facti a nominibus eorum appellabantur, ut Ianii Iovii* (*Ianii Iovii* Preller, *Ianuli* Hss.) *Iunonii Minervii*; s. auch Wissowa, Real-Encycl. II 2624.

[3]) z. B. Janus als *duonus cerus* (Varro de l. l. VII 26, vgl. Paul. p. 122), Juppiter als *Lucetius* (Macr. S. I 15, 14, vgl. Ter. Scaur. p. 28 K. und oben S. 100 A. 3), Juno als *Lucia Volumnia* (so wohl zu lesen, Varro de l. l. IX 61), Mars mit der Anrufung *Mamuri Veturi* (Varro de l. l. VI 49, vgl. Paul. p. 131), aus der dann die Geschichte vom Verfertiger der falschen Ancilia Mamurius Veturius und der Aufnahme seines Namens ins Salierlied sowie die entsprechende Benennung der beim Brauche des Winteraustreibens geprügelten Figur (s. über die Mamuralia oben S. 134 A. 2) abgeleitet sind.

[4]) Das Vorkommen des Wortes *insicia* im Salierliede (Varro de l. l. V 110) beweist dafür nichts, noch weniger die Erwähnung des Wortes *molucrum* in Aelius Stilos Kommentar (Fest. p. 141).

[5]) Im Tempel des Mars Ultor speisen sie in dem von Suet. Claud. 33 erwähnten Falle; vgl. Fest. p. 329: *salios, quibus per omnis dies ubicumque manent . . amplae ponuntur cenae*; die von den Pontifices Vestae im 4. Jahrhundert wiederhergestellten *mansiones saliorum Palatinorum* (CIL VI 2158) waren wohl kaum Stationshäuser, sondern ein Ersatz für die alte *curia Saliorum in Palatio* (oben S. 480 A. 6). Ueber die *cenae saliares* s. oben S. 429 A. 4.

[6]) *Lupercus* = *lupus* fasst Cicero pro Cael. 26, wenn er die Luperci bezeichnet als *fera quaedam sodalitas et plane pastoricia atque agrestis germanorum lupercorum* (d. h. echter Wölfe); das Wort kann auch etymologisch nichts andres bedeuten, wie Jordan, Krit. Beitr. S. 164 f. gegenüber den bei Marquardt, Staatsverw. III 439, 4 zusammengestellten anderweitigen Deutungsversuchen richtig ausführt. Was dazu führte, die Priester des Gottes als Wölfe zu bezeichnen, wird sich kaum mehr ermitteln lassen; davor, die Ursache in der Bedeutung des von ihnen verehrten Gottes zu suchen, warnt der Umstand, dass die gleiche Bezeichnung, nur in der samnitischen Form *hirpi* (Paul. p. 106. Strabo V 250), für die Priester des Gottes vom Berge Soracte vorkommt (Plin. n. h. VII 19 = Solin. 2, 26. Serv. Aen. XI 785), der seinem Wesen nach von Faunus sehr verschieden ist (s. oben S. 191). Die ἄρκτοι, ταῦροι, ἵπποι, μέλισσαι griechischer Gottesdienste helfen, so nahe die Vergleichung liegt, nicht weiter.

Luperci Fabiani, erhalten;[1]) eine dritte zu Ehren Caesars im J. 710 = 44 errichtete Genossenschaft, die der Luperci Julii, ist bald wieder aufgehoben[2]) und auch von Augustus nicht erneuert worden, da sich der Kaiserkult andere Formen schuf. Wie stark jede Genossenschaft war, ist nicht überliefert, doch wird die Zwölfzahl durch die Analogie der Salier und Arvalbrüder nahegelegt;[3]) ob der mehrfach erwähnte Magister der Luperci[4]) der Gesamtpriesterschaft oder nur einer der beiden Abteilungen vorstand, ist nicht mit Sicherheit zu sagen, doch ist das erstere deshalb wahrscheinlich, weil bei den Luperci die Verschmelzung der beiden ursprünglich selbständigen Priestertümer oder vielmehr das Aufgehen des quirinalischen in dem palatinischen sehr viel vollständiger erfolgt ist, als bei den Saliern. Während in den Inschriften die Salier regelmässig als Salii Palatini oder Collini bezeichnet sind, finden wir nur ganz ausnahmsweise dem Worte *lupercus* die Sonderbezeichnung hinzugefügt,[5]) von getrennten Diensträumen oder Ritualbüchern haben wir keine Kunde, vor allem aber konzentriert sich der ganze Dienst der Gesamtpriesterschaft auf das eine untrennbar mit dem Palatin verbundene Fest der Lupercalia: es hat also wohl nicht, wie bei den Saliern, eine Vereinigung ursprünglich selbständig nebeneinander bestehender Priestersodalitäten stattgefunden, sondern mit dem Dienste des Faunus am Lupercal ist bei Abschluss des Synoikismos ausser den palatinischen Quinctiern auch ein Geschlecht der Hügelgemeinde, das der Fabier, betraut worden, und daraus ist die Zweiteiligkeit der nur einem Dienste gewidmeten Priesterschaft erwachsen.[6]) Die Lupercalienfeier (s. oben S. 172 f.) wird nicht allein von den Luperci vollzogen, die ganze im Pontificalcollegium vereinigte Staatspriesterschaft ist an ihr beteiligt (oben S. 445 A. 8), aber das Opfer eines Bockes und eines Hundes vollziehen die Luperci selbst,[7]) und ihre spezielle Aufgabe ist der vom

[1]) *Fabiani* und *Quintiliani* nennt Paul. p. 87 (bei Fest. p. 257 b, 15 ist im Farnesinus nur *Quincti*, nicht wie O. Müller gibt, *Quinctili* erhalten), Fabier und Quintilier Ovid. fast. II 377 ff. Vict. origo 22, 1, nur die ersteren Prop. IV 1, 26; die Zugehörigkeit der Fabier zur Quirinalgemeinde steht durch Liv. V 46, 2. 52, 3 fest. Dass aber die anderen Luperci nicht zu den Quintilii, sondern zu den Quinctii gehörten und *Quinctiales* hiessen, beweist die Inschrift eines *lupercus Quinctial(is) vetus* CIL VI 1933 und die glänzende Entdeckung Mommsen's (Röm. Forsch. I 17, vgl. Röm. Gesch. I 51 Anm.), dass das nur bei den Quinctiern und Fabiern vorkommende Praenomen *Kaeso* auf das *februis caedere* der Lupercalien hinweist.

[2]) Cass. Dio XLIV 6, 2. XLV 30, 2. Suet. Caes. 76; schon vor dem April 711 = 43 ist die Aufhebung erfolgt, Cic. Phil. XIII 31 und bei Non. p. 273, 5.

[3]) Vgl. auch Preller, Röm. Mythol. I 388, 3.

[4]) *Mag(ister) luperc(orum)* CIL X 6488. Notiz. d. scavi 1898, 406; *mag(ister) colleg(ii) lupercor(um)* CIL XIV 2105.

[5]) Nur CIL VI 1933 *lupercus Quinctial(is) vetus* und XI 3205 *lupercus Fabianus*.

[6]) Die sogenannte Ueberlieferung über die Einsetzung der Luperci und Gründung der Lupercalia s. bei Schwegler, Röm. Gesch. I 351 f. 386; vor dem wüsten Aufsatze von G. F. Unger, Rhein. Mus. XXXVI 1881 S. 50 ff., dem auch Crusius ebd. XXXIX 1884 S. 164 ff. zu viel vertraut, ist eindringlich zu warnen.

[7]) Die Annahme, dass der von Ovid. fast. II 282 als beteiligt erwähnte Flamen Dialis das Opfer dargebracht habe, ist unhaltbar, weil dieser Priester weder Ziege noch Hund berühren darf (Gell. X 15, 12. Plut. Qu. Rom. 111); das Hundeopfer bezeichnet Plut. Rom. 21; Qu. Rom. 68 (vgl. 111) direkt als von Luperci dargebracht, bei dem des *caper* (Serv. Aen. VIII 343. Val. Max. II 2, 9. Ovid. fast. II 445, fälschlich *capella* ebd. 361; *αἶγες* Plut. Rom. 21) wird der Opfernde nicht ausdrücklich genannt. Vgl. Varro de l. l. V 85: *luperci quod Lupercalibus in lupercali sacra faciunt*. VI 13: *Lupercalia dicta quod in Lupercali luperci sacra faciunt*.

Lupercal ausgehende und bei ihm endende, über die Sacra via führende Umlauf um den Fuss des Palatin, bei welchem sie gesalbt und nackt bis auf ein um die Hüften geschlagenes Ziegenfell auftreten und mit den aus der Haut des geopferten Bockes geschnittenen Riemen (*februa*) die ihnen entgegentretenden Frauen in die hohle Hand schlagen, was diesen Fruchtbarkeit und leichte Entbindung verleihen soll.[1]) Dieser für den Geschmack späterer Zeiten ans Burleske streifende Aufzug, von dem die Luperci selbst den Namen Böcke (*creppi*, Paul. p. 57) erhielten,[2]) hat schon, ehe er den Spott und die Entrüstung der christlichen Schriftsteller hervorrief,[3]) für das römische Schicklichkeitsgefühl etwas Anstössiges gehabt, und dies hat wohl dazu beigetragen, dass das Priestertum der Luperci am Ende der Republik zwar nicht wie andere einging, aber Leuten niederen Standes, sogar Freigelassenen, anheimfiel (oben S. 421 A. 7) und auch bei der Reform der Priesterordnung durch Augustus[4]) nicht wie die übrigen alten Sodalitäten dem senatorischen Stande vorbehalten, sondern zu den ritterlichen Priestertümern geschlagen wurde (oben S. 422). Für diesen Stand aber hat es eine derartige Bedeutung gewonnen, dass es für solche Leute, denen der Kaiser das Ritterpferd verliehen hatte, eine besondere Auszeichnung war, als Ehrenmitglied in die Luperkersodalität aufgenommen zu werden[5]) und als solches einmal den Festumlauf mitzumachen,[6]) und die Lupercalia geradezu, wie die Transvectio equitum am 15. Juli, zu einem Spezialfeste des Ritterstandes wurden.[7])

Wie die Luperci für den Sühnumlauf um die Stadt, so sind die Fratres Arvales eingesetzt zur Feier des Flurumganges im Frühlinge, der die Saaten vor aller Gefahr schützen soll:[8]) es war eine Genossen-

[1]) Dion. Hal. I 80. Plut. Rom. 21; Caes. 61; Qu. Rom. 68. Paul. p. 57. Justin. XLIII 1, 7. Nicol. Dam. vita Caes. 21; aetiologische Versuche zur Deutung der Nacktheit und des Schlagens mit den Riemen bei Ovid. fast. II 267 ff. Val. Max. II 2, 9. Serv. Aen. VIII 343. 663 u. a.; dass die Schläge in die hohle Hand erfolgten, zeigen Juven. 2, 142 und Plut. Caes. 61; die Sacra via erwähnt Augustin. de civ. dei XVIII 12 (vgl. über die Linie des Umlaufes auch Tac. ann. XII 24).

[2]) Auf dieses halbtierische Auftreten geht wohl (trotz Mommsen, Röm. Forsch. II 38 A. 33) der etwas gesuchte Ausdruck Varros de l. l. VI 34: *lupercis nudis lustratur antiquum oppidum Palatinum gregibus humanis cinctum* (*a regibus Romanis moenibus cinctum* Mommsen).

[3]) Lact. inst. I 21, 45. Prud. peristeph. X 161 ff.; contra Symm. II 862 f.

[4]) Einen Versuch zur Hebung des Priestertums stellt es jedenfalls dar, wenn *Augustus Lupercalibus vetuit currere imberbes*, Suet. Aug. 31.

[5]) Die Ergänzung des Ursinus bei Fest. p. 257ᵇ 16 f. *quorum num[erum postea auctum esse, quia ho]noris gratia [multi in lupercis adscribebantur]* erhält durch die in Anm. 6 erwähnten Inschriften ihre Bestätigung und Erläuterung.

[6]) So verstehe ich den *eques Romanus, qui et lupercus cucurrit* CIL VI 2160 und die in Caesarea Mauret. zweimal (CIL VIII 9405 f. und Ephem. epigr. V 1011) vorkommende Bezeichnung *equo publico exornato sacrisque lupercalibus functo*, auch der *lupercus desig(natus)* CIL XIV 3442 weist auf ein solches Verhältnis hin; dass die ausserhalb Roms zerstreut vorkommenden Luperci (CIL III 1868. X 1712. XII 3183. 3184. Orelli-Henzen 6008) nicht dem municipalen, sondern dem römischen Gottesdienste angehören, hat Henzen, Annali d. Inst. 1863 S. 279 f. mit Recht hervorgehoben.

[7]) Val. Max. II 2, 9: *equestris vero ordinis iuventus omnibus annis bis urbem spectaculo sui sub magnis auctoribus celebrabat. Lupercalium enim mos a Romulo et Remo incohatus est . . . trabeatos vero equites idibus Iuliis Q. Fabius transvehi instituit.* Daher erklärt es sich auch, dass die römische Ritterschaft die Statue des Drusus, Sohnes des Tiberius, beim Lupercal aufstellt (CIL VI 912b 9, wo nach p. 841 zu lesen ist *in Lupercali p[osita]*).

[8]) Varro de l. l. V 85: *fratres Arvales*

schaft von 12 Mitgliedern, uralten Ursprunges, aber am Ende der republikanischen Zeit so vollständig verfallen, dass die durch Augustus in der Zeit zwischen 718 = 36 und 733 = 21 herbeigeführte[1]) Neugründung des Dienstes nicht überall mehr das alte Ritual vollständig herstellen konnte.[2]) Das alte Marsfest der Ambarvalia (oben S. 130), bei dem die Opfertiere, Stier, Schafbock und Schwein, um die ganze römische Feldmark herumgeführt wurden (Serv. Ecl. 3, 77, vgl. 5, 75. Macr. S. III 5, 7), war seit der grösseren Ausdehnung der letzteren in dieser Form nicht mehr durchführbar und, ähnlich wie es bei den Terminalia (S. 125) und Robigalia (S. 162) geschah, aufgelöst worden in eine Reihe von Opfern an bestimmten Örtlichkeiten der Grenze des *ager Romanus antiquus*, wobei seit dem Erlöschen des Priestertums der Arvalbrüder in der späteren republikanischen Zeit die Pontifices fungierten.[3]) An einem dieser Grenzpunkte, beim fünften Meilenstein der Via Campana, lag seit Augustus das Heiligtum und der Hain, an den sich der Dienst der von neuem ins Leben gerufenen Arvalbrüderschaft knüpfte;[4]) mit der Vollziehung des Grenzumganges ist das Opfer der Suovetaurilia und die Beziehung des Kultes auf Mars weggefallen,[5]) der Götterdienst der Arvalen gilt der als eine Indigitation der Ceres anzusehenden Dea Dia (oben S. 161), und ihr feiern sie alljährlich im Mai, wo die Saaten der Ernte entgegenreifen, das Fest der Fürbitte für das Gedeihen der Felder und Fluren, das an die Stelle der alten Ambarvalia getreten ist.[6]) Wie diese ist es ein Wandelfest, das der Magister

---

dicti, qui sacra publica faciunt propterea, ut fruges ferant arva, a ferendo et arvis fratres arvales dicti (folgt eine zweite Etymologie von *fratria*). Paul. p. 5: *ambarvales hostiae dicebantur, quae pro arvis a duodecim* (so Augustinus, *a duobus* Hss.) *fratribus sacrificabantur.*

[1]) Ueber die Zeit s. E. Hula, Arch. epigr. Mitt. aus Oesterr. XV 1892, 23 ff. und E. Bormann, Benndorf-Festschrift (1898) S. 283 ff.

[2]) Erst an diese Arvalbrüder der Kaiserzeit knüpft die zur Erklärung des Brudernamens und der Zwölfzahl aufgestellte Hypothese des Masurius Sabinus über die Entstehung der Priesterschaft an (Gell. VII 7, 8. Plin. n. h. XVIII 6; vgl. Fulg. de abstrus. serm. p. 560 Merc.); die auf diese Hypothese gegründeten Kombinationen von E. Hoffmann, Die Arvalbrüder, Breslau 1858 (die durch die Wiederholung Jahrb. f. Philol. CLV 1897, 55 ff. nicht besser geworden sind) und E. Baehrens, Jahrb. f. Philol. CXXXI 1885, 785 ff. sind in die Luft gebaut.

[3]) Strabo V 230: *μεταξὺ γοῦν τοῦ πέμπτου καὶ τοῦ ἕκτου λίθου τῶν τὰ μίλια διασημαινόντων τῆς Ῥώμης καλεῖται τόπος Φῆστοι. τοῦτον δὲ ὅρον ἀποφαίνουσι τῆς τότε Ῥωμαίων γῆς, οἵ θ' ἱερομνήμονες θυσίαν ἐπιτελοῦσιν ἐνταῦθά τε καὶ ἐν ἄλλοις τόποις πλείοσιν ὡς ὁρίοις αὐθημερόν, ἣν καλοῦσιν Ἀμβαρουίαν.*

[4]) Die bei den Ausgrabungen an dieser Stelle gemachten reichen Funde, namentlich von Protokollen über die Sitzungen und Kulthandlungen der Arvalen, sind veröffentlicht und kommentiert von G Marini, Gli Atti e Monumenti dei Fratelli Arvali, Roma 1795. W. Henzen, Acta fratrum Arvalium quae supersunt, Berolini 1874, auch CIL VI p. 159 ff. nr. 2023—2119; Nachträge bis 1892 von Hülsen, Ephem. epigr. VIII p. 316 ff., neuere Funde Notiz. d. scavi 1894, 362. 1897, 453. 1898, 120 ff. 1899, 267 f.; zur Ergänzung und Anordnung s. E. Hula, Archaeol. epigr. Mitteil. aus Oesterr. XVII 1894, 67 ff. D. Vaglieri, Notiz. d. scavi 1892, 267 ff. 1897, 309 ff.

[5]) Nur bei dem aussergewöhnlicher Prodigien wegen abgehaltenen *lustrum missum* (oben S. 328) hat sich der alte Ritus erhalten: obenan steht das Opfer von Suovetaurilia, das nur dem Mars gelten kann (vgl. Oldenberg, De sacris fratrum Arvalium quaestiones, Diss. Berolini 1875 S. 42 ff. und oben S. 349 A. 6), dann erst folgt ein Opfer an Dea Dia, die also auch beim Hauptfeste der Arvalen aus ursprünglich zweiter Stelle erst nachträglich an die erste gerückt ist; darum wendet sich auch der uralte Kultgesang der Arvalen nicht an Dea Dia sondern an Mars.

[6]) Die Identität des Arvalenfestes mit den Ambarvalia ist von Mommsen (Röm. Tribus S. 17 A. 99[a]; Grenzboten 1870 I 166). Henzen (Acta S. 46 ff.), Jordan (Krit. Beitr. S. 200 ff.), De Rossi (Roma sotterranea III 690 f.), Usener (Religionsgesch. Untersuch.

der Arvalen alljährlich im ersten Monate des von einer Aussaat bis zur anderen laufenden [1]) Amtsjahres der Brüderschaft in feierlicher Form [2]) auf drei bestimmte Tage des Maimonats [3]) ansetzt, von denen der mittlere der eigentliche Festtag ist und allein im Haine und Heiligtume der Göttin begangen wird, während der durch einen festfreien Tag von ihm getrennte (oben S. 370) erste den Vorbereitungen dient und der unmittelbar auf den Haupttag folgende dritte nur eine Schlussfeier bildet, beides in Rom im Hause des Obmannes der Brüderschaft veranstaltet. [4]) Das Opfer, das der Magister und der Flamen der Brüderschaft am Haupttage der Dea Dia darbringen, besteht aus einem gemästeten Schafe (*agna opima*) samt den einleitenden Opfern von *porcae piaculares duae* (wegen der verschiedenen im Haine vorzunehmenden Arbeiten, *luci coinquendi et operis faciundi*) und einer *vacca honoraria alba* (oben S. 349); umgeben aber ist dies Opfer von einer langen Reihe zum guten Teile den amtierenden Brüdern nicht minder als uns dunkler Ceremonien; [5]) nur die Rolle, welche dabei vorjährige und diesjährige Kornähren spielen, die am ersten Tage von den Brüdern durch Berühren geweiht, am zweiten im Kreise der Brüder von Hand zu Hand gereicht, am dritten endlich auf den Altar der Göttin gesetzt werden, ist leicht verständlich als Dank für die vorjährige und Fürbitte für die diesjährige Ernte; den Abschluss der Feier im Tempel bildet die bei geschlossenen Thüren von den Brüdern vorgenommene Absingung ihres alten, an die Lares und Mars gerichteten Kultgesanges, [6]) die sie mit einem altertümlichen Tanze im Dreischritt begleiten (*carmen descindentes tripodaverunt*). Auch Spiele werden am Spätnachmittage dieses Tages abgehalten, die ganz den Typus der alten sacerdotalen Spiele (oben S. 383) wiedergeben; das gemeinsame Festmahl fehlt an keinem der drei Tage, am Haupttage werden sogar *gustatio, prandium* und *cena* von den Brüdern gemeinsam und auf Kosten der Kasse des Collegiums (s. oben

---

I 298) mit Recht verfochten worden gegen Marini, Atti pref. p. XXIX. Huschke, Röm. Jahr S. 63. O. Hirschfeld, Götting. gel. Anz. 1869, 1501 f. Oldenberg a. a. O. S. 20 ff.

[1]) Dass ursprünglich die Saturnalien das Amtsneujahr der Arvalen waren, zeigt die Wahl des Magisters für die Zeit *ex Saturnalibus primis ad Saturnalia secunda* (vgl. Marini a. a. O. S. 275 ff.).

[2]) Henzen, Acta S. 4 ff., dazu Oldenberg a. a. O. S. 4 ff. und über die Worte *sub divo columine* F. Leo, Archiv f. Lexikogr. X 1897, 273 ff.

[3]) Seit der Zeit Vespasians fällt das Fest (mit einer Ausnahme CIL VI 2067, 46 ff. vom J. 90) abwechselnd auf den 17., 19., 20. und 27., 29., 30. Mai, vorher finden wir ein starkes Schwanken; vgl. Hula, Arch. epigr. Mitteil. aus Oesterr. XV 26. Hülsen, Ephem. epigr. VIII p. 321.

[4]) Das ganze Detail der Festfeier nach den Protokollen erläutert von Henzen, Acta S. 10 ff., dazu Oldenberg a. a. O. S. 7 ff.

[5]) Dazu gehört besonders die rätselhafte Rolle, welche irdene Töpfe (*ollae*; solche von sehr roher Technik, nur mit der Hand geformt, sind im Arvalenhaine gefunden worden, vgl. M. St. De Rossi, Giornale arcadico LVIII 1868 S. 136 Taf. IV) als Objekt der Verehrung (*sacrum fecerunt ollis* und *ollas precati sunt* heisst es) spielen, um schliesslich aus der geöffneten Thür des Tempels den Weg hinuntergeworfen zu werden; unverständlich sind auch die *lumemulia cum rapinis* (Buecheler, Archiv. f. Lexikogr. I 109 ff.), welche die Brüder empfangen, und die Bedeutung der am Schlusse des Festmahles des dritten Tages wiederkehrenden Notiz, dass die Brüder *tuscanicos contigerunt*, die sie durch ihre Kalatoren nach Hause schicken (Henzen, Acta S. 44).

[6]) Der Text u. a. CIL I 28. Buecheler, Anthol. epigr. nr. 1. Schneider, Exempla nr. 392 mit Litteraturangaben; neueste Behandlung von Birt, Archiv f. Lexikogr. XI 149 ff. R. Roselli, Il carmen fratrum Arvalium, Acireale 1901.

S. 429 A. 4) eingenommen, die beiden ersten in ihrem Amtslokale beim Heiligtume der Dea Dia, die letztere in Rom im Hause des Magisters. Dieses Fest ist die einzige regelmässige Kulthandlung alter Satzung, die die Arvalen im Laufe des Jahres vornehmen; was die Protokolle (abgesehen von geschäftlichen Verhandlungen, z. B. über Cooptation neuer Mitglieder) sonst noch verzeichnen, sind entweder ausserordentliche Akte, wie die Darbringung von Piacularopfern[1]) und die Abhaltung von Lustrationen wegen vorgefallener Prodigien[2]), oder in die sacrale Form von Gelübde und Opfer eingekleidete Loyalitätskundgebungen gegen den Kaiser und sein Haus,[3]) die in ähnlicher Art und Fülle auch in allen übrigen Priesterschaften der Kaiserzeit üblich gewesen sein müssen (s. oben S. 73 f.)

Der glückliche Zufall, der uns die Protokolle der Arvalbrüder in grossen Bruchstücken erhalten hat, hat uns einen tiefen Einblick nicht nur in Bestimmung und Thätigkeit dieser Priesterschaft, sondern überhaupt in das ganze Leben der Priestertümer in der Kaiserzeit und zum Teil auch in die Grundlagen der römischen Priesterverfassung gewährt. Wie wenig wir ohne jenen aussergewöhnlichen Glücksfall von den Arvalbrüdern wissen würden, zeigt das Beispiel der S o d a l e s T i t i i, deren Geschichte der der Arvalen sehr ähnlich ist: ebenfalls zur ältesten Religionsordnung gehörig, waren sie lange vor Augustus eingegangen, um von diesem wieder erneuert[4]) und unter die vornehmen Priestertümer senatorischen Ranges eingereiht zu werden, denen auch die Kaiser selbst regelmässig als Mitglieder angehörten. Aber wiewohl wir eine ganze Reihe von Trägern dieses Priestertums aus Inschriften kennen,[5]) so wissen wir doch weder, welche Ceremonien ihnen zur Ausübung übertragen waren, noch welchem Gotte sie dienten; der Name, das einzige, was geblieben ist, ist nicht so durchsichtig wie der der Arvalbrüder.[6]) Die seit Augustus herrschende Meinung brachte ihn mit weiland König Titus Tatius zusammen und liess die Sodales Titii entweder von diesem selbst oder nach seinem Tode von Romulus zur Pflege der durch diesen König vertretenen sabinischen Gottesdienste eingesetzt sein.[7]) Auf Grund dieser Auffassung wurde die im J. 14 n. Chr. nach dem Tode des Augustus für die Verehrung der beiden Divi der *gens Iulia* neu geschaffene Priesterschaft (s. oben S. 287) nach ihrem Vorbilde organisiert und benannt;[8]) es sind die S o d a l e s

---

[1]) Henzen, Acta S. 128 ff.

[2]) Henzen a. a. O. S. 140 ff. mit den wichtigen Ausführungen von Oldenberg a. a. O. S. 41 ff. (s. auch oben S. 328).

[3]) Henzen a. a. O. S. 49 ff. 89 ff., dazu Oldenberg a. a. O. S. 30 ff.

[4]) Für die Arvalbrüder wie für die Titier wird die Thatsache, dass sie lange vor Augustus zu bestehen aufgehört hatten, bewiesen durch das Fehlen jeder Erwähnung aus republikanischer Zeit mit Ausnahme von Varro de l. l. V 85, die Wiederherstellung durch Augustus folgt aus dem Umstande, dass dieser Kaiser beiden Priestertümern angehört (Monum. Anc. 1, 46).

[5]) CIL III 174 (*sodalis Titiensis*). 2974 f. 3419. VI 1343. VIII 7050. 12442. XIV 3518, vgl. auch VI 934 (Weihung der *sodales Titi* zu Ehren Vespasians).

[6]) Varro de l. l. V 85: *sodales Titii dicti <a titiis avibus>* (die Ergänzung von Laetus). *quas in auguriis certis observare solent* (dazu Buecheler, Archiv f. Lexikogr. II 118 f.).

[7]) Tac. ann. I 54: *addito sodalium Augustalium sacerdotio, ut quondam Titus Tatius retinendis Sabinorum sacris sodales Titios instituerat;* hist. II 95: *Augustales ... quod sacerdotium, ut Romulus Tatio regi, ita Caesar Tiberius Iuliae genti sacravit.*

[8]) Tac. aa. OO.; Cass. Dio LVI 46, 1 gibt das Wort *sodales* mit *θιασῶται* wieder.

Augustales, eine vornehme Genossenschaft von zunächst 21 ordentlichen Mitgliedern, zu denen der Kaiser Tiberius mit den Prinzen Drusus, Claudius und Germanicus *supra numerum* hinzutrat;[1]) die Mitgliederzahl ist später bis auf 28 gestiegen, indem sowohl die eben erwähnten 4 überzähligen Stellen als mehrere andere später eingerichtete dauernd bestehen blieben,[2]) der Dienst erfuhr insofern eine Erweiterung, als nach der Consecration des Claudius die Verehrung auch dieses neuen Divus derselben Genossenschaft zugewiesen wurde, die nunmehr sowohl die *sacra* des julischen Geschlechtes bei Bovillae, als die des claudisch-domitischen bei Antium wahrnahm;[3]) seitdem heissen sie mit vollem Namen *sodales Augustales Claudiales*,[4]) wenn sich daneben auch der kürzere Name *sodales Augustales* noch im Übergewichte erhält.[5]) In derselben Weise ist dann eine neue Genossenschaft, die **Sodales Flaviales**, für den Kult des Divus Vespasianus eingesetzt worden, die sich nach der Consecration des Titus zu *sodales Flaviales Titiales* erweiterte.[6]) Für das Bestehen einer gleichen Priesterschaft zum Dienste der Divi Nerva und Trajan besitzen wir keine Beweise, da aber nach Hadrians Tode **Sodales Hadrianales** geschaffen wurden,[7]) so ist es, da Nerva, Trajan und Hadrian durch die Reihe der Adoptionen gewissermassen eine Familie bilden, nach Analogie der älteren Priesterschaften dieser Art wahrscheinlich, dass bei der Consecration Nervas eine neue dritte Genossenschaft eingesetzt worden war, die nachher dazu den Kult erst des Trajan und dann auch des Hadrian übernahm und mit vollem Namen *sodales Cocceiani Ulpiales Hadrianales* geheissen haben müsste; dass sich diese Priesterschaft weiterhin abgekürzt nur *sodales Hadrianales* nannte, ist ein Vorgang, für den die Bezeichnungsweise der übrigen Sodalitäten des Kaiserkultes mehrfache Parallelen bietet, und dass uns keine inschriftlichen Belege für die *sodales Cocceiani* und *sodales Cocceiani Ulpiales* erhalten sind, kann Zufall sein.[8]) Beschlossen wurde die Reihe dieser

---

[1]) Dass nicht die Normalzahl 25 war und davon 4 Stellen für den Kaiser und die Prinzen reserviert wurden, sondern dass diese Stellen zur stiftungsmässigen Zahl hinzutraten, zeigt sowohl Tac. ann. I 54 *sorte ducti e primoribus civitatis unus et viginti, Tiberius Drususque et Claudius et Germanicus* ***adiciuntur*** als besonders Suet. Claud. 6 *senatus quoque ut ad numerum sodalium Augustalium sorte ductorum* ***extra ordinem*** *adiceretur censuit.* Die Frage, wie man zu der Zahl 21 kam, ist noch offen, dass es die der Sodales Titii gewesen wäre, ist schwer zu glauben, man möchte für diese eher nach Analogie der Fetialen 20 Mitglieder annehmen.

[2]) Das zeigt das erhaltene grosse Bruchstück eines Mitgliederverzeichnisses der Sodalität CIL VI 1984 (andere kleinere Bruchstücke von Protokollen über die Cooptationen CIL XIV 2392—2399), vgl. Dessau, Ephem. epigr. III S. 206 f. und oben S. 416 A. 7.

[3]) Tac. ann. II 41. III 64. XV 23.

[4]) CIL V 6977-6981. VI 332. 1357. 1509. 1987. XI 3367.

[5]) Dessau a. a. O. S. 211.

[6]) *collegium Flavialium* Suet. Dom. 4, *sodalis Flavialis* CIL III Suppl. 6813. VI 1333. XI 1430. XIV 2501. Mommsen, Inscr. Helv. 175, *sacerdotium Titialium Flavialium* CIL VI 2189, *sodalis Flavialis Titialis* CIL VIII 597. 7062, *sacerdos Titialis Flavialis* VI 1523 (die Ergänzung der Inschrift Röm. Mitt. XI 252 ist unsicher), *sodalis Titialis* CIL XI 5670. Röm. Mitt. V 300.

[7]) Hist. aug. Hadr. 27, 3, vgl. Anton. Pius 5, 2. Die Inschriften sind sehr zahlreich: CIL III 1071 f. 6154. V 1969. 2112. 7783. VI 1332. 1408 f. 1415. 1429. 1502 f. 1518. 1575. 1577. X 408. 1123. 3724. XI 1432. 3365. XIV 2607. 2942. 3609 f. CIGr. 1327. Orelli 3174. Brambach CIRh. 463. Cagnat, L'année épigr. 1899 nr. 125.

[8]) Aus dem Schweigen der litterarischen Zeugen, namentlich des jüngeren Plinius, das Dessau a. a. O. S. 213 betont, möchte ich keine Schlüsse ziehen.

Sodalitäten durch die im J. 161 zu Ehren des Antoninus Pius erfolgte Schaffung von Sodales Antoniniani,[1]) auf die dann auch der Kult aller weiter noch folgenden Divi bis auf Alexander Severus überging[2]) und die demgemäss auch ihren Namen nach dem jeweiligen Umfange ihres Dienstes abänderten und verlängerten.[3]) Über Mitgliederzahl und Organisation der drei jüngeren Sodalitäten der Divi fehlt jede Nachricht, doch ist anzunehmen, dass sie in allen wesentlichen Punkten der ältesten, den Sodales Augustales, nachgebildet waren, ihr Dienst wird vorwiegend in der sacralen Feier bestimmter Gedenktage bestanden und sich an die stadtrömischen Tempel der betreffenden Divi (oben S. 286) angeschlossen haben.

Litteratur. Im allgemeinen Marquardt, Röm. Staatsverw. III 415 ff. Madvig, Verfassung und Verwaltung d. röm. Staates II 659 ff. 721 ff. Im besonderen über die Fetialen F. C. Conradi, De fecialibus et iure feciali populi Romani (1734), Scripta minora I 259 ff. G. Fusinato, Dei Feziali e del Diritto feziale [Atti d. Accad. dei Lincei ser. 3 vol. XIII], Roma 1884; über die Arvalbrüder Henzen, Acta fratrum Arvalium, Berolini 1874. G. Gatti in Ruggieros Dizionario epigrafico I 682 ff. Wissowa, Real-Encycl. II 1463 ff.; über die Sodales Divorum H. Dessau, Ephem. epigr. III S. 205 ff. E. Beurlier, Le culte impérial S. 81 ff.

---

[1]) Hist. aug. Anton. Pius 13, 4; M. Aurel. 7, 11; *sodales Antoniniani* in Inschriften CIL VI 1401. 1540. 1546. X 3724. 4750. XI 3365. Cagnat, L'année épigr. 1899 nr. 125.

[2]) Hist. aug. M. Aurel. 15, 4 (von L. Verus). 18,8 (Marc Aurel); Sept. Sev. 7, 8; Pertin. 15, 4 (Pertinax); Carac. 11, 6 (Caracalla); Alex. Sev. 63, 4 (Alexander Severus). Die Quellen haben entweder den Ausdruck, der betreffende Divus erhalte *sodales Antoninianos* (Hist. aug. M. Aurel. 15, 4 von L. Verus; 18, 8 von Marc Aurel; Carac. 11, 6 von Caracalla) oder sie berichten ausdrücklich die Umnennung (ebd. Pert. 15, 4: *Marciani sodales, qui Divi Marci sacra curabant, Helviani sunt dicti propter Helvium Pertinacem*, vgl. Sept. Sev. 7, 8), und auch die Angabe Alex. Sev. 63, 4: *dati sunt et sodales, qui Alexandriani appellati sunt*, ist nicht anders gemeint.

[3]) Inschriftlich begegnen die Kombinationen *Antoninianus Verianus* (CIL VI 1497. XI 1433. XIV 3609), *Antoninianus Verianus Marcianus* (CIL X 408), *Marcianus Antoninianus* (CIL VIII 7030. Notiz. d. scavi 1888, 236), *Aurelianus Antoninianus* (CIL V 3223. VIII 1222), *Aurelianus Antoninianus Verianus* (CIL V 2324), *Marcianus Aurelianus Commodianus Helvianus Severianus* (CIL VI 1365).

Anhang I.

Der römische Festkalender.

Vorbemerkung.

In Sp. 1 ist den von Caesar zugefügten Tagen ein * vorgesetzt.

In Sp. 2 wird der Tagescharakter der vorcaesarischen Zeit gegeben; die Abänderungen der caesarisch-augusteischen Epoche sind in [ ] beigesetzt; wo der eine oder andere Tagescharakter nicht überliefert, sondern nur durch Vermuthung erschlossen ist, ist er in ( ) eingeschlossen; Varianten, wie die Bezeichnung F·P (oben S. 371 A. 2), sind nicht berücksichtigt.

In Sp. 4 sind nicht nur die Tempelstiftungstage der republikanischen Zeit, sondern auch die wenigen bekannten Daten dieser Art aus der Kaiserzeit aufgenommen.

Sp. 5 gibt die Liste der Spieltage etwa in der Zeit der julisch-claudischen Kaiser; den Circustagen ist ein * beigefügt.

Sp. 6 enthält nur solche Gedenktage, die nachweislich oder wahrscheinlich den Charakter von *feriae publicae* getragen haben; der Bestand solcher Feiern, die meist nach kurzer Zeit wieder verschwanden, ist ein sehr wechselnder gewesen und unsere Kenntnis von ihnen eine ganz lückenhafte und zufällige.

Sp. 7 reproduziert die Tafel der Fest- und Spieltage aus dem Kalender des Philocalus und lässt erkennen, wieviel von den in Sp. 3—6 aufgeführten Feiern noch im 4. Jahrhundert bestand; Weglassungen, die nur dem Abschreiber zur Last fallen, sind mit dem Zeichen [ ] ergänzt.

Die allgemeine Erläuterung geben die Darlegungen oben S. 365 ff.; die den einzelnen Festen und Spielen beigesetzten Seitenzahlen verweisen auf die Stellen des Textes, an denen ausführlicher über sie gehandelt ist.

Januar

1 Datum	2 Tagescharakter	3 Feriae publicae ältester Ordnung	4 Natales templorum
1	F	. . . . . .	Aesculapius *in insula* S. 254. Vediovis *in insula* S. 191. Fortuna S. 211 A. 5.
2	F	. . . . . .	. . . . . .
3	C [(NP)]	. . . . . .	. . . . . .
4	C	. . . . . .	. . . . . .
5	F	. . . . . .	. . . . . .
6	F		
7	C	. . . . . .	. . . . . .
8	C	. . . . . .	. . . . . .
9	NP	Agonium S. 91.	
10	EN		
11	NP	Carmentalia S. 181 . .	Juturna *in campo* S. 183 .
12	C		
13	NP	Feriae Jovi S. 101 . .	Juppiter Stator *in Palatio* (?) S. 108 A. 1
14	EN		
15	NP	Carmentalia S. 181 . .	. . . . . .
16	C	. . . . . .	Concordia *ad forum* (Rest.). S. 272
17	C [(NP)]	. . . . . .	. . . . . .
18	C	. . . . . .	. . . . . .
19	C	. . . . . .	. . . . . .
20	C	. . . . . .	. . . . . .
21	C	. . . . . .	. . . . . .
22	C	. . . . . .	. . . . . .
23	C	. . . . . .	. . . . . .
24	C	. . . . . .	. . . . . .
25	C	. . . . . .	. . . . . .
26	C		
27	C	. . . . . .	Castor *ad forum* S. 217 .
28	C	. . . . . .	. . . . . .
*29	F [(NP)]	. . . . . .	. . . . . .
*30	F [NP]	. . . . . .	. . . . . .
31	C [(NP)]	. . . . . .	. . . . .

5 Spiele	6 Gedenktage der früheren Kaiserzeit	7 Feriae und Spiele des 4. Jahrhunderts	8 Sonstige Sacrificia publica
*Circus privatus S. 390 A. 3.	. . . . .	[*circus privatus*]	
. . . . . .	. . . . .	*Votorum nuncupatio* S. 381 A. 1.	
		lud(i) [*compitales*] S. 149	
. . . . . .	. . . . .	*ludi* „	
. . . . . .	. . . . .	*ludi* „	
. . . . . .	. . . . .	*Iano patri c(ircenses) m(issus) XXIIII* S. 380 A. 4. 391.	
. . . . . .	. . . . .	. . . . . .	Justitia aug. S. 276.
. . . . . .	. . . . .	*Dies Carmentariorum*	
. . . . .	Geburtstag des L. Aelius Caesar	*Iovi Statori c(ircenses) m(issus) XXIIII* S. 391	
. . . . .	Geburtstag des Nero S. 379 A. 5.	*Carmentalia*	
. . . . . .	Consecration der Livia S. 379 A. 5.	*Ludi Palatini* S. 391.	Felicitas S. 215.
. . . . . .	. . . . .	*ludi*	
. . . . . .	. . . . .	*ludi*	
. . . . . .	. . . . .	*n(atalis) Gordiani c(ircenses) m(issus) XXIIII* S. 392 A. 5.	
Ludi Palatini S. 390 A. 3[1]).	. . . . .	*ludi*	
Ludi „	. . . . .	*ludi*	
Ludi „			
. . . . . .	. . . . .	*n(atalis) D(ivi) Hadriani c(ircenses) m(issus) XXIIII*	
. . . . . .	. . . . .	*n(atalis) chartis* S. 405 A. 8.	
. . . . . .	. . . . .	. . . . . .	Castorfest in Ostia S. 219.
. . . . . .	. . . . .	[*ludi Adiabenici* S. 391 A. 4.]	
. . . . . .	Feriae unbekannter Bedeutung S. 378 A. 4.	[*ludi*]	
. . . . . .	Dedication der Ara Pacis S. 277. 379. Geburtstag der Livia S. 379 A. 5.	[*ludi*]	
. . . . . .	Geburtstag der Antonia S. 379 A. 5.	[*Adiabenici c(ircenses) m(issus) XXIIII*	

[1]) Ueber die ursprünglichen Tage der Ludi Palatini s. Mommsen CIL p. I² 308.

Februar

1 Datum	2 Tagescharakter	3 Feriae publicae ältester Ordnung	4 Natales templorum
1	N		Juno Sospita *ad forum holitorium* S. 117.
2	N		
3	N		
4	N		
5	(N) [NP]		Concordia *in arce* S. 272
6	N		
7	N		
8	N		
9	N		
10	N		
11	N		
12	N		
13	NP	Feriae Jovi S. 101	Faunus *in insula* S. 174
14	N		
15	NP	Lupercalia S. 172	
16	EN		
17	NP	Quirinalia S. 140	Quirinus *in colle* (Rest.) S. 140.
18	C		
19	C		
20	C		
21	NP	Feralia S. 187	
22	C		
23	NP	Terminalia S. 125	
24	N	Regifugium S. 370 A. 1	
25	C		
26	EN		
27	NP	Equirria S. 131	
28	C		

5 Spiele	6 Gedenktage der früheren Kaiserzeit	7 Feriae und Spiele des 4. Jahrhunderts	8 Sonstige Sacrificia publica
. . . . .	. . . . .	*n(atalis) Herculis c(ircenses) m(issus) XXIIII* S. 224 A. 3.	
. . . . .	. . . . .	. . . . .	Amburbium S. 130 369 A. 3.
. . . . .	. . . . .	*ludi Gottici* S. 391 A. 4.	
. . . . .	Augustus Pater patriae S. 379.	*ludi* „	
. . . . .	. . . . .	*ludi* „	
. . . . .	. . . . .	*ludi* „	
. . . . .	. . . . .	*ludi* „	
. . . . .	. . . . .	*Gottici* „ *(circenses) m(issus) XXIIII*	
. . . . .	. . . . .	*Genialici c(ircenses) m(issus) XXIIII* S. 157. 392 A. 2.	
. . . . .	. . . . .	*ludi Genialici*	
. . . . .	. . . . .	*virgo Vesta(lis) parentat*	Dies parentales S. 187.
. . . . .	. . . . .	. . . . .	„ „
. . . . .	. . . . .	*Lupercalia* . .	„ „
. . . . .	. . . . .	. . . . .	„ „
. . . . .	. . . . .	*Quirinalia*	„ „ Stultorum feriae S. 142.
. . . . .	. . . . .	. . . . .	„ „
. . . . .	. . . . .	. . . . .	„ „
. . . . .	. . . . .	. . . . .	„ „
. . . . .	. . . . .	*Feralia* . .	„ „
. . . . .	. . . . .	*Caristia* S. 187.	
. . . . .	. . . . .	*Terminalia*	
. . . . .	. . . . .	*Regifugium*	
. . . . .	. . . . .	*Lorio c(ircenses) m(issus) XII* S. 391 A. 3.	
. . . . .	. . . . .	*n(atalis) D(ivi) Constantini c(ircenses) m(issus) XXIIII*	
. . . . .	. . . . .	*ludi votivi* S. 391.	

März

1 Datum	2 Tagescharakter	3 Feriae publicae ältester Ordnung	4 Natales templorum
1	NP	Feriae Marti S. 131 . .	Juno Lucina *Esquiliis* S. 116 .
2	F		
3	C		
4	C		
5	C	. . . . . .	. . . . . .
6	(C) [NP]	. . . . . .	. . . . . .
7	F	. . . . . .	Vediovis *inter duos lucos* S. 191
8	F		
9	C	. . . . . .	. . . . . .
10	C [(NP)]	. . . . . .	. . . . . .
11	C		
12	C		
13	EN	. . . . . .	. . . . . .
14	NP	Equirria S. 131 . . .	. . . . . .
15	NP	Feriae Jovi S. 101 . . Feriae Annae Perennae S. 194.	. . . . . .
16	F	. . . . . .	. . . . . .
17	NP	Agonium Martiale S. 131 . Liberalia S. 126. 243 f.	. . . . . .
18	C		
19	NP	Quinquatrus S. 131. 481 .	Minerva *in Aventino* S. 203 .
20	C	. . . . . .	. . . . . .
21	C	. . . . . .	. . . . . .
22	N	. . . . . .	. . . . . .
23	NP	Tubilustrium S. 131. 482 .	. . . . . .
24	Q·R·C·F	. . . . . .	. . . . . .
25	C	. . . . . .	. . . . . .
26	C	. . . . . .	. . . . . .
27	F [NP]	. . . . . .	. . . . . .
28	C	. . . . . .	. . . . . .
29	C	. . . . . .	. . . . . .
30	C	. . . . . .	. . . . . .
31	C	. . . . . .	Luna *in Aventino* S. 262 .

5 Spiele	6 Gedenktage der früheren Kaiserzeit	7 Feriae und Spiele des 4. Jahrhunderts	8 Sonstige Sacrificia publica
. . . . .	. . . . .	*n(atalis) Martis c(ircenses) m(issus) XXVIII* (vielmehr *XXIIII*) S. 391 A. 1.	
. . . . .	. . . . .	*Isidis navigium* S. 296.	
. . . . .	Augustus Pontifex max. S. 144. 379.		
. . . . .	. . . . .	*Iunonalia* S. 380 A. 5.	
. . . . .	. . . . .	*arm[a] ancilia movent* S. 131.	
. . . . .	Tiberius Pontifex max. S. 379.		
. . . . .	. . . . .	*Iovi cultori c(ircenses) m(issus) XXIIII* S. 391.	
. . . . .	. . . . .	*Mamuralia* S. 134. 380 A. 3. 483 A. 3.	
. . . . .	. . . . .	*Canna intrat* S. 266.	
. . . . .	. . . . .	. . . . .	Sacra Argeorum S. 355.
. . . . .	Sieg bei Munda S. 378.	*Liberalici c(ircenses) m(issus) XXIIII* S. 380 A. 4. 391.	„ „
. . . . .	. . . . .	*Quinquatria*	
. . . . .	. . . . .	*Pelusia* S. 296.	
. . . . .	. . . . .	*n(atalis) Minerves* S. 405 A. 8.	
. . . . .	. . . . .	*Arbor intrat* S. 266.	
. . . . .	. . . . .	*Tubilustrium*	
. . . . .	. . . . .	*Sanguem* S. 266.	
. . . . .	. . . . .	*Hilaria* S. 266.	
. . . . .	. . . . .	*Requetio* S. 266.	
. . . . .	Fall von Alexandria S. 378.	*Lavatio* S. 264.	
. . . . .	. . . . .	*Initium Caiani* S. 267.	
. . . . .	. . . . .	. . . . .	Janus Concordia Salus Pax S. 273. 406 A. 1.
. . . . .	. . . . .	*n(atalis) Divi Constant[i] c(ircenses) m(issus) XXIIII*	

April

1 Datum	2 Tagescharakter	3 Feriae publicae ältester Ordnung	4 Natales templorum
1	F	. . . .	Venus Verticordia S. 236 f. .
2	F		
3	C	. . . .	. . . .
4	C	. . . .	. . . .
5	N	. . . .	Fortuna Publica Citerior *in colle* S. 210.
6	(N) [N̶P]	. . . .	. . . .
7	N	. . . .	. . . .
8	N	. . . .	. . . .
9	N	. . . .	. . . .
10	N	. . . .	Magna Mater *in Palatio* S. 263.
11	N	. . . .	. . . .
12	N	. . . .	. . . .
13	N̶P	Feriae Jovi S. 101 . .	JuppiterVictor (*in colle* ?) S. 108. Libertas *in Aventino* S. 126 A. 5.
14	N	. . . .	. . . .
15	N̶P	Fordicidia S. 159 . .	. . . .
16	N	. . . .	. . . .
17	N	. . . .	. . . .
18	N	. . . .	. . . .
19	N̶P	Cerialia S. 159 . . .	Ceres Liber Libera *ad circum maximum* S. 244.
20	N		
21	N̶P	Parilia S. 165 . . .	Pales (?) S. 165 . . . Venus undRoma *ad sacram viam* S. 283.
22	N		
23	N̶P	Vinalia (priora) S. 102 .	Venus Erucina *ad portam Collinam* S. 236.
24	C		
25	N̶P	Robigalia S. 162 . .	. . . .
*26	F	. . . .	. . . .
27	C		
28	C [N̶P]	. . . .	Flora *ad circum maximum* S. 163.
29	C	. . . .	. . . .
30	C	. . . .	. . . .

5 Spiele	6 Gedenktage der früheren Kaiserzeit	7 Feriae und Spiele des 4. Jahrhunderts	8 Sonstige Sacrificia publica
. . . . .	. . . . .	*Veneralia ludi* S. 237. 380 A. 5. 391.	Fortuna Virilis S. 208.
. . . . .	. . . . .	*n(atalis) dei Quirini c(irc enses) m(issus) XXIIII* S. 391.	Hercules Victor S. 224 A. 3.
Ludi Megalenses S. 263 f. 387.	. . . . .	*ludi Megalesiaci*	
Ludi „	. . . . .	*ludi*	
Ludi „	Sieg bei Thapsus S. 378.	*ludi*	
Ludi „			
Ludi „	. . . . .	*n(atalis) Castor(is) et Pollu[c(is)] c(ircenses) m(issus) XXIIII* S. 391.	
Ludi „	. . . . .	*ludi*	
*Ludi „	. . . . .	*Megalesiaci c(ircenses) m(issus) XXIIII*	
. . . . .	. . . . .	*n(atalis) Divi Severi c(ircenses) m(issus) XXIIII*	
Ludi Ceriales S. 246. 387.	. . . . .	*ludi Cerealici c(ircenses) m(issus) XXIIII*	
Ludi „	. . . . .	*ludi*	
Ludi „	. . . . .	*ludi*	
Ludi „	. . . . .	*ludi*	
Ludi „	. . . . .	*ludi*	
Ludi „	. . . . .	*ludi*	
Ludi „	. . . . .	*ludi*	
*Ludi „	. . . . .	*Cerealici c(ircenses) m(issus) XXIIII*	
. . . . .	. . . . .	*natalis urbis c(ircenses) m(issus) XXIIII* S. 380 A. 4.	
. . . . .	. . . . .	*Serapia* S. 296.	
. . . . .	. . . . .	*n(atalis) M. Antonini c(ircenses) m(issus) XXIIII*	
Ludi Florales S. 163. 387.	Weihung der *aedicula Vestae* auf dem Palatin S. 144. 378.		
Ludi „			
Ludi „	. . . . .	*ludi Florales*	

Mai

1 Datum	2 Tagescharakter	3 Feriae publicae ältester Ordnung	4 Natales templorum
1	F	. . . .	Lares *in sacra via* S. 151 . Bona Dea *sub saxo* S. 178.
2	F	. . . .	. . . .
3	C	. . . .	. . . .
4	C	. . . .	. . . .
5	C	. . . .	. . . .
6	C	. . . .	. . . .
7	F	. . . .	. . . .
8	F	. . . .	. . . .
9	N	Lemuria S. 189 . . .	. . . .
10	C	. . . .	. . . .
11	N	Lemuria S. 189.	
12	C [NP]	. . . .	. . . .
13	N	Lemuria S. 189 . . .	. . . .
14	C	. . . .	Mars Invictus (fast. Venus.)
15	NP	Feriae Jovi S. 101 . .	Mercurius *ad circum maximum* S. 249.
16	F	. . . .	. . . .
17	C	. . . .	. . . .
18	C	. . . .	. . . .
19	C		
20	C		
21	NP	Agonium S. 190.	
22	N		
23	NP	Tubilustrium S. 186. 482.	
24	Q·R·C·F	. . . .	. . . .
25	C	. . . .	Fortuna p. p. R. Q. Primigenia *in colle* S. 210.
26	C [NP]	. . . .	. . . .
27	C		
28	C [(NP)]	. . . .	. . . .
29	C	. . . .	. . . .
30	C	. . . .	. . . .
31	C	. . . .	. . . .

5 Spiele	6 Gedenktage der früheren Kaiserzeit	7 Feriae und Spiele des 4. Jahrhunderts	8 Sonstige Sacrificia publica
Ludi Florales.	. . . . .	. . . . .	Maja S. 185.
Ludi „	. . . . .	*ludi*	
*Ludi „	. . . . .	*Floralici c(ircenses) m(issus) XXIIII*	
. . . . .	. . . . .	*ludi Maximati* S. 391 A. 4.	
. . . . .	. . . . .	*ludi*	
. . . . .	. . . . .	*ludi*	
. . . . .	. . . . .	*ludi*	
. . . . .	. . . . .	*ludi*	
. . . . .	. . . . .	*Maximati c(ircenses) m(issus) XXIIII*	
. . . . .	. . . . .	*n(atalis) Claudi c(ircenses) m(issus) XXIIII*	
*Ludi Martiales S. 389.	Weihung der *aedicula Martis in Capitolio* S. 133. 378.	*Martialici c(ircenses) m(issus) XXIIII*	
. . . . .	. . . . .	*ludi Persici* S. 391 A. 4.	
. . . . .	. . . . .	*ludi*	Sacra Argeorum S. 355.
. . . . .	. . . . .	*ludi n(atalis) Mercuri* S. 405 A. 8.	
. . . . .	. . . . .	*ludi*	
. . . . .	. . . . .	*Persici c(ircenses) m(issus) XXIIII*	
. . . . .	. . . . .	*n(atalis) Annones* S. 405 A. 8.	
. . . . .	Geburtstag des Germanicus S. 379 A. 5.		
. . . . .	Triumph des Germanicus S. 379.		
. . . . .	Triumph des Drusus S. 379.		
. . . . .	. . . . .	*ludi Honor et Virtus Zinza.*	
. . . . .	. . . . .	*ludi*	
. . . . .	. . . . .	*ludi*	

Juni

1 Datum	2 Tagescharakter	3 Feriae publicae ältester Ordnung	4 Natales templorum
1	N	Carnaria S. 190.	Mars *extra portam Capenam* S. 133. Juno Moneta *in arce* S. 116. Tempestates *ad portam Capenam* S. 252.
2	F		
3	C [(NP)]	. . . .	Bellona *in circo Flaminio* S. 137.
4	C	. . . .	Hercules Magnus Custos *in circo Flaminio* S. 224.
5	N	. . . .	Dius Fidius *in colle* S. 120.
6	N		
7	N	. . . .	. . . .
8	N	. . . .	Mens *in Capitolio* S. 259.
9	N	Vestalia S. 142	. . . .
10	N		
11	N	Matralia S. 98 . . .	Mater Matuta *in foro boario* S. 98. Fortuna *in foro boario* S. 207. Concordia *in porticu Liviae* S. 272.
12	N		
13	NP	Feriae Jovi S. 101 . .	Juppiter Invictus (Victor?) *in Palatio* (?) S. 108.
14	N		
15	Q·ST·D·F	. . . .	. . . .
16	C		
17	C		
18	C	. . . .	. . . .
19	C	. . . .	Minerva *in Aventino* (Rest.) S. 203.
20	C	. . . .	Summanus *ad circum maximum* S. 124.
21	C		
22	C		
23	C		
24	C	. . . .	Fors Fortuna *trans Tiberim ad miliarium I et VI* S. 206.
25	C		
26	C [NP]	. . . .	. . . .
27	C	. . . .	Juppiter Stator *in Palatio* (Rest ?) S. 107. Lares *in sacra via* (Rest.) S. 151.
28	C		
*29	F	. . . .	Quirinus *in colle* S. 140.
30	C	. . . .	Hercules Musarum *in circo Flaminio* S. 224.

5 Spiele	6 Gedenktage der früheren Kaiserzeit	7 Feriae und Spiele des 4. Jahrhunderts	8 Sonstige Sacrificia publica
. . . . . .	. . . . .	*fabarici c(ircenses) m(issus) XII* S. 391.	
. . . . . .	Geburtstag der Galeria S. 379 A. 5.		
. . . . . .	. . . . .	*ludi in Minicia* S. 392 A. 3.	
Ludi piscatorii S. 184.	. . . . .	*Vesta aperit* S. 143.	
. . . . . .	. . . . .	*Vestalia*	
. . . . . .	. . . . .	*Matralia*	
. . . . . .	. . . . .	*n(atalis) Musarum* S. 405 A. 8.	Quinquatrus minusculae S. 204.
. . . . . .	. . . . .	*Vesta cluditur* S. 143.	
. . . . . .	. . . . .	*Annae sacrum* S. 380 A. 5.	
. . . . . .	. . . . .	*Fortis Fortunae*	
. . . . . .	Adoption des Tiberius S. 379.		

Juli

1 Datum	2 Tagescharakter	3 Feriae publicae ältester Ordnung	4 Natales templorum
1	N	. . . .	Felicitas *in Capitolio* S. 215 A. 3.
2	N		
3	N	. . . .	. . . .
4	(N) [NP]	. . . .	. . . .
5	NP	Poplifugia S. 102 . .	. . . .
6	N	. . . .	Fortuna Muliebris *via Latina ad miliarium IV* S. 208.
7	N	Nonae Caprotinae S. 118 .	. . . .
8	N	. . . .	. . . .
9	N	. . . .	. . . .
10	C	. . . .	. . . .
11	C	. . . .	. . . .
12	C [NP]	. . . .	. . . .
13	C	. . . .	Apollo *ad theatrum Marcelli* (?) S. 241 A. 1.
14	C		
15	NP	Feriae Jovi S. 101 . .	Honos und Virtus *ante portam Capenam* S. 136.
16	F	. . . .	. . . .
17	C	. . . .	. . . .
18	C	. . . .	. . . .
19	NP	Lucaria S. 250 . . .	. . . .
20	C	. . . .	. . . .
21	NP	Lucaria S. 250 . . .	. . . .
22	C	. . . .	. . . .
23	NP	Neptunalia S. 250 . .	Neptunus *ad circum Flaminium* (?) S. 251.
24	N	. . . .	. . . .
25	NP	Furrinalia S. 193 . .	. . . .
26	C	. . . .	. . . .
27	C	. . . .	. . . .
28	C	. . . .	. . . .
29	C	. . . .	. . . .
30	C	. . . .	Fortuna huiusce diei *in campo* S. 211.
31	C		

5 Spiele	6 Gedenktage der früheren Kaiserzeit	7 Feriae und Spiele des 4. Jahrhunderts	8 Sonstige Sacrificia publica
. . . . . .	. . . . .	*Fugato Licinio c(ircenses) m(issus) XXIIII* S. 391 A. 3.	
. . . . . .	Rückkehr des Augustus aus Spanien und Gallien (Constitution der Ara Pacis Augustae) S. 277. 378.		
. . . . . .	. . . . .	*ludi Apollinares*	
Ludi Apollinares S. 241. 387.	. . . . .	*ludi*	
Ludi „	. . . . .	*ludi*	Consus S. 167.
Ludi „	. . . . .	*ludi*	Vitulatio S. 371 A. 5.
Ludi „	. . . . .	*ludi*	
Ludi „	. . . . .	*ludi*	
Ludi „	. . . . .	*ludi*	
Ludi „	Geburtstagsfeier Caesars S. 285. 378.	*ludi*	
*Ludi „	. . . . .	*Apollinares c(ircenses) m(issus) XXIIII*	
. . . . . .	. . . . .	*ludi Francici* S. 391 A. 4.	Transvectio equitum S. 216 f.
. . . . . .	. . . . .	*ludi*	
. . . . . .	. . . . .	*ludi*	
. . . . . .	. . . . .	*adventus D(ivi) c(ircenses) m(issus) XXIIII* S. 391 A. 3.	
. . . . . .	. . . . .	*ludi votivi* S. 391.	
Ludi Victoriae Caesaris S. 128. 238. 388.	. . . . .	*Francici c(ircenses) m(issus) XXIIII*	
Ludi „ „	. . . . .	*adventus Divi c(ircenses) m(issus) XXIIII*	
Ludi „ „	. . . . .	*ludi*	
Ludi „ „	. . . . .	*Neptunalici*	
Ludi „ „			
Ludi „ „	. . . . .	*n(atalis) D(ivi) Constantini c(ircenses) m(issus) XXIIII*	
Ludi „ „	. . . . .	*ludi votivi* S. 391.	
*Ludi „ „	. . . . .	*vict(orias) Sarmaticas c(ircenses) m(issus) XXIIII* S. 391 A. 3.	
*Ludi „ „			
*Ludi „ „			
*Ludi „ „	. . . . .	*vict(orias) Marcomannas c(ircenses) m(issus) XXIIII* S. 391 A. 3.	

August

1 Datum	2 Tagescharakter	3 Feriae publicae ältester Ordnung	4 Natales templorum
1	F [NP]	. . . .	Victoria *in Palatio* S. 128. Victoria Virgo *in Palatio* S. 128.[1]) Spes *in foro holitorio* S. 274. Mars Ultor *in foro Augusti* S. 133.
2	(F) [NP]	. . . .	. . . .
3	C		
4	C	. . . .	. . . .
5	F [NP]	. . . .	Salus *in colle Quirinali* S. 122.
6	F [NP]	. . . .	. . . .
7	C	. . . .	. . . .
8	C	. . . .	. . . .
9	F [NP]	. . . .	Sol Indiges *in colle Quirinali* S. 262.
10	C [NP]	. . . .	. . . .
11	C		
12	C	. . . .	Hercules Invictus *ad circum maximum* S. 223. Venus Victrix, Honos und Virtus, Felicitas *in theatro marmoreo* S. 136. 215 A. 2. 237.
13	NP	Feriae Jovi S. 101 . .	Diana *in Aventino* S. 201 . Vortumnus *in Aventino* S. 233. Hercules Invictus *ad portam Trigeminam* S. 223. Castor und Pollux *in circo Flaminio* S. 218. Flora *ad circum maximum* (Rest.) S. 163.
14	F		
15	C		
16	C		
17	NP	Portunalia S. 99 . .	Portunus *ad pontem Aemilium* S. 99. Janus *ad theatrum Marcelli* S. 94.
18	C	. . . .	Divus Julius *ad forum* S. 285.
19	NP	Vinalia (rustica) S. 101 .	Venus *in luco Libitinae* S. 235. Venus *ad circum maximum* S. 235.
20	C		
21	NP	Consualia S. 167 . .	Consus *in Aventino* S. 167.
22	EN		
23	NP	Volcanalia S. 184 . .	Volcanus *in circo Flaminio* S. 185

[1]) Bezeugt durch das neu gefundene Bruchstück der Fasti Praenestini Notiz. d. scavi 1897, 41 *Victoriae, Victoriae Virgini in Palatio, Spei in foro holitorio* u. s. w.

5 Spiele	6 Gedenktage der früheren Kaiserzeit	7 Feriae und Spiele des 4. Jahrhunderts	8 Sonstige Sacrificia publica
*Ludi Martiales S. 389.	Tod des Antonius S. 378. Geburtstag des Claudius S. 379 A. 5.	*n*(*atalis*) *Divi Pertinacis c*(*ircenses*) *m*(*issus*) *XXIIII*	
. . . . . .	Siege Caesars in Spanien u. bei Zela S. 378.		
. . . . . .	. . . . .	*vict*(*oria*) *senati c*(*ircenses*) *m*(*issus*) *XXIIII* S. 391 A. 3.	
. . . . . .	Feriae unbekannter Bedeutung S. 378 A. 4.	*n*(*atalis*) *Salutis c*(*ircenses*) *m*(*issus*) *XXIIII*	
. . . . . .	" " " "		
. . . . . .	. . . . .	*n*(*atalis*) *Constantii c*(*ircenses*) *m*(*issus*) *XXIIII*	
. . . . . .	. . . . .	*ludi votivi* S. 391.	
. . . . . .	Schlacht bei Pharsalus S. 378.		
. . . . . .	Constitution der *arae Opis et Cereris in vico iugario* S. 169. 247. 379.		
. . . . . .	. . . . .	*Lychnapsia* S. 380.	
. . . . . .	. . . . .	*n*(*atalis*) *Dianes* S. 405 A. 8.	
. . . . . .	. . . . .	*Tiberinalia* S. 380 A. 4.	
. . . . . .	. . . . .	*Vulcanalici c*(*ircenses*) *m*(*issus*) *XXIIII*	Volcanus, Nymphae, Ops Opifera, Quirinus S. 185.

1 Datum	2 Tagescharakter	3 Feriae publicae ältester Ordnung	4 Natales templorum
24	C	. . . . . .	. . . . . .
25	NP	Opiconsivia S. 168 . .	Ops *in Capitolio* S. 168.
26	C		
27	NP	Volturnalia S. 184.	
28	C [NP]	. . . . . .	Sol und Luna *in circo maximo* S. 261.
*29	F		
*30	F		
31	C [NP]	. . . . . .	. . . . . .
September			
1	F	. . . . . .	Juppiter Liber *in Aventino* S. 106. Juno Regina *in Aventino* S. 116 f. Juppiter Tonans *in Capitolio* S. 107.
2	F [NP]	. . . . . .	. . . . . .
3	F [NP]	. . . . . .	. . . . . .
4	C	. . . . . .	. . . . . .
5	F	. . . . . .	. . . . . .
6	F	. . . . . .	. . . . . .
7	C	. . . . . .	. . . . . .
8	C	. . . . . .	. . . . . .
9	C	. . . . . .	. . . . . .
10	C	. . . . . .	. . . . . .
11	C	. . . . . .	. . . . . .
12	N	. . . . . .	. . . . . .
13	NP	Feriae Jovi S. 101 . .	Juppiter O. M. *in Capitolio* S. 110.
14	F	. . . . . .	. . . . . .
15	C	. . . . . .	. . . . . .
16	C	. . . . . .	. . . . . .
17	C [NP]	. . . . . .	. . . . . .
18	C	. . . . . .	. . . . . .
19	C	. . . . . .	. . . . . .
20	C	. . . . . .	. . . . . .
21	C	. . . . . .	. . . . . .
22	C	. . . . . .	. . . . . .
23	F [NP]	. . . . . .	Apollo *ad theatrum Marcelli* (Rest.?) S. 240. Mars *in campo* S. 133. Neptunus *in campo* S. 251.

5 Spiele	6 Gedenktage der früheren Kaiserzeit	7 Feriae und Spiele des 4. Jahrhunderts	8 Sonstige Sacrificia publica
. . . . . .	. . . . .	. . . . .	Mundus patet S. 189. Luna *in Graecostasi* S. 262. 406 A. 1.
. . . . . .	Weihung der *ara Victoriae in curia* S. 129. 378.	*Solis et Lunae c(ircenses) m(issus) XXIIII*	
. . . . . .	Geburtstag des C. Caesar S. 379.		
. . . . . .	Schlacht bei Actium S. 378.		
. . . . . .	Sieg über S. Pompejus S. 378. 359.		
Ludi Romani S. 112. 385.			
Ludi „			
Ludi „			
Ludi „			
Ludi „			
Ludi „	. . . . .	*n(atalis) Aureliani c(ircenses) m(issus) XXIIII*	
Ludi „			
Ludi „	. . . . .	*n(atalis) Asclepi* S. 255.	
Ludi „	. . . . .	*ludi Romanorum*	
Ludi „ (Epulum S. 112)	Tod des Libo S. 379.	*ludi*	
Ludi „ (Equorum probatio S. 385).	. . . . .	*ludi*	
*Ludi Romani.	. . . . .	*Romaniani c(ircenses) m(issus) XXIIII*	
*Ludi „			
*Ludi „	Consecration des Augustus S. 379.		
*Ludi „	. . . . .	*n(atalis) Traiani, triumphales c(ircenses) m(issus) XLVIII* S. 392 A. 1. 4.	
*Ludi „	. . . . .	*(natalis) Pii Antonini c(ircenses) m(issus) XXIIII*	
. . . . . .	. . . . .	*ludi triumphales*	
. . . . . .	. . . . .	*ludi*	
. . . . . .	. . . . .	*ludi*	
*Ludi (Augustales) S. 389.	Geburtstag des Augustus S. 378 A. 5.	*n(atalis) Divi Augusti c(ircenses) m(issus) XXIIII*	

1 Datum	2 Tagescharakter	3 Feriae publicae ältester Ordnung	4 Natales templorum
24	C [NP]	. . . .	. . . .
25	C		
26	C	. . . .	Venus Genitrix *in foro Caesaris* S. 238.
27	C	. . . .	. . . .
28	C		
*29	F	. . . .	. . . .
30	C	. . . .	. . . .

Oktober

1 Datum	2 Tagescharakter	3 Feriae publicae ältester Ordnung	4 Natales templorum
1	N	Tigillum sororium S. 92 .	Fides *in Capitolio* S. 123 .
2	F		
3	C	. . . .	. . . .
4	C	. . . .	. . . .
5	C	. . . .	. . . .
6	C	. . . .	. . . .
7	F	. . . .	Juppiter Fulgur *in campo* S. 107. Juno Curitis *in campo* S. 117.
8	F	. . . .	. . . .
9	C	. . . .	Apollo *in Palatio* S. 242.
10	C	. . . .	. . . .
11	NP	Meditrinalia S. 101 . .	. . . .
12	C [NP]	. . . .	. . . .
13	NP	Fontinalia S. 182 . .	Fons *extra portam Fontinalem* S. 182.
14	EN	. . . .	. . . .
15	NP	Feriae Jovi S. 101 . . Equus October S. 131 . .	. . . .
16	F	. . . .	. . . .
17	C	. . . .	. . . .
18	C	. . . .	Janus *ad theatrum Marcelli* (Rest.) S. 94.
19	NP	Armilustrium S. 131. 481 .	. . . .
20	C	. . . .	. . . .
21	C	. . . .	. . . .
22	C	. . . .	. . . .
23	C		
24	C		
25	C		

5 Spiele	6 Gedenktage der früheren Kaiserzeit	7 Feriae und Spiele des 4. Jahrhunderts	8 Sonstige Sacrificia publica
. . . . . .	Geburtstag des Augustus S. 378 A 5.		
. . . . . .	. . . . .	*profectio Divi c(ircenses) m(issus) XXIIII* S. 391 A. 3.	
. . . . . .	. . . . .	*ludi fatales* S. 213 A. 4.	
. . . . . .	. . . . .	*ludi*	
. . . . . .	. . . . .	*n(atalis) Alexandri c(ircenses) m(issus) XXIIII*	
Ludi Divi Augusti et Fortunae Reducis S. 212. 388.			
Ludi „ „	. . . . .	. . . . .	Jejunium Cereris S. 246.
Ludi „ „	. . . . .	*ludi Alamannici* S. 391 A. 4.	Mundus patet S. 189.
Ludi „ „	. . . . .	*ludi*	
Ludi „ „	. . . . .	*ludi*	
Ludi „ „	. . . . .	*ludi*	
Ludi „ „	. . . . .	*ludi*	Genius publicus, Fausta Felicitas, Venus Victrix S. 157. 215 A. 3. 236 A. 6. 406 A. 1.
Ludi „ „	. . . . .	*Alamannici c(ircenses) m(issus) XXIIII*	
Ludi „ „			
*Ludi „ „	Augustalia (Rückkehr des Augustus aus dem Orient, Constitution der Ara Fortunae Reducis) S. 212. 378.	*Augustales c(ircenses) m(issus) XXIIII*	
. . . . . .	. . . . .	*ludi Iovi Liberatori* S. 391.	
. . . . . .	. . . . .	*ludi*	
Ludi Capitolini S. 112.	. . . . .	*ludi equus ad nixas fit*	
. . . . . .	. . . . .	*ludi*	
. . . . . .	. . . . .	*ludi*	
. . . . . .	. . . . .	*Iovi Liberatori c(ircenses) m(issus) XXIIII*	
. . . . . .	. . . . .	*ludi Solis* S. 307 A. 3.	
. . . . . .	. . . . .	*ludi*	
. . . . . .	. . . . .	*ludi*	
. . . . . .	. . . . .	*Solis c(ircenses) m(issus) XXXVI*	

1 Datum	2 Tagescharakter	3 Feriae publicae ältester Ordnung	4 Natales templorum
26	C	. . . . . .	. . . . . .
27	C	. . . . . .	. . . . . .
28	C	. . . . . .	. . . . . .
29	C	. . . . . .	. . . . . .
30	C	. . . . . .	. . . . . .
31	C	. . . . . .	. . . . . .

November

1 Datum	2 Tagescharakter	3 Feriae publicae ältester Ordnung	4 Natales templorum
1	F	. . . . . .	. . . . . .
2	F	. . . . . .	. . . . . .
3	C	. . . . . .	. . . . . .
4	C	. . . . . .	. . . . . .
5	F	. . . . . .	. . . . . .
6	F [(NP)]	. . . . . .	. . . . . .
7	C	. . . . . .	. . . . . .
8	C	. . . . . .	. . . . . .
9	C	. . . . . .	. . . . . .
10	C	. . . . . .	. . . . . .
11	C	. . . . . .	. . . . . .
12	C	. . . . . .	. . . . . .
13	NP	Feriae Jovi S. 101 . .	Feroniа *in campo* S. 231 . . Fortuna Primigenia *in colle* S. 210.
14	F	. . . . . .	. . . . . .
15	C	. . . . . .	. . . . . .
16	C [(NP)]	. . . . . .	. . . . . .
17	C	. . . . . .	. . . . .
18	C		
19	C		
20	C		
21	C		
22	C		
23	C		
24	C	. . . . . .	. . . . . .
25	C	. . . . . .	. . . . . .
26	C	. . . . . .	. . . . . .
27	C	. . . . . .	. . . . . .
28	C	. . . . . .	. . . . . .
*29	F	. . . . . .	. . . . . .
30	C	. . . . . .	. . . . . .

5 Spiele	6 Gedenktage der früheren Kaiserzeit	7 Feriae und Spiele des 4. Jahrhunderts	8 Sonstige Sacrificia publica
Ludi Victoriae Sullanae S. 128. 388.			
Ludi " "			
Ludi " "	. . . . .	*Isia* S. 294.	
Ludi Victoriae Sullanae.	. . . . .	*adventus Divi c(ircenses) m(issus) XXIIII* S. 391 A. 3. *Isia*	
Ludi " "	. . . . .	*ludi votivi* S. 391. *Isia*	
Ludi " "	. . . . .	*ludi Isia*	
*Ludi " "	. . . . .	*ex se nato c(ircenses) m(issus) XXIIII* S. 294. *Isia*	
. . . . . .	. . . . .	*ter novena* S. 294.	
. . . . . .	. . . . .	*Hilaria* S. 294.	
Ludi plebei S. 112. 386.			
Ludi "			
Ludi "	Geburtstag der jüngeren Agrippina S. 379 A. 5.		
Ludi "			
Ludi "	. . . . .	*n(atalis) Nervae et Constantii c(ircenses) m(issus) XLVIII* S. 392 A. 4.	Mundus patet S. 189.
Ludi "	. . . . .	*ludi votivi* S. 391.	
Ludi "			
Ludi "			
Ludi "	. . . . .	*ludi plebei*	
Ludi " (Epulum S. 112. 386).	. . . . .	*Iovis epulum c(ircenses) m(issus) XXX*	
Ludi " (Equorum probatio S. 386).	. . . . .	*ludi*	
*Ludi plebei	. . . .	*ludi*	
*Ludi "	Geburtstag des Tiberius S. 379 A 5.	*plebei c(ircenses) m(issus) XXIIII*	
*Ludi "	. . . . .	*n(atalis) Vespasiani c(ircenses) m(issus) XXIIII*	
. . . . . .	. . . . .	*Bruma* S. 375 A. 6.	
. . . . . .	. . . . .	*ludi Sarmatici* S. 391 A. 4.	
. . . . . .	. . . . .	*ludi*	
. . . . . .	. . . . .	*ludi*	
. . . . . .	. . . . .	*ludi*	
. . . . . .	. . . . .	*ludi*	
. . . . . .	. . . . .	*ludi*	

Dezember

1 Datum	2 Tagescharakter	3 Feriae publicae ältester Ordnung	4 Natales templorum
1	N	. . . .	Neptunus *ad circum Flaminium* S. 251. Pietas *ad circum Flaminium* S. 274.
2	N	. . . .	. . . .
3	N		
4	C	. . . .	. . . .
5	F	. . . .	. . . .
6	F	. . . .	. . . .
7	C		
8	C	. . . .	Tiberinus *in insula* S. 184 .
9	C		
10	C		
11	NP	Agonium S. 372 . . .	. . . .
12	EN	. . . .	Consus *in Aventino* (Rest.) S. 167.
13	NP	Feriae Jovi S. 101 . .	Tellus *in Carinis* S. 162 . .
14	F	. . . .	. . . .
15	NP	Consualia S. 167 . . .	. . . .
16	C	. . . .	. . . .
17	NP	Saturnalia S. 169 . .	Saturnus *ad forum* S. 169.
18	C	. . . .	. . . .
19	NP	Opalia S. 168. . . .	Ops (Opifera?) *ad forum* S. 168.
20	C	. . . .	. . . .
21	NP	Divalia S. 193 . . .	. . . .
22	C	. . . .	Lares Permarini *in porticu Minucia* S. 150.
23	NP	Feriae Jovi S. 101 . . Larentalia S. 188.	. . . .
24	C	. . . .	. . . .
25	C	. . . .	Sol Invictus *in campo Agrippae* S. 306.
26	C		
27	C		
*28	F		
*29	F		
30	C	. . . .	. . . .
31	C		

5 Spiele	6 Gedenktage der früheren Kaiserzeit	7 Feriae und Spiele des 4. Jahrhunderts	8 Sonstige Sacrificia publica
. . . . .	. . . . .	*Sarmatici c(ircenses) m(issus) XXIIII*	
. . . . .	. . . . .	*initium muneris* S. 398.	
. . . . .	. . . . .	*munus arca*	
. . . . .	. . . . .	*munus arca*	
. . . . .	. . . . .	*munus arca*	
. . . . .	. . . . .	*munus kandida*	
. . . . .	. . . . .	*Septimontia* S. 372.	
. . . . .	. . . . .	*ludi Lancionici* S. 391 A. 4.	
. . . . .	. . . . .	*ludi* . . .	Lectisternium Cereris S. 246.*)
. . . . .	. . . . .	*ludi*	
. . . . .	Weihung der Ara Fortuna Reducis S. 212. 378.	*n(atalis) Divi Veri c(ircenses) m(issus) XXIIII*	
. . . . .	. . . . .	*ludi*	
. . . . .	. . . . .	*ludi Saturnalia*	
. . . . .	. . . . .	*Lancionici c(ircenses) m(issus) XXIIII*	
. . . . .	. . . . .	*munus arca*	
. . . . .	. . . . .	*munus kandida*	
. . . . .	. . . . .	*munus arca* . .	Hercules und Ceres S. 229. 246.
. . . . .	. . . . .	*munus arca*	
. . . . .	. . . . .	*munus consummat(ur)*	
. . . . .	. . . . .	*n(atalis) Invicti c(ircenses) m(issus) XXX* S. 307.	
. . . . .	. . . . .	*n(atalis) Divi Titi c(ircenses) m(issus) XXIIII*	

*) Oben S. 246 ist zu lesen „am 13. Dezember" statt „am 13. September".

Anhang II.

Die römischen Staatstempel.

Vorbemerkung. Aufgenommen sind unter Ausschluss der *fana* ältester Ordnung und der privaten Kultstätten nur solche Tempel, deren Charakter als *aedes publica* mit Sicherheit oder doch grosser Wahrscheinlichkeit festgestellt werden konnte. Die Grenze war oft schwer zu ziehen, namentlich in der Kaiserzeit, wo es für ein Hauptbeweismittel, die Aufnahme des Stiftungstages in den Kalender, an Ueberlieferung fehlt; insbesondere ist nicht mit Sicherheit zu entscheiden, inwieweit die von den Kaisern *in solo privato* errichteten Heiligtümer als Staatstempel zu gelten haben.

Die Anordnung ist eine chronologische nach den Stiftungsjahren; war das Jahr der Dedication nicht überliefert, so ist dafür das der Gelobung unter Beifügung eines * eingesetzt. Diejenigen Tempel, deren Gründungsjahr nicht bekannt ist, die aber bei Liv. XXI bis XLV beiläufig erwähnt werden, sind mit Ausnahme einiger nachweislich älteren als Gründungen der in Livius zweiter Dekade behandelten Zeit zugewiesen worden, ebenso einige andere Tempel unbekannten Stiftungsjahres, bei denen der Charakter der verehrten Gottheit eine Ansetzung in dieser Periode zu empfehlen schien.

Das Datum des Stiftungstages ist in Klammern gesetzt, wenn es nicht das der ursprünglichen Dedication ist; auf die späteren Restaurationen der Tempel ist keine Rücksicht genommen. Im allgemeinen s. zur Erläuterung der Tafel die Darlegungen oben § 65.

Tempel sehr hohen Alters, aber unbekannten Stiftungsjahres:
- 13. Aug., Diana *in Aventino,* S. 201.
- 11. Juni, Fortuna *in foro boario,* S. 207.
- 6. Juli, Fortuna Muliebris *via Latinā ad miliarium IV,* S. 208.
- 24. Juni, Fors Fortuna *trans Tiberim ad miliarium I,* S. 206.
- 19. März, Minerva *in Aventino,* S. 203.

245 = 509, 13. Sept., Juppiter O. M. *in Capitolio,* S. 110.
257 = 497, 17. Dez., Saturnus *ad forum,* S. 169.
259 = 495, 15. Mai, Mercurius *ad circum maximum,* S. 248 f.
261 = 493, 19. April, Ceres Liber Libera *ad circum maximum,* S. 243 f. 247.
270 = 484, 27. Jan., Castor *ad forum,* S. 216 f.
288 = 466, 5. Juni, Dius Fidius *in colle,* S. 120.
323 = 431, 13. Juli (?), Apollo *ad theatrum Marcelli,* S. 240 f.
358 = 396, 11. Juni, Mater Matuta *in foro boario,* S. 98.
362 = 392, 1. Sept., Juno Regina *in Aventino,* S. 116 f.
366 = 388, 1. Juni, Mars *extra portam Capenam,* S. 133 f.
379 = 375, 1. März, Juno Lucina *Esquiliis,* S. 116.
*387 = 367, (16. Jan.), Concordia *ad forum,* S. 272.
410 = 344, 1. Juni, Juno Moneta *in arce,* S. 116.

452 = 302, 5. Aug., Salus *in colle Quirinali,* S. 122.
*458 = 296, 3. Juni, Bellona *in circo Flaminio,* S. 137.
*459 = 295, 13. April (?), Juppiter Victor (*in colle* ?), S. 108.
*459 = 295, 19. Aug., Venus *ad circum maximum,* S. 235.
460 = 294, 1. Aug., Victoria in Palatio, S. 128.
*460 = 294, 13. Jan. (?), Juppiter Stator *in Palatio,* S. 107 f.
461 = 293, 29. Juni, Quirinus *in colle,* S. 140.
*461 = 293, 24. Juni, Fors Fortuna *trans Tiberim ad miliarium VI,* S. 206.
463 = 291, 1. Jan., Aesculapius *in insula,* S. 254.
*476 = 278, 20. Juni, Summanus *ad circum maximum,* S. 124.
*482 = 272, 21. Aug., Consus *in Aventino,* S. 167.
*486 = 268, 13. Dez., Tellus *in Carinis,* S. 162.
*487 = 267, 21. April (?), Pales (Lage unbekannt), S. 165.
*490 = 264, 13. Aug., Vortumnus *in Aventino,* S. 233.
*494 = 260, 17. Aug., Janus *ad theatrum Marcelli,* S. 94.
*495 = 259, 1. Juni, Tempestates *ad portam Capenam,* S. 252.
*496 = 258, 1. Aug., Spes *in foro holitorio,* S. 274.
500 = 254 (oder 504 = 250), 1. Okt., Fides *in Capitolio,* S. 123.
513 = 241 (?), 7. Okt., Juno Curitis *in campo,* S. 117.
*513 = 241, 11. Jan., Juturna *in campo,* S. 183.
516 = 238, 28. April, Flora *ad circum maximum,* S. 163.
*521 = 233, . . . Honos *ante portam Capenam,* S. 135.
*523 = 231, 13. Okt., Fons *extra portam Fontinalem,* S. 182.

zwischen 461 = 293 und 536 = 218.
13. April, Libertas *in Aventino,* S. 126.
4. Juni, Hercules Magnus Custos *in circo Flaminio,* S. 224.
13. Nov., Feronia *in campo,* S. 231.
23. Aug., Volcanus *in circo Flaminio,* S. 185.
23. Juli (?), Neptunus *ad circum Flaminium,* S. 251.
25. Aug., Ops *in Capitolio,* S. 168.
31. März, Luna *in Aventino,* S. 262.

wahrscheinlich zwischen 461 = 293 und 536 = 218.
Di penates *in Velia,* S. 147.
1. Mai, Lares *in sacra via,* S. 151.
19. Aug., Venus *in luco Libitinae,* S. 235.
12. Aug., Hercules Invictus *ad circum maximum,* S. 223.
13. Aug., Hercules Invictus *ad portam Trigeminam,* S. 223.
12. Aug., Castor et Pollux *in circo Flaminio,* S. 218.
28. Aug., Sol et Luna *ad circum maximum,* S. 261.
(1. Sept.), Juppiter Liber *in Aventino,* S. 106.
7. Okt., Juppiter Fulgur *in campo,* S. 107.
17. Aug., Portunus *ad pontem Aemilium,* S. 99.
8. Dez., Tiberinus *in insula,* S. 184.
13. Juni, Juppiter Invictus (Victor ?) *in Palatio* (?), S. 108.

538 = 216, 5. Febr., Concordia *in arce,* S. 272.
539 = 215*) 8. Juni, Mens *in Capitolio,* S. 259.
539 = 215, . . . Venus Erucina *in Capitolio,* S. 236.

*) Oben S. 259 ist zu lesen „zwei Jahre später“ statt „im folgenden Jahre“.

549 = 205, (15. Juli), Honos et Virtus *ante portam Capenam* (vgl. oben zum J. 521 = 233), S. 135 f.

560 = 194, 1. Jan., Vediovis *in insula,* S. 191.

560 = 194, 1. Febr., Juno Sospita *ad forum holitorium,* S. 117.

560 = 194, 13. Febr., Faunus *in insula,* S. 174.

560 = 194, 25. Mai, Fortuna p. p. R. Q. Primigenia *in colle,* S. 210.

561 = 193, 1. Aug., Victoria Virgo *in Palatio,* S. 128, vgl. S. 506.

562 = 192, 7. März, Vediovis *inter duos lucos,* S. 191.

563 = 191, 10. April, Magna Mater *in Palatio,* S. 263.

563 = 191, . . . Juventas *ad circum maximum,* S. 126.

*565 = 189, 30. Juni, Hercules Musarum *in circo Flaminio,* S. 224.

573 = 181, 23. April, Venus Erucina *ad portam Collinam,* S. 236.

573 = 181, . . . Pietas *in foro holitorio,* S. 274.

575 = 179, 22. Dez., Lares Permarini *in porticu Minucia,* S. 150.

575 = 179, . . . Diana *ad circum Flaminium,* S. 202.

575 = 179, . . . Iuno Regina *ad circum Flaminium,* S. 116.

581 = 173, . . . Fortuna Equestris *ad theatrum lapideum,* S. 211.

*586 = 168, . . . Fortuna huiusce diei *in Palatio,* S. 211.

*603 = 151, . . . Felicitas *in Velabro,* S. 215.

608 = 146, . . . Juppiter Stator *in circo Flaminio,* S. 108.

616 = 138, 23. Sept., Mars *in campo,* S. 133.

vor 631 = 123, 1. Mai, Bona Dea *sub saxo,* S. 178.

zwischen 631 = 123 und 640 = 114 (?), 19. Dez., Ops (Opifera ?) *ad forum,* S. 168.

640 = 114, 1. April, Venus Verticordia (Lage unbekannt), S. 236 f.

653 = 101, 30. Juli, Fortuna huiusce diei *in campo,* S. 211.

kurz nach 653 = 101, . . . Honos et Virtus (Lage unbekannt), S. 136.

vor 663 = 91, 1. Dez., Pietas *ad circum Flaminium,* S. 275.

vor 696 = 58 . . . Nymphae *in campo,* S. 182 A. 12.*)

699 = 55, 12. Aug., Venus Victrix, Honos et Virtus, Felicitas *in theatro marmoreo,* S. 237. 136. 215.

708 = 46, 26. Sept., Venus Genitrix *in foro Caesaris,* S. 238.

725 = 29, 18. Aug., Divus Julius *ad forum,* S. 285.

726 = 28, 9. Okt., Apollo *in Palatio,* S. 242.

729 = 25, 23. Sept., Neptunus *in campo,* S. 251.

732 = 22, 1. Sept., Juppiter Tonans *in Capitolio,* S. 107.

747 = 7, 11. Juni, Concordia *in porticu Liviae,* S. 272.

752 = 2, 1. Aug., Mars Ultor *in foro Augusti,* S. 133.

aus unbekanntem Gründungsjahre republikanischer Zeit:

- 5. April, Fortuna Publica Citerior *in colle,* S. 210.
- 13. Nov., Fortuna Primigenia *in colle,* S. 210.
- 9. Aug., Sol Indiges *in colle Quirinali,* S. 262.
- 1. Juli, Felicitas *in Capitolio,* S. 215 A. 3.
- 14. Mai, Mars Invictus (Lage unbekannt), S. 500.
- Bonus Eventus *in campo,* S. 216.

---

*) Erwähnt Fast. Arval. z. 23. August (S. 185), von Clodius in seinem Tribunat niedergebrannt, Cic. parad. IV 31; pro Mil. 73, vgl. de har. resp. 57; pro Cael. 78; von Mommsen CIL I² p. 326 für identisch gehalten mit der *aedes Iuturnae in campo* (S. 183).

37 n. Chr.,	. . . . .	Divus Augustus *in Palatio,* S. 286 A. 5.
unter Caligula,	. . . . .	Isis *in campo,* S. 294 f.
unter Vespasian,	. . . .	Divus Claudius *in Caelio,* S. 286 A. 5.
75 n. Chr.,	. . . . .	Pax *in foro Pacis,* S. 278.
unter Domitian,	. . . . .	Divi Vespasianus et Titus *ad forum,* S. 286 A. 5.
„ „	. . . . .	Minerva *in Palatio,* S. 205.
98 n. Chr.,	. . . . .	Minerva *in foro transitorio,* S. 205.
unter Trajan,	1. Jan.,	Fortuna (Lage unbekannt), S. 211 A. 5.
unter Hadrian,	. . . . .	Divus Trajanus *in foro Traiani,* S. 286 A. 5.
128 n. Chr.,	21. April,	Venus et Roma *ad sacram viam,* S. 283.
vor 145 n. Chr.,	. . . . .	Divi *in Palatio,* S. 288.
unter Pius,	. . . . .	Divus Hadrianus *in campo,* S. 286 A. 5.
unter Marcus,	. . . . .	Divus Antoninus (et Diva Faustina) *ad sacram viam*, S. 286 A. 5.
vor 180 n. Chr.,	. . . . .	Juppiter Propugnator *in Palatio,* S. 108.
unter Commodus,	. . . .	Divus Marcus *in campo*, S. 286 A. 5.
unter Septimius Severus,	. . .	Bellona Pulvinensis (Lage unbekannt), S. 291.
„ „ „	. . .	Juppiter Dolichenus *in Aventino,* S. 302.
unter Caracalla,	. . . .	Serapis *in colle Quirinali,* S. 296.
unter Elagabal,	. . . . .	Sol Invictus Elagabal *in Palatio* (und *ad Spem veterem*), S. 306.
unter Alexander Severus,	. . .	Dea Suria *trans Tiberim,* S. 301.
vor 259,	. . . . . .	Dea Caelestis *in arce,* S. 313.
274,	25. Dez.,	Sol Invictus *in campo Agrippae,* S. 306.

Register.

I. Namen- und Sachregister.

(Die Zahlen bedeuten die Seitenzahlen.)

II. Stellenregister.

Aufgenommen sind nur diejenigen Stellen, deren Emendation oder Erklärung berührt worden ist.

*Dritter Band, Vierte Abteilung: **Grundriss der griechischen Geschichte nebst Quellenkunde,** von Prof. Dr. Robert Pöhlmann (Erlangen). *Zweite völlig umgearbeitete Auflage.* 17 Bog. Geh. 5 ℳ In Halbfranz geb. 6 ℳ 50 ₰.

*Dritter Band, Fünfte Abteilung: **Grundriss der römischen Geschichte nebst Quellenkunde,** von Prof. Dr. Benedictus Niese (Marburg). *Zweite umgearbeitete Auflage.* 17 Bog. Geh. 5 ℳ In Halbfranz geb. 6 ℳ 50 ₰.

*Vierter Band, Erste Abteilung, 1. Hälfte: **Die Griechischen Staats- und Rechtsaltertümer,** von Prof. Dr. G. Busolt (Kiel). *Zweite umgearbeitete Auflage.* Mit Register. 24 Bog. Geh. 6 ℳ 50 ₰. In Halbfranz geb. 8 ℳ

*Vierter Band, Erste Abteilung, 2. Hälfte: **Die Griechischen Privataltertümer** von Prof. Dr. Iw. v. Müller (München). **Die griechischen Kriegsaltertümer** von Prof. Dr. Ad. Bauer (Graz). *Mit 11 Tafeln.* Mit Register. *Zweite umgearbeitete Auflage.* 32½ Bog. Geh. 8 ℳ 50 ₰. In Halbfranz 10 ℳ 30 ₰.

*Vierter Band, Zweite Abteilung: **Die Römischen Staats-, Rechts- und Kriegsaltertümer** von Prof. Dr. Schiller (Leipzig). *Mit 3 Tafeln.* **Die Römischen Privataltertümer und römische Kulturgeschichte** von Prof. Dr. Mor. Voigt (Leipzig). *Zweite umgearbeitete Auflage.* Mit Registern. 30½ Bog. Lex.-8°. Geh. 8 ℳ In Halbfranz geb. 9 ℳ 80 ₰.

*Fünfter Band, Erste Abteilung: **Geschichte der alten Philosophie,** von Prof. Dr. Windelband (Strassburg) nebst einem Anhang über die Geschichte der Mathematik und Naturwisssenschaften im Altertum, von Prof. Dr. Siegmund Günther (München). *Zweite sorgfältig durchgesehene Auflage.* 20 Bog. Geh. 5 ℳ 50 ₰.; geb. 7 ℳ 20 ₰.

Fünfter Band, Zweite Abteilung: **Griechische Mythologie und Religionsgeschichte.** Von Dr. O. Gruppe, Prof. in Berlin. *Erste Hälfte.* 24 Bog. Geh. 7 ℳ *Zweite Hälfte,* 1. Lieferung (Bog. 25—48). Geh. 7 ℳ [Die Schlusslieferung erscheint baldmöglichst.]

*Fünfter Band, Dritte Abteilung: **Griechische Kultusaltertümer.** Von Prof. Dr. Paul Stengel (Berlin). *Zweite vermehrte und verbesserte Auflage.* Mit 5 Tafeln. 15 Bog. Geh. 5 ℳ; geb. 6 ℳ 50 ₰.

Fünfter Band, Vierte Abteilung: **Religion und Kultus der Römer.** Von Prof. Dr. G. Wissowa (Halle). 35 Bog. Geh. 10 ℳ; geb. 12 ℳ [Soeben erschienen!]

Sechster Band: **Archäologie der Kunst, mit einem Anhang über Numismatik** von Prof. Dr. Sittl (Würzburg). Geh. 16 ℳ 50 ₰; geb. 18 ℳ 50 ₰ [Der zur Archäologie der Kunst gehörige Atlas, über 1000 Abbild. auf 65 Tafeln enthaltend, kostet kart. 13 ℳ 50 ₰; in Halbfranzband 17 ℳ 50 ₰]

*Siebenter Band: **Griechische Litteraturgeschichte,** von Prof. Dr. v. Christ (München). *Dritte neubearbeitete Auflage.* Mit Register. 60 Bog. Nebst 28 Abbild. Geh. 16 ℳ 50 ₰; geb. 18 ℳ 50 ₰.

*Achter Band: **Geschichte der römischen Litteratur,** von Prof. Dr. M. Schanz (Würzburg). *1. *Teil:* Die römische Litteratur in der Zeit der Republik. Mit alphab. Register. 2. *Auflage.* 28 Bog. Lex.-8°. Geh. 7 ℳ 50 ₰; geb. 9 ℳ *2. *Teil, erste Hälfte:* Die augustische Zeit. Mit alphab. Sachregister. 2. *Auflage.* 24 Bog. Lex.-8°. Geh. 7 ℳ; in Halbfranz geb. 8 ℳ 50 ₰. *2. *Teil, zweite Hälfte:* Vom Tode des Augustus bis zur Regierung Hadrians. Mit alphab. Sachregister. 2. *Auflage.* 27 Bog. Lex.-8°. Geh. 7 ℳ 50 ₰; in Halbfranzbd. 9 ℳ 3. *Teil:* Die römische Litteratur von Hadrian bis auf Constantin (324 n. Ch.). 27½ Bog. Lex.-8°. Geh. 7 ℳ 50 ₰; geb. 9 ℳ [Der vierte Schluss-Teil erscheint in Bälde.]

*Neunter Band, 1. Abtlg.: **Geschichte der byzantinischen Litteratur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches (527—1453)** von Prof. Dr. Karl Krumbacher (München). Zweite Auflage bearbeitet unter Mitwirkung von Prof. Dr. A. Ehrhard (Würzburg) und Prof. Dr. H. Gelzer (Jena). 75¾ Bog. Lex.-8°. Geh. 24 ℳ; in Halbfranzband geb. 26 ℳ 50 ₰.

Neunter Band, 2. Abtlg.: **Geschichte der römischen Litteratur im Mittelalter.** [Erscheint baldmöglichst.]

In 2. bezw. 3. Auflage erschienen sind die mit * bezeichneten Bände und Abteilungen, nämlich: Band I. II. III. 3. III, 4. III, 5. IV, 1, 1. IV, 1, 2. IV, 2. V, 1. V, 3. VII. VIII. 1. VIII. 2, 1. 2. IX. 1. Jeder Band ist auch einzeln zu haben.

reichen Abbildungen. 25½ Bog. Preis geh. 7 ℳ; in Halbfranz geb. 8 ℳ 50 ₰.

Dritter Band.

Didaktik und Methodik der einzelnen Lehrfächer. Erste Hälfte.*)

I.	**Protestantische Religionslehre** von Dr. Friedrich Zange, Direktor des Realgymnasiums in Erfurt.	Band III, 4. Abtlg. 18 Bog. Geh. 5 ℳ 50 ₰
II.	**Katholische Religionslehre** von Joh. Nep. Brunner, Religionslehrer an der kgl. Luitpold-Kreisrealschule in München.	Band III, 5. Abtlg. 4⅛ Bog. Geh. 1 ℳ 20 ₰
III.	**Lateinisch** von Dr. Peter Dettweiler, Oberschulrat in Darmstadt.	Band III, 1. Abtlg. 24 Bog. Geh. 6 ℳ 50 ₰
VIII.	**Geschichte** von Dr. Oskar Jäger, Geheimrat und Direktor des Friedrich-Wilhelmsgymnasiums in Köln.	
IV.	**Griechisch** von Dr. Peter Dettweiler, Oberschulrat in Darmstadt.	Band III, 6. Abtlg. 6 Bog. Geh. 1 ℳ 80 ₰
V.	**Französisch** von Dr. Wilhelm Münch, Geh. Regierungsrat und Universitätsprofessor in Berlin.	Band III, 2. Abtlg. 13 Bog. Geh. 4 ℳ
VI.	**Englisch** von Dr. Friedrich Glauning, Professor und Stadtschulrat in Nürnberg.	
VII.	**Deutsch** von Dr. Gustav Wendt, Geheimrat und Direktor des Gymnasiums in Karlsruhe.	Band III, 3. Abtlg. 10 Bog. Geh. 3 ℳ

Band III komplet. Preis geh. 22 ℳ; in Halbfranz geb. 24 ℳ 50 ₰.

Vierter Band.

Didaktik und Methodik der einzelnen Lehrfächer. Zweite Hälfte.*)

IX.	**Rechnen und Mathematik** von Dr. Max Simon, Professor am Lyceum in Strassburg.	Band IV, 1. Abtlg. 12½ Bog. Geh. 4 ℳ
X.	**Physik** von Dr. Kiessling, Professor an der Gelehrtenschule des Johanneums in Hamburg.	
XI.	**Mathematische Geographie** von Dr. Sigmund Günther, Professor am Polytechnikum in München.	Band IV, 2. Abtlg. 7½ Bog. mit 2 Karten. Geh. 2 ℳ 50 ₰
XII.	**Erdkunde** von Dr. Alfred Kirchhoff, ord. Professor der Erdkunde an der Universität Halle.	
XIII.	**Naturbeschreibung** von Dr. E. Loew, Professor am k. Realgymnasium in Berlin.	Band IV, 3. Abtlg. 11 Bog. Geh. 3 ℳ 50 ₰
XIV.	**Chemie** von Dr. Rudolf Arendt, Professor an der öffentlichen Handelslehranstalt in Leipzig.	
XV.	**Zeichnen** von Dr. Adelbert Matthaei, Professor an der Universität Kiel.	Band IV, 4. Abtlg. 9½ Bog. Geh. 3 ℳ
XVI.	**Gesang** von Dr. Johannes Plew, Oberlehrer am Lyceum in Strassburg.	
XVII.	**Turnen und Jugendspiele** von Oberlehrer Hermann Wickenhagen in Rendsburg.	Band IV, 5. Abtlg. 6 Bog. Geh. 1 ℳ 80 ₰

Band IV komplet. Preis geh. 14 ℳ 80 ₰; in Halbfranz geb. 16 ℳ 80 ₰.

---

*) Ausser der Band- und Abteilungsausgabe der „Didaktik und Methodik der einzelnen Lehrfächer" stehen von den einzelnen Fächern auch folgende **Sonderausgaben** zur Verfügung:

Zange, Didaktik und Methodik des evangelischen Religionsunterrichts. Geh. 5 ℳ 50 ₰ Geb. 6 ℳ 50 ₰
Brunner, Didaktik und Methodik der katholischen Religionslehre. Geh. 1 ℳ 20 ₰
Dettweiler, Didaktik und Methodik des lateinischen Unterrichts. Geh. 5 ℳ 50 ₰
Dettweiler, Didaktik und Methodik des griechischen Unterrichts. Geh. 1 ℳ 80 ₰
Oskar Jäger, Didaktik und Methodik des Geschichtsunterrichts. Geh. 3 ℳ
Münch u. Glauning, Didaktik und Methodik des französischen u. englischen Unterrichts. Geh. 4 ℳ 50 ₰
Wendt, Didaktik und Methodik des deutschen Unterrichts. Geh. 3 ℳ 50 ₰
Simon u. Kiessling, Didaktik und Methodik des Unterrichts in Rechnen, Mathematik und Physik Geh. 4 ℳ 50 ₰
Günther u. Kirchhoff, Didaktik und Methodik des Unterrichts in der mathematischen Geographie und in der Erdkunde. Geh. 3 ℳ
Loew, Didaktik und Methodik des Unterrichts in der Naturbeschreibung. Geh. 2 ℳ 20 ₰
Arendt, Didaktik und Methodik des Unterrichts in der Chemie. Geh. 1 ℳ 80 ₰
Matthaei, Didaktik und Methodik des Zeichenunterrichts. Geh. 2 ℳ
Plew, Didaktik und Methodik des Gesangunterrichts. Geh. 1 ℳ 20 ₰
Wickenhagen, Didaktik und Methodik des Turnunterrichts. Geh. 2 ℳ

